

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em História**

Mara Regina do Nascimento

IRMANDADES LEIGAS EM PORTO ALEGRE

**Práticas funerárias e experiência urbana
Séculos XVIII-XIX**

**Porto Alegre
2006**

Mara Regina do Nascimento

IRMANDADES LEIGAS EM PORTO ALEGRE

**Práticas funerárias e experiência urbana
Séculos XVIII-XIX**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. José Rivair Macedo

**Porto Alegre
2006**

Banca Examinadora

Prof. Dr. José Rivair Macedo – Orientador

Prof^ª. Dr^ª. Cláudia Rodrigues – Faculdades Integradas Campo-Grandense, RJ

Prof. Dr. Paulo Roberto Stautd Moreira – Unisinos

Prof. Dr. Fábio Kühn - UFRGS

Prof^ª. Dr^ª. Regina Célia Lima Xavier – UFRGS

Porto Alegre, 2006

**À minha mãe, Norma, pelo incentivo constante; ao meu
esposo, André, pelo companheirismo sem limites e à
nossa filha, Isadora, por sua doçura e alegria.**

Agradecimentos

Agradeço ao CNPq pelo financiamento que permitiu todos os passos necessários para a confecção desta pesquisa.

Aos Prof^{es} Dr^{es} Paulo Moreira e Maria Luíza Martini, agradeço pelas críticas generosas e observações proferidas durante o meu Exame de Qualificação, como também pelas palavras de incentivo que me encorajaram a prosseguir até aqui.

Das instituições que freqüentei durante este longo percurso, agradeço a todos os profissionais que, com amabilidade e disposição, tornaram o trabalho de coleta de fontes uma atividade menos árdua. No Arquivo da Santa Casa, pude contar com a Nórís, o Marcelo e a Vera Barroso. No Arquivo Histórico do RS encontrei, da parte de todos os seus funcionários, simpatia e interesse em disponibilizar as fontes que eu procurava e oferecer outras tantas que eu ainda desconhecia. No Arquivo Histórico de Porto Alegre agradeço à Silvia Rita e à Berenice. O Arquivo da Cúria Metropolitana de Porto Alegre tem em Vanessa Gomes de Campos a profissional que faz a diferença. Vanessa conhece profundamente, como poucos, as incontáveis fontes que o arquivo abriga e sabe, como ninguém, decifrar as quase ilegíveis anotações dos sacerdotes porto-alegrenses, nos mais variados tipos de conjuntos documentais dos séculos passados.

À Vanessa devo, ainda, a ajuda fundamental na coleta dos testamentos e registros de óbitos na reta final da pesquisa. Ela e Cristiane Pinto Bahy, como auxiliares de pesquisa, foram essenciais para a realização desta tese. Cristiane acompanhou-me por mais tempo e foi sempre, além de amiga querida, uma pesquisadora incansável, competente e séria. Às duas não tenho como expressar minha gratidão por ajuda tão importante. Agradeço também à Liége Moura Alves pelo auxílio que prestou, embora por um curto espaço de tempo, nesta coleta de fontes.

São tantos anos que passamos ocupados com uma tese que, ao longo destes, vamos travando novas amizades e fortalecendo as antigas. Colegas e professores do mestrado, como Léa Perez, Francisco Coelho dos Santos, José Rivair Macedo, Elizabeth Torresini, Dinah Lemos, Mozart Linhares da Silva, Isabel Bilhão e Liane Muller, ajudaram a fortalecer e a amadurecer muitas das idéias desenvolvidas durante o doutorado e somaram-se às novas amizades como Marize Veríssimo, Mara Rúbia Santana, Frinéia Zamin, Paulo

Moreira, Adhemar Lourenço da Silva Jr. e Fábio Kuhn. Com todos tive a oportunidade de trocar *e-mails*, bibliografia e idéias. À Lea devo, em particular, minhas reflexões acerca do viver urbano.

À Cláudia Rodrigues e a Sérgio Chahon, meu ex-colega da USP, agradeço não apenas nossos contatos eletrônicos, como o envio de suas teses quando ainda tinham sido recentemente defendidas. Com eles aprendi muito sobre a religiosidade brasileira. Mauro Dillmann Tavares foi outro amigo querido e recente que fiz em função da tese. Nossas trocas de *e-mails* e telefonemas, com longas discussões a respeito das irmandades religiosas no Rio Grande do Sul, tornaram-se fontes preciosas de inspiração em muitos momentos da escrita. Ao Mauro agradeço ainda a indicação de bibliografias pouco conhecidas e as fontes primárias cedidas por ele, de forma tão generosa. Nossa trajetória comum de pesquisadores da religiosidade sulina está apenas começando.

À Enidelce Bertin e ao Euclideson Salvador, amigos queridos que fiz em São Paulo, agradeço as conversas e os momentos agradáveis que passamos juntos. Com Eni partilhei a experiência da maternidade, suas alegrias e medos. Nossas teses e nossos filhos têm pouca diferença de idade e sabemos, cada uma, o quanto isto nos uniu ainda mais e fortaleceu nossa amizade e cumplicidade.

José Rivair Macedo está entre aquelas pessoas que não medem esforços para orientar, ajudar e confortar. A ele agradeço a confiança e a segurança que me transmitiu, a amizade que construímos e as palavras tranquilizadoras em momentos de dificuldades e apreensão. O tema das irmandades, penso, é apenas o início de um caminho que ainda vamos percorrer juntos.

Agradeço à Ivete Lemos o grande auxílio que me deu com a tradução de algumas obras da língua francesa e a José Antônio Lemos, por ajudá-la no uso do computador para que cumprisse a tarefa que tão generosamente propôs-se a fazer. Meus sogros e avós de minha filha, ambos não pouparam, ao longo desses anos, oferecer ajuda e apoio nas mais variadas circunstâncias. São para mim, como que pais adotivos. Aliás, a adoção parece ter sido recíproca.

Agradeço aos meus familiares a compreensão que tiveram pela minha ausência em momentos muitas vezes cruciais, sobretudo à minha mãe, Norma, que sempre esteve presente em toda a minha vida estudantil, acadêmica e profissional. Ela e meu pai, já falecido, sempre foram pais dedicados e incentivadores constantes das carreiras de todos os filhos. À minha mãe, ao meu esposo André e à minha filha, Isadora, dedico esta tese.

Ao André agradeço não somente uma vida a dois, construída com amor, solidariedade e amizade. Sem ele esta tese não teria sido possível. André planejou, estruturou e executou todo o banco de dados utilizado na pesquisa de testamentos e óbitos e, em muitos momentos, fez ainda papel de “orientador” para ajudar-me a utilizar, de forma mais racional, a informática aplicada à pesquisa em história. Não conseguiria exprimir, aqui, em palavras, o quanto lhe sou grata por tudo.

Isadora nasceu durante o doutorado. A ela agradeço imensamente todas as vezes que me forçou a desviar meus pensamentos sobre a tese. Assim, naqueles momentos mais angustiantes por que passam todos os historiadores doutorandos, eu era salva por um olhar meigo e doce que me ajudava a não esquecer que a maternidade é muito, muito mais importante que tudo!

“(...) sim, a História é apenas uma resposta a nossas perguntas, porque não se pode materialmente formular todas as questões, descrever todo o devir, e porque o progresso do questionário histórico situa-se no tempo e é tão lento como o progresso de qualquer outra ciência; sim, a História é subjetiva, porque não se pode negar que a escolha de um assunto de livro de História seja livre.”

**Paul Veyne,
Como se escreve a História**

Sumário

LISTA DE ABREVIATURAS DE INSTITUIÇÕES DE PESQUISA.....	11
LISTA DE TABELAS, QUADROS E GRÁFICOS	12
LISTA DE ILUSTRAÇÕES	13
RESUMO	14
ABSTRACT.....	15
ÁREA DE PESQUISA	16
INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO 1 – OS CONFRADES DIANTE DO PODER.....	28
1.1 O tratamento do tema no Brasil	28
1.2 Irmandades religiosas na historiografia sul rio-grandense	31
1.3 Entre o Real Padroado e as metas tridentinas.....	36
1.3.1 O poder temporal e as irmandades religiosas.....	36
1.3.2 A reforma tridentina e as irmandades religiosas	40
1.3.3 A Romanização da Igreja brasileira.....	48
ANEXO 1	78
CAPÍTULO 2 – IRMANDADES EM PORTO ALEGRE	80
2.1 A Irmandade da Misericórdia	81
2.1.1 Caridade e poder.....	85
2.1.2 Vida urbana	97
2.1.3 Celebrações religiosas	100
2.2 A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário.....	105
2.2.1 Formação étnica.....	107
2.2.2 Festas do Rosário.....	113
2.2.3 Receitas e Alforrias	132
ANEXO 2	138
ANEXO 3	155
CAPÍTULO 3 – INTERCEDER PELOS MORTOS	169
3.1 Filiação e últimos sacramentos	175
3.2 Irmandades nos testamentos: as cerimônias de enterro	193
3.3 Compromisso com os corpos: o acompanhamento	198
3.4 Compromisso com as almas: os sufrágios.....	211
CAPÍTULO 4 – ENTERRAMENTOS E SUFRÁGIOS.....	217
4.1 Irmandades e espaços mundanos	218
4.1.1 O adro e o cemitério	228
4.1.2 Um seletor espaço mortuário: a capela mor, as grades e a porta	230
4.1.3 Cova de fábrica versus cova de irmandade	243
4.1.4 As catacumbas	251
4.2 Irmandades e espaços no Além.....	255
4.2.1 Uma relação de trocas: legados, sufrágios e caridade.....	258

CAPÍTULO 5 – IRMANDADES E EXPERIÊNCIA NO ESPAÇO URBANO.....	273
5.1 A Cidade colonial no Brasil	273
5.1.1 A fundação de Porto Alegre.....	278
5.1.2 Entre altares e templos a cidade se compõe.....	283
5.1.3 Os cemitérios intramuros em Porto Alegre.....	294
5.1.4 O cemitério da Santa Casa: o primeiro extramuros da capital	297
5.2 Cemitérios: liberalismo e circulação	300
5.2.1 Porto Alegre e a transferência cemiterial.....	309
5.2.2 A homologia entre a cidade e a necrópole	315
5.2.3 A Santa Casa e a posse fundiária do espaço sepulcral	318
5.2.4 Os vínculos espaciais entre o cemitério e a cidade: o Caminho da Azenha	321
ANEXO 4.....	332
CONCLUSÃO.....	341
FONTES	344
Impressas.....	344
Manuscritas.....	346
Acervo Particular	349
BIBLIOGRAFIA.....	349
Livros, teses e artigos	349
Cronistas, memorialistas e viajantes.....	360
Obras de Referência.....	361
Documentos Eletrônicos.....	361

Lista de Abreviaturas de Instituições de Pesquisa

AHCPA – Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre

ISMA – Arquivo da Irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas

AHSCM – Arquivo Histórico da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre

AHPAMV – Arquivo Histórico de Porto Alegre Moyses Vellinho.

BPERGS – Biblioteca Pública do Estado do Rio Grande do Sul.

SFRS (BGOF) – Secretaria Estadual da Fazenda do Rio Grande do Sul - (Biblioteca do Gabinete de Orçamento e Finanças)

AHRS – Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul.

MCSHJC – Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa.

Lista de Tabelas, Quadros e Gráficos

- Tabela 3A** – Recurso aos sacramentos (séculos XVIII e XIX - 1772-1823), p. 183.
- Tabela 3B** – Recurso aos sacramentos dos testadores segundo a pertença, com óbito conhecido - século XVIII (1772-1800), p. 186.
- Tabela 3C** – Recurso aos sacramentos dos testadores sem pertença, com óbito conhecido - século XVIII (1772-1800), p. 187.
- Tabela 3D** – Recurso aos sacramentos dos testadores que declararam pertença, com óbito conhecido - século XIX (1801-1832), p. 189.
- Tabela 3E** – Recurso aos sacramentos dos testadores sem pertença - século XIX (1801-1832), p. 189.
- Tabela 3F** – Pedido de acompanhamento, século XVIII, p. 206.
- Tabela 3G** – Pedido de acompanhamento, século XIX, p. 207.
- Tabela 3H** – Pedido de acompanhamento de sacerdotes no cortejo, século XVIII, p. 209.
- Tabela 3I** – Pedido de acompanhamento de sacerdotes no cortejo, século XIX, p. 210.
- Tabela 4A** – Índice de locais de sepultura, segundo a pertença, século XVIII (1772-1800), p. 222.
- Tabela 4B** – Local de sepultura de testadores sem pertença, século XVIII (por ano), p. 223.
- Tabela 4C** – Índice de locais de sepultura, segundo a pertença, século XIX (1801-1832), p. 224.
- Tabela 4D** – Local de sepultura de testadores sem pertença, século XIX (por ano), p. 226.
- Tabela 4E** – Sepultura dos testadores que declararam a pertença, por ano (século XIX), p. 227.
- Quadro I** – “Escravos sepultados no ‘adro’ (antes deste chamar-se ‘cemitério’)”, nota de rodapé n. 434.
- Quadro II** – “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre – gastos com sepulturas ad sanctos”, p. 248.
- Quadro III** – “Irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre – gastos com sepultura ad sanctos”, p. 249.
- Gráfico 1** – Pedidos por sufrágios feitos à Igreja – séculos XVIII e XIX, p. 266.
- Tabela 4F** – Índice dos legados deixados às irmandades – século XVIII, p. 267.
- Tabela 4G** – Índice dos legados deixados às irmandades – século XIX, p. 268.
- Tabela 4H** – Sufrágios segundo legados (séculos XVIII e XIX), p. 270.
- Quadro IV** – “Tabela de veículos de condução”, p. 328.
- Quadro V** – “Taxa das catacumbas e sepulturas”, p. 329.

Lista de Ilustrações

Planta da cidade de Porto Alegre de 1837, com o entrincheiramento, p. 16.

Estrutura urbana de Porto Alegre – 1834, p. 17.

Estrutura urbana de Porto Alegre – 1896, p. 18.

Resumo

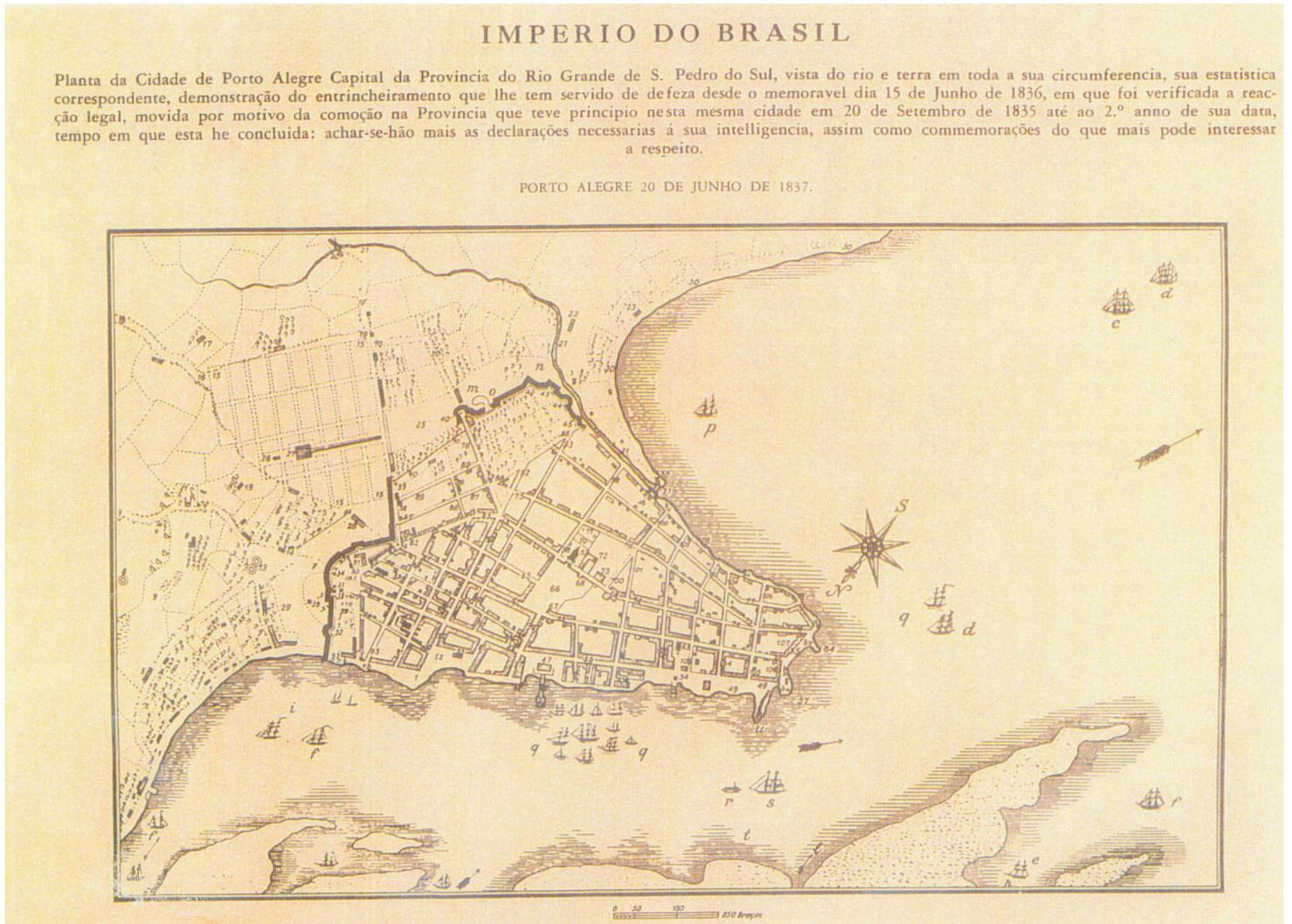
Esta tese investiga a atuação das irmandades religiosas no meio urbano, a partir da forte imbricação destas com a configuração da cidade e da contribuição que deram para a forma de administração das práticas funerárias em Porto Alegre, ao fim do período colonial até meados dos Oitocentos. Parte da constatação de que a transferência dos cemitérios, ocorrida em 1850, esteve intrinsecamente ligada às emergentes idéias liberais do século XIX, que, tendo como ponto-chave a modernização urbana, foram fundadoras da noção de que a cidade deveria ser, por excelência, lugar de circulação e de movimento. Elementos estes que não são interpretados como indicadores de mudança brusca e radical das formas de enterramento dos rituais católicos, mas indícios da continuidade das irmandades religiosas como administradoras de tais práticas, inseridas em um novo paradigma espacial.

Abstract

This thesis investigates the action of religious brotherhoods in the urban environment, considering the deep entanglement between those associations and the configuration of the city, and also the contribution they gave to the management of common funeral practices at Porto Alegre, from the beginning of the colonial period, up to the middle of the 19th century. Our research begins with the finding that the cemetery relocation, that took place in 1850, was intrinsically tied to the emerging liberal ideas of the 19th century. Ideas – whose key point was urban modernization – that originated the notion that the city should be, essentially, a place of circulation and motion. These elements are not interpreted as indications of a sudden and radical change in the forms of burial in the catholic rituals, but as signs of the continuity of religious brotherhoods as administrators of such practices, only reinstated on a new spatial paradigm.

Área de Pesquisa

Planta da cidade de Porto Alegre de 1837, com o entrincheiramento.

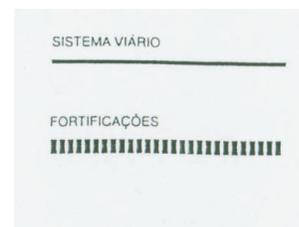


Extraído de: OLIVEIRA, Clóvis Silveira. 1993. **Porto Alegre, a cidade e sua formação.** Porto Alegre, Editora Gráfica Metrópole.

Estrutura urbana de Porto Alegre – 1834.

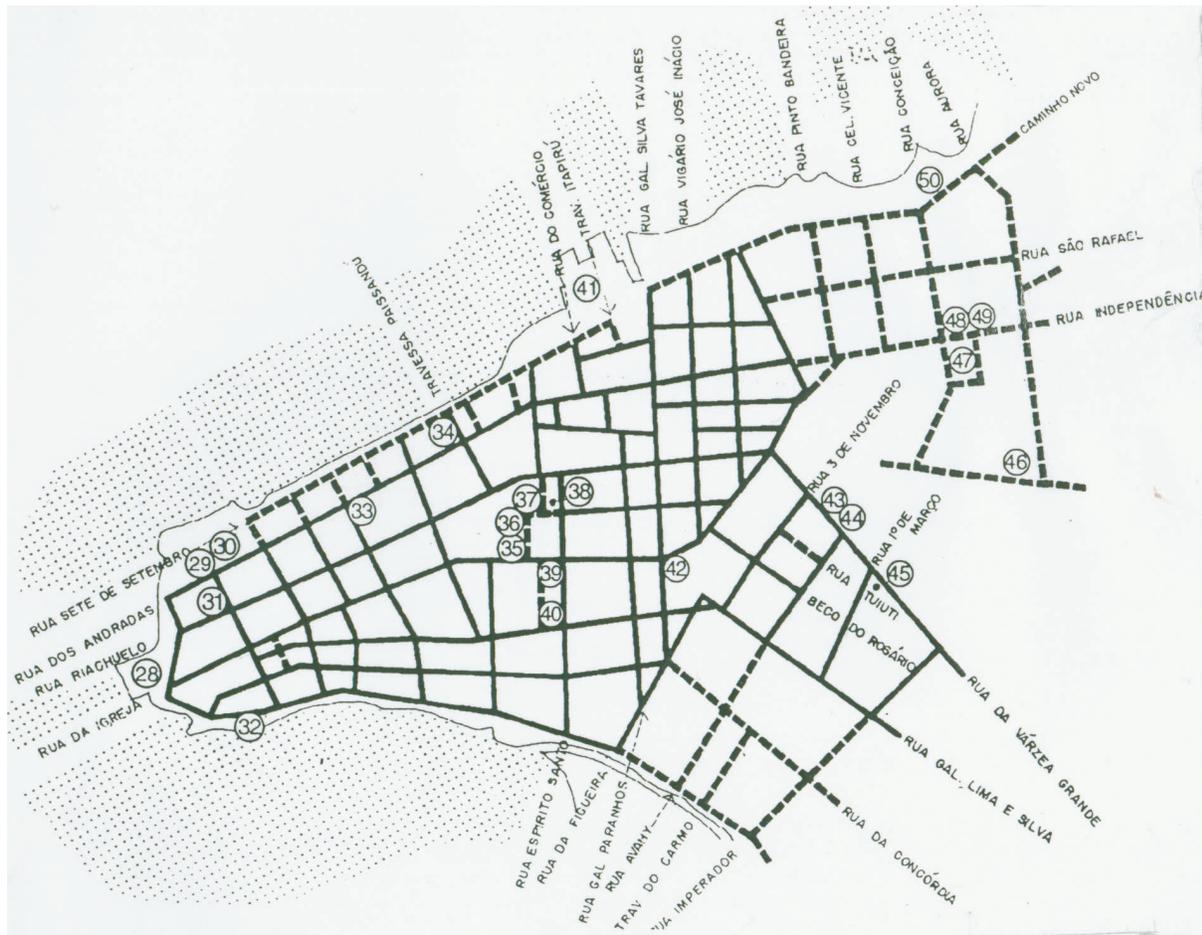


- 1 Arsenal da marinha
- 2 Pelourinho
- 3 Intendência
- 4 Arsenal de guerra
- 5 Igreja das Dores
- 6 Praça da Alfândega
- 7 Casa da Alfândega
- 8 Praça do palácio
- 9 Alicerce do Teatro São Pedro
- 10 Casa da Assembléia
- 11 Palácio do governo
- 12 Igreja da Matriz
- 13 Catacumbas
- 14 Cemitério da Matriz
- 15 Ponte do riacho
- 16 Casa da ópera
- 17 Tesouraria
- 18 Mercado velho
- 19 Praça do paraíso
- 20 Igreja do rosário
- 31 Cadeia
- 22 Praça do portão
- 23 Quartel do 8º batalhão
- 24 Portão da cidade
- 25 Santa Casa
- 26 Igreja dos passos
- 27 Casa do Cel. Vicente

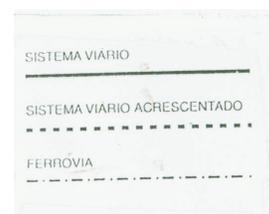


Extraído de: SOUZA, Célia Ferraz e MÜLLER, Dóris Maria. 1997. **Porto Alegre e sua evolução urbana**. Porto Alegre, Ed. da Universidade.

Estrutura urbana de Porto Alegre – 1896.



- 28 Cadeia civil
- 29 Depósito de água do canal
- 30 Praça da harmonia
- 31 Antigo quartel dos guardas
- 32 Gazômetro
- 33 Quartel general
- 34 Estação telegráfica
- 35 Cia. hidráulica portoalegrense
- 36 Bailante
- 37 Teatro São Pedro
- 38 Câmara municipal
- 39 Capela Espírito Santo
- 40 Seminário
- 41 Mercado novo
- 42 Liceu
- 43 Escola de engenharia
- 44 Colégio Júlio de Castilhos
- 45 Estação de bondes
- 46 Igreja do Bonfim
- 47 Praça da conceição
- 48 Igreja da Conceição
- 49 Beneficência portuguesa
- 50 Estação ferroviária



Extraído e adaptado de: SOUZA, Célia Ferraz e MÜLLER, Dóris Maria. 1997. **Porto Alegre e sua evolução urbana**. Porto Alegre, Ed. da Universidade.

Introdução

Quando esta pesquisa se principiou, as irmandades religiosas ocupavam um lugar de personagens secundários dentro de uma trama maior, que se pretendia um estudo centrado na transferência dos cemitérios e das reformas urbanas do século XIX, em Porto Alegre. De início eu ainda não havia me dado conta do desafio que se prenunciava. Em seu começo, as buscas de fontes nos arquivos históricos da cidade, já nos primeiros meses, me levaram a perceber a variedade da documentação e também a pluralidade dos grupos e estratos sociais envolvidos com a morte, com os mortos e com os seus lugares de enterramento.

Uma rede complexa foi pouco a pouco se formando e se adensando. Em determinado momento, durante a longa jornada de atividade solitária e exaustiva da coleta de fontes, as irmandades religiosas começaram a se interpor e emergir dos acontecimentos que eu julgava estarem ligados apenas ao poder público, aos urbanistas e à Igreja, enquanto instituição. A presença sutil e muitas vezes apenas subentendida dessas associações na documentação, sinalizava a sua importância cabal em todo o processo de mudança dos mortos para fora do centro da cidade. Foram estas associações, então, que se tornaram, no meu entender, a peça-chave para a compreensão de todo o restante. Com esta constatação, a transferência dos mortos só pôde ser analisada a partir do papel desempenhado pelos irmãos, antes mesmo da reforma cemiterial realizar-se concretamente.

Desta maneira, um novo caminho se apresentou. Sem perder de vista o “*locus*” e o “tempo” em que os mortos tiveram de ser separados dos vivos, ou seja, o meio urbano e o percurso dos séculos XVIII e XIX, pouco a pouco foi amadurecendo a idéia de que existia uma fortíssima ligação, umbilical até, entre a presença das irmandades e a composição material da cidade. Além disso, configurou-se um nexos muito evidente, apesar de se inscrever de forma oculta, entre a confiança que os fiéis guardavam na eficácia das irmandades religiosas e a reforma cemiterial, que se deu de maneira pacífica e com boa aceitação por parte daqueles.

Posso afirmar, com segurança, que os porto-alegrenses não vivenciaram e, tão pouco, foram agentes provocadores de alguma revolta popular semelhante à que ocorreu em Salvador, no ano de 1836 – a chamada “Cemiterada”, tão bem explorada pelo

historiador João José Reis¹. Em Porto Alegre, este novo espaço sepulcral passou às mãos da Santa Casa mantendo, de certa forma, a mesma conexão com as citadas associações, diferenciando-se dos primitivos lugares dos mortos na forma, mas não na sua natureza. O fato de o recente cemitério extramuros da capital da Província manter a mesma submissão à organização administrativa das confrarias, estas verdadeiras intercessoras entre os vivos e os mortos, entre os espaços mundanos e o espaço no Além, foi providencial para legar a este processo tanto um caráter de transformação, como de continuidade.

Ao buscar explicações causais para esta hipótese de trabalho, retrocedi no tempo e conferi maior atenção, de um lado, para a prática costumeira dos irmãos na administração dos sepultamentos e, de outro, à contribuição que deram para a formação e uso do espaço urbano. Com esta preocupação de trazer à luz a atuação destas congregações para estas duas instâncias do social, e por força das exigências que o assunto impõe, também decidi investigar elementos sobre a forte ingerência dos confrades na organização das cerimônias litúrgicas, assim como igualmente na propagação dos preceitos católicos entre a população porto-alegrense.

Assim, esta tese, como o próprio título está indicando, é uma tentativa de contribuir para o estudo do associativismo religioso no extremo sul do Brasil, em época que remonta, em parte, à América portuguesa e também ao período inicial do Segundo Reinado brasileiro, num espaço de tempo aproximado de sete décadas. A investigação proposta gira em torno dos modos de atuação das associações fraternais na cidade de Porto Alegre, entre os anos de 1772 e 1850. As balizas cronológicas explicam-se justamente pelo entrelaçamento que pretendi dar aqui entre o desenvolvimento urbano e a prática sepulcral, a partir da sólida participação das irmandades.

O primeiro ano, 1772, é a data da elevação da povoação de São Francisco do Porto dos Casais ao grau de Freguesia de mesmo nome, o que resultaria na efetivação desta em capital do Continente, sob o título de Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Iniciara-se, com efeito, a partir dessa data, a urbanização do povoado, ocorrendo inclusive nas primitivas datas de 1773 e 1774 a criação das duas primeiras irmandades religiosas de Porto Alegre, que se encarregariam da edificação da igreja Matriz: a irmandade de São Miguel e Almas e a irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus, respectivamente.

O segundo marco divisório, 1850, refere-se à criação do primeiro cemitério extramuros de Porto Alegre. Este acontecimento é, por excelência, a mais adequada

¹ REIS, João José. 1995. **A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo, Companhia das Letras.

tradução das transformações ocorridas tanto no traçado urbano da capital, como nas práticas de enterramento. É também, entretanto, paralelamente, revelador dos traços de permanência de antigas tradições numa e noutra instância. O novo cemitério da capital, a cargo da irmandade da Misericórdia de Porto Alegre, se constituiu, após a derrubada das arruinadas trincheiras circundantes da cidade, na primeira grande obra pública. Se, de um lado, devido a esta reforma, a cidade finalmente “abre-se” para uma nova configuração espacial, de outro se mantém “atada” a antigos vínculos religiosos e culturais – como se verá, ao longo da tese, e com mais vagar no último capítulo.

Essa pesquisa não pretende, entretanto, ser mais um estudo dedicado a perscrutar as tipologias, as hierarquias internas e os modos de agregação em torno de um santo protetor das irmandades religiosas. Propõe, antes, uma investigação exaustiva da relação existente entre desenvolvimento urbano, prática funerária e associativismo religioso. Sob esta perspectiva, o ponto de referência, a plataforma de observação, será sempre a cidade. O catolicismo vigente durante o período colonial e o seguinte, as práticas de enterramento e as representações simbólicas que os cemitérios pertencentes às organizações citadas suscitaram na população enfocada estarão sempre, nesta tese, sob uma expressiva ligação com o fenômeno urbano.

Acerca do recorte temporal empregado, é consenso entre os historiadores especialistas nos assuntos aqui tratados – religiosidade, morte e a transformação do espaço urbano – que estes devam receber tratamento sob a perspectiva da longa duração, atravessando séculos, sobretudo porque são estudos que buscam abordar as mudanças que se processam lentamente. Esta premissa explica a razão pela qual entrou em jogo tanto o século XVIII, com suas características peculiares de ser o Brasil parte integrante do que se costuma denominar América portuguesa, como também o século seguinte, quando, já ocorrida a emancipação política, o Império ainda conservava muito das práticas e das representações do catolicismo dos tempos coloniais.

Neste contexto, as irmandades religiosas eram associações de leigos que, do ponto de vista das instituições, originaram-se numa época em que o poder político era representado como uma “*articulação hierarquizada de múltiplos círculos autônomos de poder – as famílias, as cidades, as corporações, os senhorios, os reinos, o Império*”². Hierarquias amparadas no prestígio e na noção de pureza de sangue, festas e cerimônias marcadas por grandes

² HESPANHA, António Manuel. 1982. **História das instituições. Épocas medieval e moderna.** Coimbra, Livraria Almedina, p. 66.

pompas e uma religiosidade³ que se expressava pela exteriorização da fé eram algumas das características da vida confrarial que faziam das ditas associações modelos de agrupamentos típicos do Antigo Regime. Mas, adentrando o século XIX, marcado pelas transformações políticas e da gradual secularização religiosa, aquelas associações mantiveram-se ainda intimamente relacionadas à dinâmica daquele Regime.

Secularização será um conceito empregado aqui para referir-se ao longo processo de transformação religiosa vivido pelas sociedades ocidentais modernas, que se compõe por duas faces complementares e associadas entre si: de um lado, pelo recuo do controle eclesiástico sobre as instituições, sobre os costumes e sobre as crenças coletivas; de outro, pela crescente fragmentação e autonomização da religiosidade experimentada pelos fiéis. O conceito de secularização não pode ser tratado como sinônimo de irreligiosidade ou de descristianização, mas sim como expressão de uma mutação da experiência religiosa, que, ao longo do Oitocentos, se manterá no nível da crença individual e das realizações pessoais e familiares e não mais se afirmará pela exteriorização da fé, diante dos olhos da comunidade⁴.

Enquanto no século XVIII, a secularização pode ser caracterizada pelos primeiros passos em direção a uma separação entre Deus e natureza; pelas tentativas da Igreja Católica de dissolver o laço fundamental entre magia e Deus, no século XIX, a secularização ganhará contornos mais pragmáticos, tornando-se o ponto nodal dos conflitos entre os defensores do anticlericalismo e a instituição eclesiástica, assim como também acompanhará de perto a emergência do Liberalismo, da valorização da liberdade individual de pensamento e da separação entre o Estado e a Igreja.

Sob uma perspectiva da longa duração, a secularização é, segundo Giacomo Marramao⁵, a essência da modernidade. A ela devemos nossa redução na crença da Salvação e na vida sobrenatural, bem como a compreensão fragmentada do tempo e da natureza sem Deus. Vem da secularização o pensamento do homem moderno, voltado

³ Religiosidade se referirá ao um conjunto de elementos que se configuram a partir dos comportamentos dos fiéis, tais como a experiência com o sagrado, as crenças coletivas e o sentimento interior de devoção. Religião, quando empregado, será um termo que definirá os fatos que se ligam mais diretamente à organização do clero e à doutrina veiculada pela Igreja Católica no Brasil.

⁴ Acerca da distinção entre secularização, descristianização e anticlericalismo, assim como também um excelente esclarecimento em torno do conceito de secularização, ao longo dos séculos XVIII e XIX, ver: RODRIGUES, Cláudia. 2002. **Nas fronteiras do Além: o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)**. Niterói, UFF, Tese de Doutorado, sobretudo Capítulo 6. Esta tese já se encontra publicada em forma de livro: RODRIGUES, Cláudia. 2005. **Nas Fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)**. 1ª. ed, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional. As referências aqui citadas correspondem, entretanto, à tese da autora.

⁵ MARRAMAIO, Giacomo. 1995. **Poder e Secularização. As categorias do tempo**. São Paulo, Unesp, p. 21.

para o porvir estritamente humano e da racionalização da vida cotidiana⁶. O homem secularizado é, em essência, um homem fragmentado: sua visão de mundo está baseada no progressivo emergir da autodeterminação do sujeito e da “*consciência de si mesmo*”⁷, na separação entre subjetividade e objetividade, na crença da fragmentação entre a alma e o corpo e seu pensamento está centrado no progresso. Assim como a secularização, também a cidade tem na modernidade a sua realização plena. Ambas, a secularização e a cidade⁸, convergem, juntas, para dar forma a um modo específico de civilização, a ocidental⁹.

Apesar de una, indivisível e de assentar-se sobre um projeto homogêneo para os comportamentos e os costumes, a civilização ocidental moderna distingui-se igualmente por suas “brechas” e “deslizes” que deixam escapar as diversidades e a “imprevisibilidade”, pois seus objetos culturais são na prática usados ou “apropriados” por diferentes grupos sociais para suas próprias finalidades, sofrendo constantemente produção, criação e múltiplos significados.

Assim proposto, tratar-se-á nesta tese, inevitavelmente, de analisar numa mesma conjuntura, as mudanças e as rupturas, mas também as continuidades e as permanências tanto das ações práticas das irmandades no ambiente urbano, como das crenças em torno de tais práticas por parte da sociedade porto-alegrense. Pensando, portanto, em viabilizar os objetivos desta pesquisa, esta tese está disposta em cinco capítulos assim distribuídos: O capítulo 1 – “*Os confrades diante do poder*” – tem caráter prioritariamente introdutório, procurando definir as irmandades religiosas, como também situá-las diante das autoridades temporais e eclesiásticas.

⁶ Sobre o processo de racionalização do Ocidente e sua intrínseca relação com o conceito de secularização ver: WEBER, Max. 1985. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 4ª. Ed.

⁷ MARRAMAIO. **Poder e Secularização**. Op. Cit., p. 30.

⁸ Em outra pesquisa, tive a oportunidade de discutir exaustivamente como a cidade é também, a meu ver, a essência da modernidade. Ver: NASCIMENTO, Mara Regina do. 1996. **Sob os trilhos do bonde, os caminhos de uma cidade brasileira**. Porto Alegre, PUC, Dissertação de Mestrado.

⁹ É cabível, nesta direção, a afirmação de Jean Baudrillard acerca da modernidade como um fenômeno típico da civilização ocidental: “*A modernidade é um modo de civilização característico que se opõe ao modo da tradição, isto é, a todas as outras culturas anteriores ou tradicionais: face à diversidade geográfica e simbólica destas outras culturas, a modernidade se impõe como uma, homogênea, se irradiando mundialmente a partir do Ocidente. [A modernidade] é uma estrutura histórica e polêmica de mudança e crise. Sob esta forma, a modernidade é localizável somente na Europa a partir do século XVI e não toma seu sentido senão a partir do século XIX. (...) Culturalmente, a modernidade relaciona-se com a secularização total das artes e das ciências*”. BAUDRILLARD, Jean. 1982. “*Modernité*”. In: **Biennale de Paris. La modernité ou l'esprit du temps**. Paris: Editions L'Esquerre, pp. 28-31, p. 28. Para um outro pensador, “*a idéia de modernidade substitui Deus no centro da sociedade pela ciência, deixando as crenças religiosas para a vida privada*”. TOURAINE, Alain. 1994. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis, Vozes, p. 17.

Uma e outra instância de poder, que estavam no período em questão unidas na forma do Padroado Régio, procuravam, de alguma forma, controlar e vigiar a vida dos confrades nos diversos campos em que atuavam. Penso que durante o século XVIII até meados do XIX, as irmandades religiosas possuíam muito mais afinidade e empatia com o poder do monarca do que com o clerical, haja vista que aquelas seguiam, internamente, uma estrutura baseada nas mesmas distinções hierárquicas de poder e prestígio, idealizadas no universo palaciano. Tal situação se modificará, entretanto, no século seguinte.

A partir dos meados dos oitocentos a Igreja Católica se investirá de muito mais poder e a vida associativa estará, mais que nunca, na mira de seus controles. Serão, justamente, a autonomia e a capacidade de auto gerenciamento, típicas das irmandades, que entrarão na ordem do dia para bispos e párocos. Em sua composição, este capítulo possui mais análise bibliográfica que os demais e as suas fontes primárias se restringiram, basicamente, aos Compromissos das irmandades e às Pastorais e aos Decretos emitidos pelo ministério eclesiástico.

O Capítulo 2 – “*Irmandades em Porto Alegre*” – propõe investigar duas irmandades porto-alegrenses: a irmandade da Misericórdia e a irmandade do Rosário. Numa tentativa de dar forma a uma síntese da atuação dos confrades em Porto Alegre, minha opção preferencial foi a de caracterizar estas duas associações, no que tange à trajetória histórica, aos seus interesses, composição étnica de seus integrantes e o relacionamento que mantinham com a comunidade. Enquanto a primeira, foi analisada sob a perspectiva do seu entrelaçamento com o poder e com o desenvolvimento do espaço urbano, a segunda, foi questionada acerca da sua formação étnica e de seu papel como instituição que visava atender aos anseios da população de cativos e forros de Porto Alegre.

Entre as variadas fontes utilizadas para a confecção deste capítulo, fiz uso de um lado, para a caracterização da irmandade da Misericórdia, as Atas das reuniões das Mesas administrativas e as Correspondências de Provedores; de outro, para investigar a irmandade do Rosário, os documentos privilegiados foram os seus Livros de Inventário e Livros de Receitas e Despesas. Estes últimos, em particular, sofreram uma verdadeira “devassa” quando consultados, por serem instrumentos elucidativos acerca dos interesses e empenhos dos irmãos de cor. Em comum, tanto para uma como outra irmandade, utilizei textos de cronistas e viajantes contemporâneos ao período abordado, como também de Compromissos e da edição de Leis Provinciais.

Os dois capítulos que seguem foram concebidos como uma seqüência, e sob esta mesma forma poderão ser lidos. O Capítulo 3 – “*Interceder pelos mortos*” – e o Capítulo 4

– “*Enterramentos e Sufrágios*” – têm como foco principal o papel desempenhado pelas irmandades religiosas como intercessoras entre os vivos e os mortos, em quatro momentos diferenciados do culto católico dedicado à passagem para a vida eterna: a administração dos últimos sacramentos, o acompanhamento do féretro, a escolha da sepultura e, por fim, os pedidos por sufrágios.

Ambos os capítulos são essencialmente quantitativos e tiveram por fontes principais o mesmo corpus documental, ou seja, 257 testamentos e 4.700 assentos de óbitos registrados na Matriz de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre, entre os anos de 1772 e 1832. Enquanto os testamentos do século XVIII foram consultados integralmente, já que na citada centúria formavam um conjunto de número reduzido destes (66 ao total, do ano de 1772 ao de 1800), os do século XIX foram agrupados respeitando um intervalo quinquenal, a partir de 1801 até 1825.

A coleta serial para o Oitocentos concentrou-se (porém não rigidamente) para os anos de 1801-1806; 1811-1816 e de 1820-1825, somando 177 testamentos. Outros tantos foram consultados ainda, em datas aleatórias, permeando o período referido. Assim, além das décadas preestabelecidas, foram coletados também uma média de três a quatro testamentos para os anos de 1807, 1809, 1810, 1818, 1819 e 1832, de acordo com a necessidade de buscar-se a trajetória de vida de alguns personagens, como também para cobrir de maneira mais eficaz o período pretendido. Desta maneira, chegou-se a uma soma de 191 testamentos para o século XIX.

Fazendo uso, portanto, de tais fontes primárias, o capítulo 3 se pretende uma análise da crença dos fiéis porto-alegrenses na eficácia das confrarias para a aproximação com Deus e a Corte Celeste, por meio da administração dos sacramentos, do acompanhamento do corpo e da realização dos sufrágios, feitos indistintamente para todos os seus filiados. Podendo ser vistos como um exército de intercessores, os irmãos estabeleciam a conexão necessária entre o crente e a Igreja e com Cristo, trazendo o conforto e a esperança necessários a uma morte em paz, acompanhada por padres e irmãos, afastando o fiel da temida solidão dos últimos momentos de vida.

Por sua vez, o capítulo 4, se constituiu da análise do padrão de distribuição do espaço mortuário em Porto Alegre com base na relação que os católicos estabeleciam com as irmandades as quais se filiavam ou apenas confiavam. Penso ser possível, a partir dessas conexões, detectar não apenas a extrema importância assumida pelas irmandades religiosas para efetivação dos enterramentos católicos, como também para revelarem-se os critérios espaciais em jogo, que reafirmam os princípios de diferenciação hierárquica daquela

sociedade. Neste cenário, a noção de urbanização estava configurada a partir das possibilidades oferecidas aos habitantes vivos de circularem entre a população de mortos.

Num segundo momento, o mesmo capítulo propõe-se analisar a relação existente entre a caridade, o sentimento de contrapartida das graças divinas e a noção de salvação da alma que sustentavam a doutrina católica e a linha mestra de ação das irmandades religiosas. Desta maneira, o capítulo quarto concentrou-se ainda mais sobre a distribuição espacial da morte, entretanto não apenas do espaço circunscrito aos terrenos dos templos católicos, mas também aos espaços do Além, configurado entre o Céu, o Inferno e o Purgatório.

O capítulo quinto – *“Irmandades e experiência no espaço urbano”* – a exemplo do capítulo 1, que se pretende introdutório, tem caráter conclusivo. A partir da constatação dos diversos papéis desempenhados pelas irmandades religiosas na cidade de Porto Alegre, tentei verificar agora a participação destas na composição, nas formas de utilização e representação do espaço urbano em Porto Alegre. Dando continuidade ao tema da prática dos enterramentos, entraram em jogo neste capítulo não apenas a construção das igrejas e os equipamentos urbanos a elas relacionados, como os sinos e os cemitérios intramuros, mas também, e, sobretudo, o processo de planejamento, construção e instalação do primeiro cemitério extramuros da capital gaúcha.

Sua concepção foi possível através da utilização de um conjunto variado de fontes primárias composto pela documentação do poder público, na forma de Relatórios, Decretos, Leis e Correspondências entre Presidentes da Província, vereadores, Provedores das irmandades e membros da hierarquia eclesiástica. Assim como também a documentação interna das irmandades religiosas, como Atas de reuniões, Compromissos e Regulamento do cemitério.

Foram, de maneira geral, formuladas três grandes perguntas para o presente estudo. A primeira delas, a respeito da atuação das irmandades religiosas em Porto Alegre, indaga: estas associações tiveram de fato importância na vida cotidiana dos fiéis, na época enfocada? Com o objetivo de respondê-la, serão esquadrihados detalhes da vida administrativa de duas delas, conforme já mencionado páginas atrás. A segunda interrogação que se fez é a seguinte: existiu, entre os católicos, confiança na eficiência das irmandades? Serão investigadas, para tal, a devoção e a submissão do crente aos preceitos da Santa Religião. Por fim, em decorrência das duas perguntas anteriores, foi elaborada a terceira e última indagação: como teria repercutido entre os católicos e entre as irmandades a transferência dos mortos? Sendo esta uma reforma inevitável para todas as sociedades

urbanas do período enfocado, o capítulo último responderá à questão, na medida em que será avaliada a junção histórica que existe entre as associações religiosas e o desenvolvimento das cidades brasileiras.

As fontes que me conduziram a essas ponderações são dispersas e reduzidas. Foi necessário buscar fragmentos e pistas em documentação inusitada, costurando aqui e acolá uma colcha que se fez de retalhos. Os arquivos porto-alegrenses muito pouco reservaram da documentação mais diretamente relativa às associações religiosas, como os Compromissos, os Livros de Entradas de Irmãos, ou os Livros de Receitas e Despesas. Restou-me traçar a trajetória destas por vias indiretas, através dos Testamentos, onde as irmandades eram enunciadas de passagem pelos testadores, e dos Registros de Óbitos, em que o pároco, por vezes, indicava os acompanhantes do féretro e o local de enterro do defunto.

Nas fontes de caráter não religioso, como aquelas emitidas do poder público, como as Atas da vereança, os Decretos, as Leis e as Correspondências, as irmandades também estavam lá, de forma sutil e quase imperceptível. De todas as associações existentes em Porto Alegre, apenas a irmandade da Misericórdia, administradora do Hospital de Caridade, conservou em seu Arquivo Histórico, vasto material de consulta, como os livros de Atas de reunião, todos os Relatórios de provedores e mordomos do cemitério extramuros, Registros de despesas e Regimentos internos diversos. Diversidade e quantidade documental que, infelizmente, não se faz presente para as demais confrarias. O desafio, no entanto, não foi paralisante, tornou-se antes um estímulo às minhas descobertas. Descobertas estas que convido agora o leitor a partilhar comigo.

Capítulo 1 – Os confrades diante do poder

1.1 O tratamento do tema no Brasil

Uma irmandade ou uma confraria religiosa¹⁰ pode, grosso modo, ser compreendida como uma união de oração e uma sociedade de socorro. Segundo Catherine Vincent, as atividades das confrarias medievais gravitavam em torno de três eixos básicos. O primeiro é o da piedade e da vida litúrgica: não havia confraria sem santo padroeiro e a celebração de uma missa regular ao menos uma vez por ano; depois vem em segundo lugar o da caridade, isto é, o socorro ao próximo, o auxílio mútuo espiritual e material que, sob formas mais ou menos desenvolvidas – a mais freqüente girando em torno dos funerais – se encontrava incluída no espírito fraternal; e em terceiro, a atividade ligada à sociabilidade¹¹. Na América portuguesa, pertencer a esta era, antes de tudo, participar a cada ano da festa em honra de seu santo padroeiro, com o maior desdobramento de pompa que os meios permitissem, e sentir-se seguro em relação à assistência material em tempos de incerteza e penúria. Era também (e sobretudo) receber auxílio na hora da doença e da morte, podendo deixar a cargo da associação a realização de um enterro *decente*¹².

Eram associações geralmente compostas por leigos, tendo cada qual suas assembléias, seus estatutos, seus funcionários e orçamento próprio. No Brasil, exerceram papel fundamental na formação de espaços de sociabilidade para a população em geral; propiciavam um círculo de relações pessoais, que servia para integrar os indivíduos entre si.

¹⁰ Apesar de essas associações possuírem mais ou menos as mesmas finalidades – a prática da caridade, a assistência social e a promoção do culto – o Direito Canônico fazia sutis distinções entre irmandade, confraria e Ordem Terceira. Estas últimas eram as preferidas das camadas sociais mais altas e ricas, pois gozavam de maiores privilégios e tinham como princípio a limpeza de sangue de seus membros. Subordinavam-se institucionalmente a uma ordem religiosa primeira (como a de São Francisco ou a do Carmo). Já entre irmandades e confrarias, a distinção era mínima, reduzindo-se, praticamente, ao privilégio que tinham as confrarias de usarem hábito talar, restando às irmandades apenas o uso da opa (espécie de sobrepeliz ajustável sobre a gola do paletó) ou balandrau (espécie de opa, com capuz e mangas). No entanto, esta distinção é mera formalidade. Na documentação pesquisada, os termos “confraria e irmandade” aparecem sem distinção alguma. Aqui nesta tese estes serão usados como se fossem sinônimos.

¹¹ VINCENT, Catherine. 1994. **Les confréries médiévales dans le royaume de France. XIII^e-XV^e siècle**. Paris, Albin Michel, p. 11.

¹² No universo católico setentista e oitocentista a morte decente era aquela em que havia, pelo menos, os seguintes elementos: a roupa com que o defunto seria amortalhado, uma sepultura onde seria inumado, os acompanhantes do cortejo e a quantidade de missas pela alma do finado para encaminhá-la ao Paraíso Celeste. Este assunto será mais detalhado nos terceiro e quarto capítulos desta tese.

No caso dos africanos e seus descendentes, as irmandades dos “homens pretos” serviram ainda como meio de recriação mítica da sua história e seu passado, tendo na vivência do catolicismo uma maneira de resgatá-los.

A maior parte dos conjuntos documentais utilizados para esta pesquisa pertence ao século XIX, mas será necessário em inúmeros momentos fazer-se referência ao século anterior, já que a religiosidade do Oitocentos ficou profundamente marcada pela herança que recebeu do período colonial. Período de um tipo particular de catolicismo cujas práticas de devoção caracterizavam-se, entre outros atributos, pelas missas pomposas, pelas procissões repletas de alegorias, por funerais magníficos e muitas festas de rua.

O tema irmandades religiosas já recebeu diversos tratamentos por parte de historiadores brasileiros com objetivos diferenciados. Mais recentemente, as citadas associações serviram de instrumento para observar-se o modo como se exercia o poder da Coroa e da Igreja sobre a sociedade, durante o período colonial (conforme propôs Sergio Chahon¹³), ou a relação de poder entre aquelas e o Estado Imperial (caminho perseguido por Anderson Machado de Oliveira¹⁴); serviram igualmente – e este é o enfoque que mais recebeu atenção – para elucidar-se sobre as formas de sociabilidade e solidariedade entre as camadas populares da sociedade, com base na vida religiosa, nos ritos fúnebres, nas festas de rua e nos arranjos étnicos (assim fizeram, entre outros, João José Reis, Vivien Ishaq, Liane Müller, Antonia Aparecida Quintão, J. Russel-Wood, Célia Maia Borges e Mariza de Carvalho Soares¹⁵).

As irmandades que reuniam os membros da elite colonial também foram alvos de estudos pormenorizados (como as pesquisas de J. Russel-Wood, Adalgisa Campos, William de Souza Martins e Socorro Martinez¹⁶). Entre estas produções duas obras

¹³ CHAHON, Sergio. 1996. **Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil. 1808-1822.** São Paulo, USP, Dissertação de Mestrado.

¹⁴ OLIVEIRA, Anderson José Machado. 1995. **Devoção e Caridade. Irmandades religiosas no Rio de Janeiro imperial. (1840-1889).** Niterói, UFF, Dissertação de Mestrado.

¹⁵ REIS, A morte é uma festa. Op. Cit.; ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. 1996. **Compromisso das Almas: irmandades leigas na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII.** Rio de Janeiro, PUC, Dissertação de Mestrado; MÜLLER, Liane. 1999. “As contas do meu rosário são balas de artilharia” – Irmandade, jornal e associações negras em Porto Alegre. 1889 -1920. Porto Alegre, PUCRS, Dissertação de Mestrado; QUINTÃO, Antonia Aparecida. 2002. **Lá vem o meu parente. As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII).** São Paulo, Annablume/ Fapesp; RUSSEL-WOOD, James. 1979. “Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: a study in collective behaviour.” *Hispanic American Historical Review*, 16:(1) e idem. 1970. “Aspectos da vida social das irmandades leigas da Bahia no século XVIII”. *Universitas*, n. 6-7; BORGES, Célia Maia. 2005. **Escravos e libertos nas irmandades do Rosário. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX.** Juiz de Fora, Editora da UFJF; SOARES, Mariza de C. 2001. **Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro. Século XVIII.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

¹⁶ RUSSEL-WOOD, James. 1981. **Fidalgos e filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755.** Brasília, UnB; CAMPOS, Adalgisa. 1994. **A terceira devoção do Setecentos: o culto a São Miguel e Almas.** São Paulo, USP, Tese de Doutorado; MARTINS, William de Souza. 2001. **Membros**

continuam sendo de extrema importância, constituindo-se ainda de consulta obrigatória: Julita Scarano e Caio César Boschi¹⁷, a primeira da década de setenta e a segunda escrita na de oitenta. Enfocando a Minas Gerais do Setecentos e realizando um estudo mais abrangente do que o de Scarano, Boschi preocupou-se em conceituar e esclarecer sobre a tipologia das inúmeras irmandades mineiras, em elucidar a contribuição destas à urbanização das cidades daquela região e situar as referidas associações no contexto religioso do Estado absolutista português, nos quadros da estratégia colonizadora e da atuação plena do Padroado Régio. A história das irmandades que Boschi procura recuperar é aquela que se localiza no centro das tensões sociais entre a Coroa, a Igreja e os leigos; as corporações religiosas para Boschi não podem ser dissociadas de sua face política, no sentido estrito do termo. Por seu turno, Scarano dá ênfase ao aspecto sócio-assistencial de uma entre tantas confrarias de negros no Brasil.

O que ambas as pesquisas dos autores aqui citados possuem de grande valor, e que se constituem de importante legado a outros estudiosos, é o fato de terem iniciado no Brasil uma linha de pesquisa que procura relacionar a história das associações religiosas e ordens terceiras com a própria história social da América portuguesa. Entretanto, se o fenômeno histórico da relação de interdependência entre as associações de caráter religioso e a formação da estrutura religiosa, social, cultural, política e econômica do Brasil Colonial e Imperial recebeu atenção de historiadores do centro e do nordeste do país – Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais, sobretudo – o mesmo não se pode dizer do Rio Grande do Sul.

O pesquisador da história do Rio Grande do Sul preocupado em focar as sensibilidades religiosas da gente sulina, em diferentes períodos históricos, pode lançar mão de incontáveis estudos mais gerais que servem de apoio e ponto de partida para compreensão do fenômeno no Brasil, no entanto, não encontra tal sortimento de estudos e investigação acerca do associativismo religioso para o extremo sul do Brasil¹⁸. Assim, ao

do corpo místico: ordens terceiras na cidade do Rio de Janeiro (c. 1700-1822). São Paulo, USP, Tese de Doutorado e MARTINEZ, Socorro Targino. 1979. **Ordens terceiras: ideologia e arquitetura.** Salvador, UFBA, Tese de Doutorado.

¹⁷ SCARANO, Julita. 1976. **Devoção e Escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino no século XVIII.** São Paulo, Nacional; BOSCHI, Caio César. 1983. **Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais.** São Paulo, Editora Ática.

¹⁸ Para Porto Alegre, além da já citada Dissertação de Liane Muller, têm-se somente: GRESELE, Otília. 1968. “A Irmandade dos negros de Porto Alegre. (Como se fazia a defesa e a promoção da classe em outros tempos)”. **Estudos Leopoldenses.** nº. 6. São Leopoldo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Leopoldo; GRESELE. 1967. **A Irmandade dos negros de Porto Alegre.** Monografia de conclusão do curso de História da Faculdade de Filosofia e Ciências e Letras de São Leopoldo, mimeo; KLIEMANN, Luíza. (s/d). **Da assistência à pesquisa: a trajetória de uma irmandade.** Porto Alegre:

mesmo tempo em que enfrenta certa solidão ao tratar do tema, vê-se diante de um estimulante desafio. As particularidades da vivência religiosa e leiga na Província do Rio Grande do Sul é assunto, por sua natureza, capaz de abarcar um sem número de pesquisas e estudos que ainda não se realizaram entre os historiadores sul-rio-grandenses. Dessa maneira, o catolicismo vivido e experienciado pelo rebanho de fiéis de tempos mais remotos têm ocupado um espaço secundário em nossa historiografia.

1.2 Irmandades religiosas na historiografia sul rio-grandense

Em 1933, o historiador gaúcho Jorge Salis Goulart afirmou em sua obra **A formação do Rio Grande do Sul** que:

“O destino geográfico, colocando o Rio Grande no extremo sul do Brasil, deu-lhe o árduo papel de ser o eterno vanguardeiro da nossa dignidade cívica. A guerra foi, desde o início, uma conseqüência natural da nossa própria existência. Encontrando meio propício a um surto admirável, o sentimento belicoso crescia tanto quanto diminuía o religioso. [...] O seu guia [dos rio-grandenses], o seu condutor, o seu “meneur” não era o padre, e sim o comandante, de quem copiavam os hábitos, a imponência marcial, o tom de voz altivo, a coragem até o sacrifício. O rio-grandense nunca imitou o padre, e sim o militar. Diante do prestígio deste último se extinguiu a precária ação do primeiro”¹⁹.

Décadas mais tarde, em 1998, a historiadora Eliane Lucia Colussi, em **A maçonaria gaúcha no século XIX**, dentro desta mesma linha de raciocínio, assegurou que:

“A pequena presença da instituição católica no Rio Grande do Sul, especialmente na primeira metade do século XIX, favoreceu, sobretudo entre a elite regional, a difusão de um pensamento anticlerical ou pouco simpático às causas e práticas religiosas. Por outro lado, o pensamento liberal conquistava adeptos e influência dentro dessa mesma elite, mais propensa aos argumentos da razão do que aos da religião”²⁰.

Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre (mimeo.) e CASTANHO, Mara Regina e NUNES, Mara Regina. 1980. “A Irmandade de N. S. do Rosário e S. Benedito”. In: FLORES, Moacyr (org.). **Cultura afro-brasileira**. Porto Alegre, EST-SLB.

¹⁹ GOULART, Jorge Salis. 1987 [primeira edição de 1933]. **A formação do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Martins Livreiro, pp. 54-56. A citação é um fragmento do capítulo “O sentimento religioso e a religião” (pp. 51-64).

²⁰ COLUSSI, Eliane Lucia. 1998. **A maçonaria gaúcha no século XIX**. Passo Fundo, EDIUPF, p. 370. O trecho está inserido no capítulo “A Igreja Católica no território gaúcho no século XIX” (pp. 370-416).

Os argumentos da autora tinham como sustentação tanto a proposição de Jorge Goulart, quanto à do também historiador Artur César Isaia que, em tese defendida em 1992, havia afirmado que no Rio Grande do Sul:

“Tanto a atividade da preia do gado quanto o caráter de região fronteira plasmaram um homem característico, portador de valores próprios e de uma forma de vida particular. A militarização da sociedade gaúcha salta aos olhos já no início da colonização. [...] A familiaridade com a vida militar por um lado e a rotina a que estava sujeito o homem rio-grandense por outro, tornavam-no pouco propenso a qualquer tipo de restrição normativa, capaz de influir sobre a “domesticação” de seus hábitos. Sendo assim, a religião ocupava um lugar não proeminente na vida do rio-grandense, que longe estava de seguir seus ensinamentos e acatar suas determinações”²¹.

Assim sucessivamente, por décadas (pode-se citar um sem número de obras com a mesma tônica), a população do Rio Grande do Sul foi retratada como pouco afeita aos ensinamentos religiosos e bastante arredia à civilização dos costumes. Observador arguto desta produção historiográfica, o sociólogo Ruben Oliven assinalou que grande parte da intelectualidade gaúcha tem considerado o Rio Grande do Sul como um Estado que mantém uma relação contraditória com o restante do país. Para o autor, chama a atenção a recorrência da evocação das peculiaridades do Estado e da sua fragilidade em relação às demais regiões brasileiras, naquilo que poderia ser visto como “*um Estado onde o regionalismo é constantemente reposto em situações históricas, econômicas e políticas novas*”²². Mesmo em conjunturas novas, ou em enfoques diversos, em que a roupagem dos discursos se moderniza, o substrato básico sobre o qual estes discursos repousam é, para R. Oliven, surpreendentemente semelhante.

No âmbito nas pesquisas rio-grandenses as perspectivas analíticas rumaram para uma marcante diferença em relação ao restante do pensamento brasileiro. No Rio Grande do Sul a ênfase nas peculiaridades regionais tem servido para demonstrar de que maneira a identidade gaúcha é, por excelência, uma negação da chamada identidade nacional. Muitos historiadores rio-grandenses dedicaram-se a representar o Estado como um território *não-brasileiro*, se comparados, por exemplo, os traços religiosos, a trajetória histórica ou o caráter pessoal do gaúcho com os demais habitantes do país. A construção social da identidade gaúcha está calcada, segundo Ruben Oliven, em cinco argumentos

²¹ ISAIA, Artur Cesar. 1992. **O cajado da ordem. Catolicismo e projeto político no Rio Grande do Sul: D. João Becker e o autoritarismo**. São Paulo, USP, Tese de Doutorado, pp. 33 e 37. A citação foi extraída do capítulo “O catolicismo e sua inserção na sociedade rio-grandense” (pp. 32-63).

²² OLIVEN, Ruben. 1992. **A parte e o todo. A diversidade cultural no Brasil-Nação**. Petrópolis, Vozes, p. 65.

básicos, que há décadas sustentam, nas mais diferentes produções literárias e bibliográficas, a idéia de que o Rio Grande do Sul é um Estado contraposto ao resto do país.

O primeiro destes argumentos refere-se ao *isolamento geográfico do Rio Grande do Sul*, que somado ao segundo argumento – o qual atribui aos gaúchos um processo histórico muito particular de *integração tardia* ao projeto político da América Portuguesa – serve como base de sustentação para o terceiro argumento, que situa a região sulina como uma *região marcadamente militarizada*, uma vez que, no contexto colonial, possuía uma função estratégica de ponto de apoio para a manutenção do governo luso no Prata. O quarto argumento sustenta a idéia de que o Rio Grande do Sul deve ser visto como *área de fronteira*, às margens do Brasil, e justamente por isso estaria numa situação um tanto nebulosa quanto a pertencer ao império português ou ao espanhol. Todas estas quatro argumentações terminam por explicar a construção social do gaúcho típico: *um personagem marcado pela bravura, espírito de aventura, inconstância e certa desobediência às regras sociais impostas*.²³

O curioso é que estes mesmos argumentos têm servido de base para um outro discurso: o de que nos territórios do Rio Grande do Sul pouco espaço havia, entre os séculos XVIII e XIX, para a devoção e a prática religiosas, sobretudo aquelas relacionadas ao catolicismo. Sob a perspectiva deste discurso, o rio-grandense teria sido um indivíduo muito pouco católico e religioso desde os tempos coloniais, diferentemente do que se passava em outras regiões brasileiras, como Minas Gerais, Rio de Janeiro, Bahia e região Nordeste, como um todo. Segundo esta linha de raciocínio, as irmandades religiosas teriam sido associações de pouca expressividade na sociedade gaúcha, esvaziadas de integrantes e com pequena influência tanto na manutenção dos templos, como para a estabilidade da liturgia católica.

As justificativas principais para tal afirmação giram em torno de argumentos que colocam a Igreja católica, desde o período colonial, como uma instituição que teria delegado um elevado grau de abandono ao Continente, por consequência da posição geográfica isolada que possuía o Rio Grande do Sul de seu centro de administração eclesiástica, o Rio de Janeiro²⁴. O que explicaria, então, as condições precárias de certas capelas e igrejas, bem como o pouco número de párocos para atender aos fiéis e a formação teológica incipiente daqueles.

²³ Sobre os elementos deste discurso, ver: OLIVEN. **A parte e o todo**. Op. cit., pp. 47-55.

²⁴ Para efeitos de esclarecimento: em 1745 a Diocese do Rio de Janeiro foi subdividida em cinco outras: Rio de Janeiro, São Paulo, Mariana e as Prelazias de Goiás e Mato Grosso. Para a jurisdição do Bispado de São Paulo passaram os territórios de São Paulo, Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande de São Pedro; em 1748, o território rio-grandense é reconduzido para a jurisdição do Bispado do Rio de Janeiro, situação que permaneceu até 1848, quando foi criada a Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul, com território desmembrado da do Rio de Janeiro.

Em segundo lugar, estaria o problema da grande distância em que a maioria dos fregueses habitava da sede da paróquia, e conseqüentemente dos templos, inviabilizando o seu deslocamento, o que levaria a supor que as missas, e demais cerimônias litúrgicas, ocorressem com relativa escassez ou esvaziadas de fiéis, pouco interessados aos mandamentos católicos. Por fim, em terceiro, está a justificativa que terminou por consolidar-se como um mito e, por isso, é a que mais se divulga: a de que o gaúcho, guerreiro histórico, transgressor e rebelde nato, seria mesmo pouco suscetível ao sentimento religioso e às regras católicas e, portanto, se constituiria precocemente num indivíduo anticlerical. Nesta porção sulina do território nacional se teriam antecipados os projetos radicais de transformação cultural dos movimentos acatólicos, que se tornaram bem mais sólidos no restante do Brasil apenas mais tarde, do final do século XIX e início do XX.

Ao criticar-se e questionar-se este discurso, entretanto, impõe-se, incontornável, uma realidade: a pouca presença da Igreja católica, como instituição, na cotidianidade da população setecentista não se constituiu numa peculiaridade do território rio-grandense. Ao contrário; a perspectiva comparativa permite demonstrar que desde o século XVII até o início do XIX, o desenvolvimento do catolicismo brasileiro se deveu muito mais aos empreendimentos dos fiéis leigos e menos às iniciativas das autoridades eclesiásticas, conforme já apontaram inúmeras pesquisas para Minas Gerais, São Paulo, Bahia e Rio de Janeiro²⁵. Esta situação sucede das ligações estabelecidas entre a Coroa portuguesa e a instituição eclesiástica, sob o regime do Padroado Régio, das quais tratarei adiante.

Além disso, a desobediência aos preceitos católicos não se restringe a uma atribuição especial da gente sulina, haja vista que corrigir os atos religiosos fazia parte de um secular empreendimento da Igreja para conseguir implantar plenamente, em todo o Brasil, as diretrizes tridentinas (elaboradas entre 1545-1563). Para melhor esclarecer, vale trazer à baila os números levantados por Guilherme Pereira das Neves, de que *“para um território imenso, muito desigualmente povoado por cerca de quatro milhões de habitantes, a estrutura*

²⁵ HOORNAERT, Eduardo. 1978. **Formação do catolicismo brasileiro (1550/1800)**. Petrópolis, Vozes; BOSCHI. **Os leigos e o poder**. Op. Cit.; CHAHON, Sergio. 2001. **Os convidados para a Ceia do Senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)**. São Paulo, USP, Tese de Doutorado; NEVES, Guilherme Pereira das. 1997. **E Receberá Mercê. A Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil. 1808-1828**. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional; BARROS, Roque S. de. “Vida Religiosa”. 1984. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). **História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Monárquico. Declínio e queda do Império**. Tomo II, 4^o vol., São Paulo, Bertrand Brasil, pp. 317-337.

eclesiástica resumia-se a sete bispados e duas prelaçias, com freqüência desprovidos de seus titulares por longas vacâncias em função das distâncias e da lentidão administrativa”.

Conforme as pesquisas do citado autor, o número total de paróquias nessas circunscrições, ainda em 1820, “*girava em torno de 600, o que representava uma média de seis mil almas por pároco, muito superior, na época, aos padrões europeus e até mesmo dos Estados Unidos*”. Ressalta ainda que, se desconsiderarmos o atípico esplendor dos templos barrocos restritos mais aos principais centros do litoral e de Minas Gerais, no restante do Brasil imperavam igrejas e templos com enormes carências, por efeito da falta de recursos para conservar as construções e prover os objetos indispensáveis ao culto²⁶.

Assim, contrariar algumas informações já consolidadas pela historiografia regional, questionar a caracterização do homem do sul como “um personagem marcado pela bravura”, “guerreiro”, “aventureiro”, “desobediente” ou “pouco católico” possibilita visualizar o quanto há nestas a construção de mitos. Mitos estes que poderiam ser enquadrados na mesma linha de outros já criticados por pesquisadores contemporâneos, como aquele que afirma ter sido a escravidão negra no Rio Grande do Sul mais branda que em outros Estados, ou que caracteriza o povo sulino como mais “politizado” que os demais brasileiros, ou ainda o que se construiu em torno da Revolução Farroupilha, retratando-a como uma epopéia da qual todos os gaúchos seriam herdeiros²⁷.

Inventada, paradoxalmente, pela própria Igreja Católica do século XIX, a fama de “pouca religiosidade” do gaúcho servia aos objetivos desta instituição para desvalorizar as práticas católicas que se realizavam sob a organização das irmandades religiosas, caracterizadas pelos ultramontanos – como procurarei mostrar adiante – de impuras, profanas e com resquícios de paganismo. Triunfou, a meu ver, a versão do Bispo Dom Feliciano, divulgada desde 1853, quando este fundou a Diocese de Porto Alegre. Sua estratégia de repetir exaustivamente a precariedade do catolicismo na Província em pastorais, em discursos e em sermões²⁸, terminou por dar nascimento a um símbolo, cuja a melhor perspectiva para explicá-lo é a proposta de B. Baczko para quem os “*mais estáveis dos*

²⁶ NEVES, Guilherme Pereira das. 2000. “Um mundo ainda *encantado*: religião e religiosidade na América portuguesa ao fim do período colonial”. In: **Oceanos**, Lisboa, pp. 114-130, pp. 117-119.

²⁷ Acerca da Revolução Farroupilha retratada como um acontecimento-chave entre os gaúchos e também na historiografia regional, ver: PESAVENTO, Sandra. 2003. “Fibra de gaúcho, *tchê!*”. In: **Nossa História**. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, ano 1, n. 2, dezembro, pp. 42-47.

²⁸ As estratégias de Dom Feliciano para divulgar as más condições do catolicismo na Província podem ser encontradas em: HASTENTEUFEL, Pe Zeno. 1987. **Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Livraria Editora Acadêmica.

símbolos estão ancorados em necessidades profundas e acabam por se tornar uma razão de existir e agir para indivíduos e para os grupos sociais”²⁹.

A função do símbolo, afirma este autor, não é apenas de instituir uma classificação, mas, sobretudo, também de introduzir valores, modelar comportamentos tanto individuais como coletivos, além de indicar as possibilidades de seu êxito. Assim, por este *prima*, os sistemas simbólicos, por meio do qual opera o imaginário social, possuem a potência unificadora que é assegurada pela fusão entre verdade e normatividade³⁰. Com os capítulos que seguem, tentarei, ao menos em parte, ir de encontro a esta força simbólica que consolidou como mito tanto a pouca religiosidade do gaúcho, como a inexpressividade das confrarias religiosas. Minha intenção é a de revelar que, a despeito de todas as adversidades, as irmandades religiosas porto-alegrenses cumpriram importante papel social e religioso nas mais variadas situações.

1.3 Entre o Real Padroado e as metas tridentinas

Sendo o alvo cronológico desta tese estendido tanto ao período colonial, como ao nascer do Império brasileiro, necessário torna-se analisar como se estabeleceu a relação das referidas irmandades religiosas com as instâncias superiores do poder temporal e eclesiástico, num e noutro momento histórico.

1.3.1 O poder temporal e as irmandades religiosas

O Padroado Real constituía-se na supremacia do poder régio sobre os assuntos religiosos. As ações, as crenças e a devoção de todos os fiéis eram assuntos circunscritos à vontade Real. Seguindo à risca uma tradição que se iniciara ao longo dos séculos XV e XVI os reis de Portugal, por meio da Ordem de Cristo, criada por D. Dinis no século XIV, tornaram-se os verdadeiros mentores e reguladores da vida religiosa em todas as suas possessões territoriais, tanto no Reino, como em suas colônias americanas e africanas. Essa Ordem religiosa de cavalaria, ao tempo de seu mestre e governador D. Henrique, teve importante papel nos descobrimentos ultramarinos do século XV, justamente porque esta foi incorporada ao poder régio. Com a “estatização” das Ordens militares, seus mestres,

²⁹ BACZKO, Bronislaw. 1985. “Imaginação Social”. In: **Anthropos-Homem. Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Vol. 5, pp. 296-332, p. 311.

³⁰ BACZKO. “Imaginação Social”. Op. Cit., p. 311.

antes dedicados à vida eclesiástica, passaram a uma vida mais secular, aproximando-se em estilo à nobreza.

Nesta mescla entre o poder temporal e o religioso, a incorporação das Ordens militares à coroa portuguesa dera início ao mais importante³¹ e principal órgão da administração lusa: a Mesa de Consciência e Ordens. Criado em 1532, o tribunal servia para que nele se tratassem, particularmente, as matérias que tocassem ao descargo da consciência do soberano³². Segundo Guilherme P. das Neves, a Mesa, caracterizada como uma típica instituição do Antigo Regime³³ português, preocupava-se em construir, com base em instruções detalhadas, uma burocracia amparada predominantemente em valores de honra e hierarquia³⁴. Seu organograma interno (trazido pelo autor à página 53 do citado livro) permite compreender não somente as atribuições e atividades deste tribunal, como também observar o sólido entrelaçamento entre os assuntos religiosos e seculares, que caracterizará fortemente todo o período de atuação do Padroado Régio nas possessões lusas. Dentro de sua organização, dividida entre 39 oficiais e 25 funcionários, a Mesa de Consciência e Ordens compunha-se, no século XVIII, de quatro células de poder, donde atuavam quatro secretarias dedicadas a despacharem assuntos relativos às Ordens de cavalaria medievais incorporadas à Coroa (a Ordem de Cristo, a Ordem de Santiago e a Ordem de Avis)³⁵.

Internamente, as reuniões da citada Mesa obedeciam a uma série de rituais pré-estabelecidos, que, conforme se verá mais adiante, as irmandades religiosas tomarão como espelho. Assim, alguns Compromissos de confrarias terão bastante semelhança com o Regimento de 1608 que regulamentava a ação daquele tribunal. Este estabelecia que em reuniões: *“o presidente se assentará na cabeceira da mesa, em um banco [de espaldar] forrado com couro, na largura da mesa, em uma almofada de veludo roxo, que nele para isto estará e nos dois bancos, que*

³¹ A valoração de *o mais importante órgão da administração lusa* está em HESPANHA. **História das Instituições**. Op. Cit., p. 357.

³² NEVES. **E Receberá Mercê**. Op. Cit., p.25.

³³ Conceito aqui utilizado para designar um estilo de vida característico das sociedades ocidentais situadas entre os séculos XVI e XVIII e que se pautavam por profundos contrastes entre os indivíduos, uma vez que se ignorava a idéia moderna de uma igualdade entre os homens e, no lugar da noção de direito, fundava-se na de *privilégio*, desigualmente distribuído no interior de uma sociedade concebida à imagem de um corpo com cabeça, tronco e membros, dotados de funções diferentes, que não podiam ser confundidas. Cf. NEVES, Guilherme Pereira das e VAINFAS, Ronaldo. “Antigo Regime”. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.) 2000. **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro, Editora Objetiva, p. 44.

³⁴ NEVES. **E Receberá mercê**. Op. Cit., p. 52.

³⁵ NEVES. **E Receberá mercê**. Op. Cit., p. 53.

estão ao longo da dita mesa, se assentará o deputado mais antigo, à mão direita do presidente; e o seguinte em antigüidade se assentará à mão esquerda; assim se assentarão por sua antigüidade.[...]”³⁶.

Será sempre na qualidade de *Grão-Mestres* de determinada Ordem que os soberanos portugueses assinarão seus Alvarás, Ordens Régias e outras Leis, assim como também recolherão os dízimos e diversos impostos³⁷. Em terras ultramarinas americanas, a Mesa deveria, antes de tudo, zelar de maneira geral pela organização religiosa do império, função que, nas palavras de Riolando Azzi, tornava possível defini-la como “*uma espécie de departamento religioso do Estado, ou em outros termos, como uma espécie de ministério do culto*”³⁸. Entre outros assuntos, a Mesa deveria posicionar-se, acerca de problemas relativos ao estabelecimento de paróquias, obras de caridade, capelas, hospitais, associações religiosas diversas, além do provimento de benefícios eclesiásticos junto a igrejas paroquiais e catedrais. Era a esta mesma instituição que as irmandades religiosas deveriam enviar suas súplicas, reclames e pedidos de aprovação de seus Compromissos. Uma irmandade só existiria de fato e de direito se seu Compromisso recebesse o consentimento do referido tribunal.

Naquilo que se relacionava diretamente aos objetivos principais da vida confrarial, o poder régio empenhava-se sobremaneira em controlar: a posse das irmandades sob o seu templo próprio ou ainda sob suas propriedades fundiárias, os enterramentos no interior das igrejas e capelas e, ainda, a forma como estas associações dispunham dos serviços do padre capelão em cultos litúrgicos e participação em festas religiosas³⁹. A aliança entre o Estado e a Igreja, assim configurada nas formas do Real Padroado, não se dava, entretanto, sem conflitos entre estas duas instâncias de poder. Sendo o sistema caracterizado pela supremacia do primeiro sobre a segunda, há exemplos que revelam formas bem concretas desta sobreposição de forças.

Julita Scarano traz à luz, em tais exemplos, o quanto estavam os membros do clero numa situação de subserviência em relação aos reis soberanos. As cômputas daqueles vinham dos impostos arrecadados por estes últimos. Todas as rendas espirituais advindas da cobrança de dízimos eclesiásticos pertenciam à Coroa, que as administrava conforme sua conveniência na construção de igrejas, compra de alfaías e sustento de clérigos⁴⁰. Tal prática já muito antiga e amparada em Bula Papal, chegou ao Brasil como uma regra regida

³⁶ NEVES. E **Receberá mercê**. Op. Cit., p. 44.

³⁷ SCARANO. **Devoção e Escravidão**. Op. Cit., p. 13.

³⁸ AZZI, Riolando. 1992. “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”. In: HOORNAERT. Eduardo. **História da Igreja no Brasil. Primeira Época**. Petrópolis, Vozes/ Paulinas, Tomo II/1 pp.154-242, p. 164.

³⁹ CHAHON. **Aos pés do altar e do trono**. Op. Cit., p. 249.

⁴⁰ SCARANO. **Devoção e Escravidão**. Op. Cit., p. 13.

pela tradição, embora também fosse percebida sob pontos de vista conflitantes: aos olhos dos soberanos a arrecadação dos dízimos constituía-se de um direito adquirido, enquanto a Santa Sé via nesta prática um privilégio concedido.

A propósito destes modos contraditórios de olhar a disposição do poder sobre os fiéis, o catolicismo português, sob a política do chamado governo ilustrado do século XVIII, se construiu todo ele visando dificultar e limitar a ação do clero⁴¹, sobretudo durante o governo de Marquês de Pombal. A década de 1760 em especial marcou um período de consolidação e ampliação da estratégia pombalina de fortalecimento do Estado português. Para tanto, entre as medidas que tomou, estavam a estruturação de um novo sistema de educação pública para substituir o dos jesuítas e a afirmação da autoridade nacional na administração religiosa e eclesiástica⁴². O combate à ordem jesuítica, aliás, foi uma das frentes das reformas empreendidas por Pombal naquilo que se costuma chamar de política regalista.

O regalismo, política reformista nos governos de D. José I e de D. Maria I, visava a afirmação dos direitos do Estado sobre os da Igreja e terminou acentuando ainda mais a já tradicional submissão dos membros do clero aos desígnios reais, existente no sistema do Padroado Régio. Para a operacionalização efetiva de tal política, Marquês de Pombal contava com a colaboração de eclesiásticos que aceitavam a supremacia do Estado, sem com isto, porém, derrubar o catolicismo. Tais colaboradores queriam a autoridade papal reduzida e uma maior autonomia para as Igrejas nacionais⁴³. Tratava-se, pois, de uma estratégia de desvencilhar a monarquia da influência religiosa estrangeira, a autoridade do Papa, e implantar uma razão de Estado efetivamente absolutista⁴⁴. Vale lembrar que tal política refletia um interesse comum entre os governantes católicos do século XVIII: o mesmo regalismo ibérico era conhecido em França como galicanismo, como febronismo na Alemanha e na Áustria como josefismo⁴⁵.

No que toca o Brasil colonial, é fato que esta combinação entre regalismo e Padroado Régio tornou extremamente limitadas as funções episcopais. Segundo João Fagundes Hauck, a missão dos integrantes do clero de reger a Igreja era quase nula diante da interferência do poder civil. A estes ficavam reservadas funções “menores” nos assuntos religiosos do império, como a manutenção da disciplina do clero e a obediência dos fiéis,

⁴¹ BOSCHI. **Os leigos e o poder**. Op. Cit., p. 46.

⁴² MAXWELL, Kenneth. 1997. **Marquês de Pombal, paradoxo do Iluminismo**. São Paulo, Paz e Terra, p. 96.

⁴³ MAXWELL. **Marquês de Pombal**. Op. Cit., p. 102.

⁴⁴ Cf. NEVES, Guilherme Pereira das. “Reformas Pombalinas”. In: VAINFAS. **Dicionário do Brasil Colonial**. Op. Cit., p. 502.

⁴⁵ MAXWELL. **Marquês de Pombal**. Op. Cit., p. 102.

escapando-lhes aquelas atribuições “maiores”, como a nomeação de párocos, controle das devoções e manifestações religiosas, construção de templos e fundação de associações e irmandades⁴⁶.

Em todo o período colonial, as irmandades estiveram subordinadas à jurisdição eclesiástica e temporal. Seus Compromissos deveriam ser aprovados tanto por uma como por outra autoridade. Até a vinda da Corte portuguesa para o Brasil, esses Compromissos eram enviados a Lisboa para receberem aprovação da Mesa de Consciência e Ordens. Com a transferência da família real foi transferido também o citado tribunal. Após a Independência, a Mesa foi mantida até 1828, a partir de quando os negócios eclesiásticos passaram a integrar o Ministério da Justiça e, em 1861, estes passaram para a alçada do Ministério dos Negócios do Império.

1.3.2 A reforma tridentina e as irmandades religiosas

Não sem menos importância, naquilo que diz respeito ao desenvolvimento do catolicismo luso na América, ao longo de todo o século XVIII, foi a reforma interna que a Igreja vinha empreendendo desde o século XVI, por meio das resoluções tomadas no Concílio de Trento (1548-1563). Este, apesar de reafirmar os dogmas já tradicionalmente estabelecidos, buscou definir novas estratégias de atuação da Igreja. A ofensiva tridentina focalizou-se – mais fortemente no século XVII – em valorizar a figura do sacerdote, reforçar a autoridade dos bispos e estabelecer estratégias mais eficazes de controle das ações dos crentes. Pelas determinações de Trento, cabia aos bispos a liderança do movimento de reforma da fé e dos costumes; no entanto, com as inúmeras limitações ao poder do episcopado, esta reforma foi parcialmente impedida de se realizar plenamente em Portugal e em suas posses territoriais.

Entretanto, apesar de encontrar-se numa circunstância de limitada ação, não foram totalmente ineficazes as estratégias da Igreja no sentido de “depurar” a religiosidade do rebanho de fiéis. Um bom exemplo da manifestação das intenções eclesiásticas de fazerem-se cumprir as decisões tridentinas foi a publicação, em 21 de julho de 1707, das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que se tornaram, segundo, Guilherme Pereira das Neves, a principal legislação eclesiástica da América Portuguesa no período colonial. Seu conteúdo – que tratava dos dogmas da fé, dos significados e da forma de administrar

⁴⁶ HAUCK, João Fagundes et al. 1985. **História da Igreja no Brasil. Segunda época. A Igreja no Brasil no século XIX.** Tomo II/2, Petrópolis, Vozes/ Paulinas, p. 81.

os sacramentos, da liturgia e da piedade, das obrigações do clero, construção de prédios religiosos, catequese, instruções sobre testamentos e legados pios, da condenação a delitos como heresia, feitiçaria, concubinato, entre outros – deixa evidente o esforço empreendido por seu autor, D. Sebastião Monteiro de Vide, para propagar as diretrizes tridentinas no ultramar⁴⁷.

A Igreja católica guardava planos bem concretos de controle sobre as irmandades. Enquanto a Metrópole não pretendia abrir mão do poder de decisão que exercia sobre toda a organização confrarial, a autoridade eclesiástica almejava que se criassem duas espécies de confrarias, umas eclesiásticas, submetidas mais de perto ao seu poder, e outras seculares, mais sujeitas à aprovação Régia⁴⁸. Tais planos, entretanto, não se concretizaram haja vista que, ao longo de todo o século XVIII até o início da República, as irmandades brasileiras jamais funcionaram independentes da Licença Real ou Imperial. O poder temporal exigia apenas que as organizações pias submetessem seus livros de Receitas e Despesas, assim, como também os de Entrada e Matrícula de irmãos e os de Inventários e Legados, aos Visitadores Eclesiásticos⁴⁹.

Foi, aliás, por meio das Visitas Pastorais que a Igreja pôde no século XVIII, identificar, mesmo que timidamente, os pretensos desvios na ortodoxia católica cometidos pelos fiéis. Essa estratégia encontrada pela Igreja ficava sob a responsabilidade dos bispos que enviavam seus representantes (os visitadores episcopais ou diocesanos) para os mais remotos confins do território colonial. Estes visitadores, segundo Fábio Kühn, perscrutavam as comunidades existentes e tentavam identificar práticas que pudessem ser consideradas heterodoxas pela Igreja. Apesar de não punirem os “crimes” que pudessem identificar, os delegados episcopais podiam, conforme fosse necessário, remeter para o Tribunal do Santo Ofício os casos que considerassem graves e que eram de alçada inquisitorial (como a feitiçaria, a bigamia ou a sodomia, entre outros). Assim, desta forma, as visitas pastorais podem ser caracterizadas como um instrumento preferencial do bispado que atuava no Brasil para a implementação das diretrizes emanadas pela reforma tridentina,

⁴⁷ Cf. NEVES, Guilherme Pereira das. “Constituições sinodais”. In: VAINFAS. **Dicionário do Brasil Colonial**. Op. Cit., p. 146.

⁴⁸ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor..., 5o. Arcebispo do dito Arcebispado e do Conselho de Sua Majestade. Propostas e aceitas em Sínodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707**. São Paulo, Typografia de Antônio Louzada Antunes, 1853. Livro 4º, tit. 60, § 867 e § 868, p. 304.

⁴⁹ SCARANO. **Devoção e Caridade**. Op. Cit., p. 19.

na medida em que os visitantes deveriam zelar pela ortodoxia religiosa e pelos “bons costumes”⁵⁰.

No que toca mais de perto o controle da vivência religiosa entre os fiéis leigos, a citada reforma católica objetivava uma ação pedagógica voltada a mitigar dos corações e mentes destes as práticas que aos olhos do poder eclesiástico fossem impuras ou marcadas pela superstição. A chamada “depuração” da fé e dos costumes está ligada às estratégias empreendidas pela Igreja pós-reforma para combater o chamado catolicismo não oficial, ou popular, originário de um passado que pode ser localizado, em termos cronológicos, na Idade Média ocidental. Este catolicismo, a que estou chamando de não oficial, constituía-se por aquelas práticas religiosas que, apesar das estratégias de controle, conseguiam fugir do poder da hierarquia eclesiástica e burlar a rigidez de seus dogmas.

A adoração aos santos estava entre aqueles cultos populares medievais contra a qual objetavam os reformadores desde o século XVI. O culto aos santos era considerado uma sobrevivência de práticas pagãs, por isso precisou sofrer adaptações à Reforma sob o risco de ser integralmente suprimido da liturgia católica (como o foi da protestante). Assim como as peças de milagres ou mistérios, os sermões populares, as festas religiosas realizadas nos dias santos e nas peregrinações foram tratadas, durante as Reformas, como condenáveis, também idolatria foi associada à superstição. O ponto crucial da “reforma da cultura popular”, parece ter sido, conforme afirmou Peter Burke, a separação entre o sagrado e o profano. Nas palavras do autor, “*a reforma da cultura popular era mais do que um episódio na longa guerra entre os devotos e os não-devotos, mas acompanhava uma importante alteração na mentalidade ou sensibilidade religiosa*”⁵¹.

Abro aqui um parêntese para explicar que o termo “popular” caracterizando as práticas culturais e religiosas não oficiais ficou consagrado em obras de autores como Peter Burke, Michel Vovelle, Carlo Ginzburg e Mikhail Bakhtin⁵². “Popular” para estes está mais para caracterizar a situação de transgressão dos limites do que propriamente colocar uma oposição entre cultura de massa e cultura de elite⁵³. Mais precisamente Peter Burke, ao

⁵⁰ KÜHN, Fábio. 1996. **O projeto reformador da diocese do Rio de Janeiro: as visitas pastorais no Rio Grande de São Pedro (1780-1815)**. Porto Alegre, UFRGS, Dissertação de Mestrado, p. 12.

⁵¹ BURKE, Peter. 1995. **Cultura Popular na Idade Moderna. Europa, 1500-1800**. São Paulo, Companhia das Letras, Op. Cit., p. 235.

⁵² BURKE. **Cultura Popular da Idade Moderna**. Op. Cit., VOVELLE, Michel. 1991. **Ideologia e Mentalidades**. São Paulo, Brasiliense; GINZBURG, Carlo. 1989. **O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo, Companhia das Letras; BAKHTIN, Mikhail. 1993. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais**. São Paulo/Brasília, Edunb/Hucitec.

⁵³ Com este mesmo objetivo, o historiador brasileiro Anderson José Machado de Oliveira opta por utilizar o termo “catolicismo tradicional” e desprezar o “catolicismo popular”. OLIVEIRA. **Devoção e Caridade**. Op. Cit., pp. 39-43.

defender-se das críticas ao seu **Cultura popular na Idade Moderna**, assinala que o conceito “popular” de que se utiliza define-se pela oposição não às elites, mas à cultura oficial, tal como o empregou Mikhail Bakhtin em **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**⁵⁴. Aplicado às questões de ordem religiosa o termo “popular” pode muito bem dar ênfase ao ataque dos reformadores à cultura profana ou mundana, indiscriminadamente, sem peso maior para determinada classe ou categoria da hierarquia social. Para tal caso, a noção de “apropriação cultural” de Roger Chartier⁵⁵ parece ser bem adequada por tornar claro que as práticas culturais, as crenças e as vivências religiosas extrapolam as fronteiras sociais e inviabilizam a dicotomia ‘religião das elites X religião das massas’. Se, conforme propõe Roger Chartier, os objetos culturais são na prática usados ou “apropriados” por diferentes grupos sociais, sejam nobres, clérigos, artesãos ou camponeses para suas próprias finalidades, então o objeto cultural em si perde importância e a ênfase passa a ser nos modos específicos pelos quais este objeto é apropriado, ou consumido no cotidiano, sofrendo constantemente produção, criação e novos significados.

Compartilho minha opção teórica tanto com o conceito de “popular” proposto por Peter Burke, como pelo de “apropriação” de Roger Chartier, uma vez que minha intenção ao usar o termo “catolicismo popular” é a de dar nome às práticas religiosas e leigas que se colocavam como transgressoras da religião oficial, mas que não eram, ao mesmo tempo, transformadoras radicais da ordem vigente. Havia, na convivência entre os reformadores e a população leiga, uma relação dúbia de concessão (por parte dos primeiros) e oposição sem rebeldia e enfrentamento (pelo lado da segunda). Com efeito, considerando a vivência leiga do catolicismo no Brasil – colonial ou imperial – seria arriscado, senão inadequado, traçar uma linha divisória entre a ‘elite’ e o ‘povo’ nas questões acerca das crenças e dos comportamentos diante da liturgia católica. Muitos autores, a começar por Gilberto Freyre, empenharam-se justamente em revelar esta convivência quase “harmônica” entre os diferentes segmentos sociais da população da América portuguesa, no que toca ao comparecimento às festas, à relação de intimidade com os santos e até na displicência para com as lições de catequese⁵⁶.

Ficou célebre, a esse respeito, a associação que estabeleceu o citado autor entre a operacionalização efetiva da colonização do território brasileiro pelos portugueses e a transgressão à ortodoxia católica. A relação direta e pessoal do crente com os santos de

⁵⁴ BURKE. **Cultura Popular da Idade Moderna**. Op. Cit., p. 17.

⁵⁵ CHARTIER, Roger. 1992. “Textos, impressões, Leitura”. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo, Martins Fontes, pp. 211-238, p. 233.

⁵⁶ FREYRE, Gilberto. 1992. **Casa-Grande e Senzala**. Rio de Janeiro, Record.

devoção era uma prática combatida frontalmente pelas diretrizes tridentinas, mas na América lusa constituía-se em um tipo de culto que superava em importância a doutrina e a prática sacramentais. Enquanto o catolicismo definido por Trento propunha uma religião mais subjetiva, livre das superstições pagãs, o catolicismo popular reportava-se a uma religiosidade mágica, onde os santos se constituíam de entidades com poderes próprios sobrenaturais e imanentes, capazes de curar doenças, efetivar relacionamentos amorosos ou trazer sorte e realizar milagres. Na interpretação de Gilberto Freyre, no Brasil:

“Os grandes santos nacionais tornaram-se aqueles a quem a imaginação do povo achou de atribuir milagrosa intervenção em aproximar os sexos, em fecundar as mulheres, em proteger a maternidade: Santo Antônio, São João, São Gonçalo do Amarante, São Pedro, o Menino Deus, Nossa Senhora do Ó, da Boa Morte, da Conceição, do Bom Sucesso, do Bom Parto.[...] Uma das primeiras festas meio populares, meio de igreja, de que nos falam as crônicas coloniais do Brasil é a de São João já com as fogueiras e as danças. Pois as funções desse popularíssimo santo são afrodisíacas; e ao seu culto se ligam até práticas e cantigas sensuais. É o santo casamenteiro por excelência⁵⁷. [...] Santo Antônio é um dos santos que mais encontramos associado às práticas de feitiçaria afrodisíaca no Brasil.⁵⁸”

A distinção entre magia e religião foi um dos caminhos perseguidos pelos reformadores tridentinos do século XVI. A depuração dos costumes teria de passar por uma reformulação de práticas comuns e já tradicionais no interior da própria Igreja católica que, durante toda a Idade Média, se utilizara da crença no sobrenatural como forma de controle sobre a vida terrena e como meio eficaz de demonstrar seu monopólio sobre a verdade. A Igreja, às vésperas da Reforma, aprovava tanto as preces oferecidas aos santos na busca pela cura, como incentivava o apelo às relíquias sagradas que se constituíam de fetiches milagrosos, tidos como dotados de poder de sarar enfermidades e proteger contra os perigos do mal⁵⁹.

Também a crença na eficácia miraculosa das imagens de santos teve de ser cuidadosamente repensada pelos reformadores, afinal, como asseverou Keith Thomas, “*a adoração aos santos fazia parte integrante da estrutura da sociedade medieval e se baseava em importantes considerações sociais*” – o santo padroeiro estava intimamente associado tanto à demarcação territorial das igrejas, como igualmente pela proteção especial que podia oferecer a diferentes ofícios. Os santos eram venerados corporativamente e o dia consagrado a estes

⁵⁷ FREYRE. **Casa-Grande e Senzala**. Op. Cit., p. 246.

⁵⁸ FREYRE. **Casa-Grande e Senzala**. Op. Cit., p. 247.

⁵⁹ THOMAS, Keith. 1991. **Religião e o declínio da magia. Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII**. São Paulo, Companhia da Letras, pp. 35-36.

tinha genuínas filiações profissionais: os pintores congregavam-se em torno de S. Lucas, os tecelões adoravam a S. Estevão, os moleiros estavam protegidos por S. Arnaldo⁶⁰, etc. A proteção dos santos tinha claramente, naquela sociedade, um efeito de aglutinação em torno de uma identificação. A popularidade destes se prolongou no tempo, sendo ainda hoje no Ocidente elemento importante para nomear-se escolas, universidades, circunscrição geográfica de freguesias, logradouros públicos.

E, naquilo que diz respeito mais de perto ao interesse desta tese, a hagiolatria se constituía de princípio fundador, aglutinador e de identificação (sobretudo étnica) de toda e qualquer confraria ou irmandade religiosa brasileira dos séculos XVIII e XIX. Tais superstições “pagãs”, em que os santos assumem, em determinadas circunstâncias, papel mais importante que a própria figura do sacerdote ou que a prática sacramental, apesar de não enquadrarem-se nos parâmetros tridentinos, não foram concebidas pela Igreja como uma oposição radical. Este catolicismo popular, regido por uma sólida e antiga tradição, acabou incorporando os significantes do catolicismo oficial e empreendeu-lhe novos significados. Assim, santos tradicionais no universo da sociedade medieval, como Santo Antônio, São José, Santa Bárbara ou São Benedito ganharam a companhia de novas devoções incentivadas pela Reforma, como o Sagrado Coração de Jesus, São Geraldo de Magella, Santo Afonso, Nossa Senhora Auxiliadora, Santa Teresa d’Ávila, entre outros surgidos na Europa Moderna⁶¹.

Neste processo de aculturação entre santos tradicionais e modernos, não se deve perder de vista que, quando há a eleição coletiva do santo padroeiro, o que determinados grupos buscam é, em verdade, o acesso ao sagrado, numa prática que remonta à época da circulação e da veneração das relíquias. A relíquia, para Alphonse Dupront, se constitui de um aspecto do antropofornismo cristão, em que se cultua o corpo do santo⁶². Situado num tempo remoto e com freqüência apagado pelo curso da história, não se pode com absoluta certeza precisar o sentido religioso da eleição coletiva do santo padroeiro.

A maior parte dos cultos a determinados santos são justificados por histórias com caráter mágico, ligados a descobertas ao acaso por pessoas simples e leigas. Uma estátua, ou um pequeno objeto, é miraculosamente encontrado num canto do solo, numa fonte de água cristalina, numa poça também cristalina, enfim. De imediato nem o padre,

⁶⁰ THOMAS. **Religião e o declínio da magia**. Op. Cit., pp. 36-37.

⁶¹ OLIVEIRA. **Devoção e caridade**. Op. Cit., p. 42.

⁶² DUPRONT, Alphonse. 1995. “A religião: antropologia religiosa”. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, pp.83-105, p. 94.

nem a Igreja intervêm na descoberta, que passa a ser uma constatação predominantemente leiga frente à instituição eclesiástica, mas que pertence, nas palavras de Alphonse Dupront, a “*um povo fiel que se dá a si mesmo, antes da disciplina eclesiástica, o objeto sacro de que tem necessidade*”⁶³.

A hagiolatria parte, portanto, em inúmeros casos desta expressão religiosa, e ao mesmo tempo mágica, vinda da população de leigos para a qual a Igreja adapta-se e, com freqüência, não impõe empecilhos. Um desses casos, por exemplo, é do surgimento entre os negros escravos do Brasil da popularidade ao culto à Nossa Senhora do Rosário. Historiadores brasileiros que se dedicam a estudar as irmandades não chegaram a um consenso sobre a escolha desta Santa como a padroeira principal das irmandades dos homens pretos e nem o porquê desta ter se tornado a preferida entre os demais santos da gente de cor, como São Domingos, São Benedito, Santo Elesbão ou Santa Efigênia.

José Ramos Tinhorão tem a sua hipótese. Para o autor, a popularidade da Virgem estaria na ligação que os africanos estabeleceram desta com o orixá Ifá, por meio do qual era possível consultar o destino dos homens atirando, soltas ou unidas, as nozes de uma palmeira chamada Okpê-lifá. Tais nozes tinham o aspecto de pequenas rosas e constituíam o chamado “rosário de Ifá”, o que explicaria desde já a origem do nome da devoção. Durante a Idade Média, explica também o autor, as contas dos rosários não eram constituídas por esferas regulares e polidas, mas por pequenas rosas esculpidas em madeiras; o que conferia a esta espécie de colar um aspecto tosco e irregular, típico das peças forjadas artesanalmente⁶⁴. Vindo da África ou da Europa Ocidental, o Rosário, na versão apresentada, tem, pois, origem popular e certo fundamento mágico e pagão.

Na versão da Igreja Católica, por sua vez, predominou a hipótese que toma o século XIII como o período em que a devoção e a prática da reza do rosário se originaram vinculadas à Ordem Dominicana⁶⁵. O culto à Santa teria sido criado por São Domingos de Gusmão um século antes, sendo restabelecido justamente na época em que os dominicanos enviaram seus primeiros missionários para a África, o que explicaria a sua introdução e posterior generalização entre os negros escravizados daquele continente⁶⁶.

Uma interpretação mais engajada desta versão atribui a popularidade do culto à Nossa Senhora entre escravos às guerras de cristãos contra hereges, durante as cruzadas do

⁶³ DUPRONT. “A religião: antropologia religiosa”. Op. Cit., p. 90.

⁶⁴ TINHORÃO, José Ramos. 1988. **Os negros em Portugal**. Lisboa, Editorial Caminho S/A, pp. 126-127.

⁶⁵ SANTIDRIÁN, Pedro e ASTRUGA, Maria del Carmen. 2004. **Dicionário dos Santos**. Aparecida, Editora Santuário, p.225.

⁶⁶ BASTIDE, Roger. 1971. **As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia da interpretação das civilizações**. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, V. 1, p. 163.

século XIII, sob o governo do Papa Inocêncio III. Entre inúmeras batalhas, uma especificamente, a vitória contra os albigenses, foi atribuída à Maria e seu rosário, uma vez que, durante a guerra, São Domingos, em oração aos pés da Santa, pedia pela vitória dos cristãos. Três séculos depois se confirmou o poder da Santa, na vitória sobre os turcos perto de Lepanto, na Grécia, quando mais de 20 mil escravos recobriram a liberdade. Após esta batalha, mais outras vitórias contra os turcos ainda foram atribuídas à Nossa Senhora do Rosário: a libertação de Viena (1683) e em Neusatz, no Danúbio (1716)⁶⁷. Para Antônia Aparecida Quintão, a associação entre libertação da escravidão, alforria e resgate com o culto à Nossa Senhora é a que melhor explica a sua grande popularidade entre os cativos⁶⁸.

Têm-se, em relação a outros santos, também a mesma origem duvidosa, várias hipóteses em aberto e um passado um tanto mítico, mágico e popular⁶⁹. A hagiolatria, ou a escolha coletiva para a devoção a um santo, é componente tão fundamental e constituinte da natureza de povos ou grupos que se torna impossível separá-lo do caráter e da visão de mundo destes. O orago é um símbolo sagrado e, como tal, funciona para, conforme afirma Clifford Geertz, “*sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem*”⁷⁰. Assim, em decorrência desta natureza constitutiva que o santo eleito possui para um grupo ou uma nação, pela sua força simbólica enquanto representante dos seus anseios e necessidades, a hierarquia eclesiástica manteve, no caso brasileiro, um controle relativamente frouxo sobre esta eleição, incentivando-a mesmo, na medida em que se prestava inclusive para difundir o cristianismo entre os leigos.

Por esta razão, pode-se perceber que a vida confrarial usufruiu de certa liberdade de escolha no santo protetor. O número de irmandades que acumulavam não apenas um, mas dois ou três santos para prestar suas honrosas homenagens, foi relativamente alto em todo o Brasil. Entre os homens de cor ao nome da Santa do Rosário era comum ver-se o ajuntamento de outros santos, como foi o caso na cidade de Porto Alegre, em que a irmandade do Rosário teve Compromisso aprovado sob a invocação também de São Benedito e São Domingos, a exemplo da do Rio de Janeiro.

⁶⁷ VAN DER POL, Francisco. 1981. **O rosário dos homens pretos. Edição comemorativa do Centenário da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí**, MG. Belo Horizonte, Imprensa Oficial, pp. 61-61. Apud. QUINTÃO. **Lá vem o meu parente**. Op. Cit., p. 78.

⁶⁸ QUINTÃO. **Lá vem o meu parente**. Op. Cit., p. 79.

⁶⁹ Anderson Oliveira e Luis Mott chegam a conclusões semelhantes sobre Santa Efigênia e Santo Elesbão. A este respeito ver: OLIVEIRA. **Devoção e Caridade**. Op. Cit., pp.129-137; MOTT, Luis. 1993. **Rosa Egípcica. Uma santa africana no Brasil**. Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil, pp. 242-243.

⁷⁰ GEERTZ, Clifford. 1989. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan, pp. 103-104.

Nas irmandades dos homens livres o mesmo ocorria, como no caso das irmandades dedicadas ao Santíssimo Sacramento que sempre tinham como santo protetor o padroeiro da cidade. Em Porto Alegre, esta irmandade nomeava-se irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre; em Viamão, seu nome era irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora da Conceição de Viamão. Outros exemplos ainda poderiam ser citados Brasil a fora, para confrarias de etnias diversas: irmandade da Divina Pastora e São Gonçalo, na cidade de Sergipe d'El Rei, Bispado da Bahia; irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Assunção, da vila de Vitória, Bispado do Rio de Janeiro; irmandade de Nossa Senhora das Dores e Santa Maria Madalena, do Arraial da Cachoeira do Campo, Bispado de Minas Gerais; irmandade de São Crispim e São Crispiniano, na cidade do Rio de Janeiro; irmandade São José e Almas, no Rio de Janeiro; irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia em várias cidades do Brasil⁷¹, etc.

Assim, apesar de o culto aos santos não enquadrar-se perfeitamente aos intentos tridentinos de purificação dos atos religiosos e das tentativas de separar religião e magia, a Igreja fez vista grossa a esses arranjos por demais populares e pouco oficiais. No entanto, esta mesma expressão de certa independência e autonomia religiosa adquiridas pelas irmandades serão alvos da reforma da fé. Os reformadores voltaram para as irmandades religiosas um controle sobre outras formas de expressão vindas destas associações que não se enquadravam perfeitamente nas novas diretrizes. Entre tais manifestações estavam a posse de templo próprio, a ostentação nas festas e música ruidosa nas procissões e, principalmente, a autonomia que os confrades guardavam em relação à hierarquia eclesiástica. Autonomia esta – vale reforçar – sempre sustentada e protegida pelo sistema do Padroado Real.

1.3.3 A Romanização da Igreja brasileira

No que diz respeito à relação entre o poder real e as autoridades eclesiásticas, é fato que a independência política de 1822 pouco modificou a hegemonia e o controle que o Estado mantinha sobre a Igreja. O Padroado régio manteve-se quase inalterado desde os tempos coloniais até a proclamação República, em 1889. Entretanto, após a Independência, o nascente Estado imperial termina por reconhecer a importância do catolicismo e da

⁷¹ Os exemplos citados foram extraídos de CHAHON. **Aos pés do altar e do trono**. Op. Cit., Anexo 1, pp. 272-289.

Igreja como uma melhor estratégia de consolidar a hegemonia da Coroa sobre a totalidade dos súditos e fiéis. Para efeitos de concretização dessa hegemonia D. Pedro I exigia da Santa Sé que o Padroado Régio fosse legitimado da figura do imperador do Brasil. Em 1827, por meio da *Bula Praeclara Portuallie*, os imperadores brasileiros adquirem o privilégio do Padroado e passam a exercer, confirmando e dando continuidade à tradição colonial, um intenso controle sobre a Igreja⁷².

A perspectiva do Império brasileiro sobre a sua relação com o poder eclesiástico foi sempre marcadamente regalista, ou seja, de manter a Igreja numa situação de subserviência. Mesmo apoiando os projetos tridentinos de reformulação dos costumes e da devoção dos fiéis, assim como também a necessidade de melhor formação do clero, para o Estado imperial a última palavra, acerca dos assuntos religiosos, deveria ser do Soberano. Entretanto, diferentemente do que ocorreu no período colonial, a hierarquia eclesiástica dos Primeiro e Segundo Reinados mostrou-se mais atuante e inconformada com a sua subjugação ao poder temporal. Segundo Anderson Oliveira, o projeto regalista do Estado imperial caracterizou-se por duas fases. A primeira, no percurso do Primeiro Reinado e da Regência, constituiu-se de regalista e liberal. Nesta fase, os liberais, influenciados por idéias européias, defendiam um catolicismo de cunho nacionalista e não romanizado, e, para tal, promoveram atitudes agressivas em relação à Santa Fé, “*considerando-a como um Estado estrangeiro e inimigo.*” A segunda fase, estendida do início da Maioridade até o fim do Segundo Reinado, foi de afastamento do liberalismo radical e de aproximação de um regalismo mais conservador, que apoiava a reforma da Igreja conduzida por bispos dedicados em transformar tanto o clero quanto os atos religiosos dos fiéis⁷³.

A consolidação da reforma católica só se efetivou mais concretamente, entretanto, por volta da década de 1840, quando se deflagrou o chamado movimento da “Reforma Católica” ou “Romanização” e com este surgiram novas formas de reordenação do sistema de união entre a Igreja e o Estado⁷⁴. A atitude dos membros da Igreja contra o regalismo ficou conhecida como “ultramontanismo”. O movimento surgiu na Europa, no século XIX, associado ao movimento de Restauração e possuía como base fundamental tanto uma perspectiva tridentina, quanto romanizante para o poder e para a autoridade do episcopado. Segundo João Fagundes Hauck, a reforma da Igreja católica brasileira se deu a

⁷² OLIVEIRA. **Devoção e caridade**. Op. Cit., pp. 31-32.

⁷³ OLIVEIRA. **Devoção e caridade**. Op. Cit., pp. 32-33.

⁷⁴ AZZI, Riolando. 1977. **O Episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular**. Petrópolis, Vozes, p.11.

longo prazo, já que, os reformadores reconheciam a necessidade de modificar hábitos arraigados.

Passando pelo bispo de Olinda, Azeredo Coutinho (em atividade entre 1798-1802) que fundou o seminário de Olinda, celebrizado pela formação de líderes eclesiásticos das futuras revoluções, chegando aos bispos do Pará, da Bahia e do Maranhão (período que se estende de 1819 a 1842) a reforma católica visava: formação de um clero ilustrado e santo e instrução religiosa do povo pela catequese. Para o citado autor, a reforma, sobretudo dos membros da hierarquia eclesiástica, passou a ser o foco central da Igreja e para isso era preciso fundar ou restabelecer seminários, mesmo que tais iniciativas pudessem provocar conflitos com o poder civil, que considerava o assunto de sua exclusiva competência⁷⁵.

Os relatórios anuais expedidos pelos Presidentes de Província, ao longo do século XIX, deixam à mostra esta submissão dos assuntos do culto religioso à alçada do poder civil. Afinal, o século XIX é o século marcado pelos relatos escritos, é o tempo dos censos, das estatísticas, dos relatórios de Presidentes de Províncias, dos engenheiros, dos fiscais, dos sanitaristas, etc. As repartições públicas ficam lotadas de papéis por essa época. Era da natureza da nova arte, ou a ciência da administração, produzir um grande número de estudos, análises e relatórios. Nestes últimos, os chefes de Província recorrem aos detalhes para dar conta do enorme leque de assuntos que lhes cabiam: desde cemitérios e dados estatísticos de pessoas sepultadas, o atendimento nos hospitais e casas de caridade, os dados quantitativos sobre órfãos e enfermos, mapas necrológicos da população urbana, segundo a idade, o sexo e a condição social dos falecidos, a construção e os melhoramentos das cidades, a instrução pública, a condição material das igrejas e, é claro, o “progresso” do culto público.

Este conjunto documental – precioso no que fornece sobre as representações sociais para o exercício do poder na época – revela não apenas a subordinação de inúmeros temas além dos assuntos religiosos aos desígnios do Estado, como também a perfeita sintonia dos projetos reformadores tanto da Igreja como dos Monarcas, estes últimos sendo representados nas instâncias regionais pelos Presidentes das Províncias. Neste sentido é que em um destes relatórios para o Rio Grande do Sul, feito pelo Presidente João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu, lê-se na seção intitulada “*Culto público*”:

⁷⁵ HAUCK. **História da Igreja no Brasil. Segunda época.** Op. Cit., p. 83.

“Para que o sentimento religioso que, aliás, existe no coração de todos os homens, possa ser alimentado e desenvolvido pelo culto externo, segundo a Religião do Estado, é preciso que o Sacerdote seja formado segundo sua alta missão e os templos apropriados à majestade do culto. Infelizmente porém é doloroso confessar: faltam-nos esses dois elementos; a maior parte das nossas igrejas acham-se em mísero estado e raros são hoje os Sacerdotes dignos desse nome. Para a reconstrução desses dois elementos cumpre o Legislador Brasileiro empenhar os maiores esforços, porque deles dependerá em grande parte o destino da geração que nos sucede. Quando no relatório do ano passado tive a honra de informar-vos do ingresso do nosso virtuoso Prelado na Igreja deste Bispado, disse-vos também que para perpetuar a lembrança de sua elevação ao Episcopado Sua Excelência Reverendíssima projetava fundar um Seminário para nele disciplinar a jovem milícia com quem deseja guardar a Igreja de São Pedro. A realização dessa idéia é o maior serviço que se possa fazer à Igreja rio-grandense”.⁷⁶

O Prelado a que alude o Presidente Sinimbu era Dom Feliciano, que recebeu nomeação para fundar a Diocese de Porto Alegre em 1852 e foi sagrado Bispo no ano seguinte, tomando posse desta em 3 de julho deste mesmo ano de 1853. Dom Feliciano foi um típico representante de uma nova era. Suas diretrizes terão plena harmonia com os projetos de reforma dos costumes católicos pretendida pela Igreja e, como tal, além de divulgar seus planos de transformação, pinta um quadro negativo das condições religiosas anteriores à sua sagração como Bispo. Da mesma maneira como se empenha para mostrar às autoridades da necessidade da fundação de um seminário para a formação do clero, também passa a propagar, com sucesso, tanto a precariedade material das igrejas sulinas, como a falta de obediência dos fiéis aos preceitos católicos.

Assim, antigas práticas de devoção católica, sobretudo aquelas organizadas pelas irmandades católicas em suas procissões ou festas em homenagens aos santos, serão pouco a pouco, após o período de vigência do governo eclesiástico de Dom Feliciano, tratadas como imorais e tributárias de um paganismo que deveria ser “depurado”. A partir de sua posse, em 1853, todos os posteriores relatórios dos Presidentes da Província do século XIX serão insistentes na questão da necessidade de reformarem-se as igrejas ou de construir-se novas matrizes, melhor equipadas, e da premente necessidade da formação religiosa do novo clero, este sim o único propagador autorizado dos dogmas católicos, e não os confrades leigos.

⁷⁶ 1854. Relatório do Presidente da Província João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu à Assembléia Legislativa Provincial, p. 10. AHPAMV.

Valendo-se de um princípio básico de propaganda e *marketing*⁷⁷, segundo o qual uma mentira dita muitas vezes pode até se tornar verdade, os planos de Dom Feliciano para implantar as metas tridentinas e ultramontanas na Província renderam-lhe bons frutos. A sua versão sobre o estado precário dos templos católicos e sobre a pouca dedicação religiosa do povo sul rio-grandense, em período anterior ao seu episcopado, foi a que permaneceu no tempo, inclusive entre os historiadores regionais.

Segundo Pe. Zeno Hastenteufel, coube ao novo bispo uma tarefa essencialmente organizativa: “*instalação do Bispado, criação de novas paróquias, fixação de seus limites, reorganização das Comarcas Eclesiásticas, fundação de cemitérios e, especialmente, a preocupação em conseguir um clero novo, nascido na Província*” cujas motivações espirituais deveriam basear-se nas determinações do Concílio de Trento, “*unido ao Bispo e à Igreja de Roma*”⁷⁸. O Bispo assumiu com 71 anos e seu episcopado durou apenas cinco anos (de 1853 a 1858, quando faleceu). Enquanto Dom Feliciano deu o arranque inicial para civilizar os costumes religiosos na Província, concentrando seu foco na construção de um seminário para instruir o clero, seu sucessor, Dom Sebastião Dias Laranjeiras (1861-1888), outro conhecido reformador ultramontano, empenhou-se profundamente em reformar os atos religiosos na Província, focalizando, sobretudo, as associações religiosas de leigos.

Entretanto, também seu antecessor, Dom Feliciano, na sua *Primeira Carta Pastoral*, publicada em 2 de julho de 1853, já evidencia a preocupação com a moralidade dos costumes e da necessidade da instrução que deveria ser dada aos moços e crianças, por parte de párocos bem formados:

⁷⁷ Segundo Guilherme Pereira das Neves, a ofensiva tridentina do século XVII recorreu a uma importante novidade do período: a noção de pedagogia: “*Quer dizer, a possibilidade de introduzir idéias e valores na consciência de um outro, formando-o de acordo com certo projeto, e da qual veio a depender a sociedade contemporânea das ideologias e do marketing. Noção que nasceu no ambiente das Igrejas protestante e católica das Reformas; que encontrou nos jesuítas, com seus colégios, os primeiros mestres; e que foi utilizada, sobretudo, para eliminar certos traços culturais que casavam mal com essa espiritualidade depurada*”. NEVES. “Um mundo ainda encantado...”. Op. Cit., p. 115.

⁷⁸ HASTENTEUFEL. **Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul**. Op. Cit., p. 27.

“A felicidade de um povo depende da moralidade dos costumes. Ora, nada pode contribuir tanto para esta moralidade como a sólida instrução e a prudente direção que se dá à mocidade; pois é esta direção um preservativo contra as inclinações viciosas. [...] O primeiro alvo dos desvelos pastorais é a salvação das almas. [...] A salvação das almas, eis o fim do Pároco, eis a sua negociação, eis o seu lucro. [...] A instituição de um Seminário, em conformidade ao preceito do Concílio Tridentino é um dos objetos mais caros de nossas diligências e de nossos cuidados. [...] Passe o Pároco uma vida edificante, terá a amizade e confiança do povo, pela aplicação de seu ministério, e poderá chamá-lo por seu exemplo a um proceder decoroso e cristão”⁷⁹.

O primeiro seminário episcopal de Porto Alegre ficou pronto em 1855. Era ainda um seminário provisório alocado na própria residência do Bispo, mas que contava já, desde a sua abertura, com 18 seminaristas sendo formados com base em um Decreto Tridentino que recomendava a formação teológica a partir das “*cadeiras de Teologia Moral e Teologia Dogmática e Retórica*”⁸⁰. O Seminário definitivo foi construído somente entre os anos de 1865 e 1888, durante o episcopado de Dom Sebastião Dias Laranjeira⁸¹. Localizava-se em terrenos que até 1850 serviram como cemitério da capital, nas proximidades do que se costumava chamar-se de *adro* da Matriz.

Certamente a conveniência em ter o seminário próximo à igreja foi um dos fatores que pesaram para a escolha deste como o local mais apropriado. Entretanto, a força simbólica de tal decisão não deve ser desprezada. O novo projeto deixava definitivamente para trás, e com risco inclusive de perder-se da memória da comunidade, a antiga tradição da cidade colonial de enterrarem-se os mortos próximos aos templos, ou até mesmo no interior destes. Num ato que em certa medida assemelha-se ao de passar uma borracha num risco mal traçado, num borrão que se deseja apagar, a edificação do Seminário sobre os ossos dos antepassados, sejam nobres ou não, livres ou escravos, evidencia o rompimento que a Igreja Católica planejava com o passado. Um passado indesejável que, aos olhos do clero reformador, estava repleto de heresia e de elementos pagãos e profanos.

Um jornal diário de Porto Alegre do século XIX, *A Reforma*, de conteúdo declaradamente liberal e anti-clerical chama a atenção de seus leitores para a construção do novo Seminário em terrenos sepulcrais. Embora os motivos do diário fossem o de provocar a Igreja e propagar juízos negativos acerca de seus membros, vale reproduzir o

⁷⁹ 1853. **I Carta Pastoral**. Livro de Registros, pp. 37-38. AHCPA. Apud. HASTENTEUFEL. **Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul**. Op. Cit., pp. 158-159 e 266.

⁸⁰ HASTENTEUFEL. **Dom Feliciano...** Op. Cit., p. 281.

⁸¹ FRANCO. Sérgio da Costa. 1992. **Porto Alegre, guia histórico**. Porto Alegre, Editora da Universidade, p. 387.

pequeno trecho da matéria, por ser este uma tradução exata desta irremediável quebra com o passado que a população leiga pressente e até se coloca como inconformada. Diz a crônica sob o irônico título de *Profanação*:

“Pessoas que nos merecem inteira fé, informam-nos que nos terrenos junto ao seminário em construção encontram-se ossos humanos, que servem de divertimento aos rapazes que vão por ali vagar! Os nossos informantes viram não só caveiras e outros ossos, como o divertimento a que nos referimos. Só o Senhor Bispo que ali vai às tardes inspecionar suas obras, só os padres que o acompanham não têm olhos para verem aquela profanação! Levante-se o edifício do seminário, que importa os ossos humanos que lhe servem de alicerce e que junto a ele branqueiam? Os olhos dos clérigos não os vêem: a luz que os esclarece concentra-se em outros interesses que dizem respeito à igreja. Se se tratasse de algum negócio jesuítico, de alguma questão ultramontana, de algum rendimento da secretaria do Bispo, os olhos clericais estariam abertos. Mas, ossos humanos, os padres não vêem! Que profanação!”⁸²

Foi exatamente o continuador da obra de Dom Feliciano, Dom Sebastião Dias Laranjeiras, que atacará de frente os costumes religiosos dos fiéis. Enquanto o primeiro Bispo assume a questão da reforma sob um aspecto mais estrutural e toma a si a tarefa de dar o impulso inicial para a consolidação das demarcações físicas das Comarcas, das reformas construtivas dos templos católicos e da disciplina do clero, o segundo detém seu olhar menos para a infra-estrutura e mais para questões particulares, ligadas à correção do comportamento dos fiéis. Já encontramos em uma das primeiras Cartas Pastorais do segundo Bispo do Rio Grande o conselho que este dá às famílias porto-alegrenses para que levassem suas crianças às aulas de catecismo que seriam inauguradas na cidade:

“Nós vos Exortamos, portanto, amados filhos, a terdes em muita consideração o que acabamos de expender. Com suma consolação de Nossa alma, vos anunciamos que se acha estabelecido aos sábados nas igrejas matrizes de Nossa Senhora do Rosário e das Dores desta capital, o ensino do Catecismo, em que, a par da doutrina cristã, se explicarão todos os deveres do homem para com Deus, para consigo mesmo e para com a sociedade, de modo adaptado às tenras inteligências dos meninos; e estão encarregados desta santa obra dois dignos e distintos Sacerdotes, que desempenharão otimamente tão piedosa tarefa. Enviais, pois, para lá os vossos filhos, por bem vosso e deles, e assim vos desencarregareis de uma responsabilidade que pesa sobre vós e obtereis para vós e eles as bênçãos de Deus”⁸³.

⁸² 2/7/1869. A Reforma. Porto Alegre, MCSHJC.

⁸³ Carta Pastoral de 16-2-1863. Apud. BAREA, D. José. 2004. **História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário**. [original escrito entre 1932-1941]. Porto Alegre, EST Edições, p. 204.

De maneira geral, em todo o território brasileiro, foi exatamente a partir da segunda metade do século XIX que bispos e demais integrantes da hierarquia eclesiástica irão ser muito mais enfáticos em condenar as atitudes dos crentes em festas de santos, no interior das igrejas e no percurso das procissões religiosas. E, neste mesmo sentido, irão lançar seus intentos reformadores e civilizadores em direção àquilo que as irmandades eram mais fortes: sua homenagem aos santos, suas manifestações exteriores de culto e sua iniciativa espontânea e independente das instruções eclesiásticas.

Em Porto Alegre, o ultramontano Dom Sebastião utilizava-se de duas estratégias oportunistas para controlar de perto os fiéis: aproximava-se dos integrantes das irmandades como um colaborador amigo e, ao mesmo tempo, passava-lhes lições de bom comportamento, por meio de um jornal eclesiástico que circulava na cidade, o *Estrela do Sul*. Segundo Dom José Barea (evidentemente um admirador do trabalho de Dom Sebastião), “o grande Bispo assistia a quase todas as festas do Rosário e gozou sempre no seio da irmandade da mais profunda estima e veneração, embora mandasse, com necessária energia, corrigir alguns abusos, como fez na própria festa em que lhe foi prestada homenagem, proibindo que a imagem da Padroeira fosse conduzida à porta do festeiro, por ocasião da procissão”. E continua: “A bondade paternal com que sempre tratou os irmãos do Rosário e a proteção que dispensou à corporação, fazendo-a agregar à Arquiconfraria de Santa Maria Supra Minerva e conferindo-lhe o título de Venerável e Episcopal Arquiconfraria⁸⁴, cativaram-lhe o amor e o reconhecimento de todos⁸⁵.”

O acontecimento narrado por Barea se deu em setembro de 1861, dois meses após a posse de Dom Sebastião. Sua informação tem por base a ata escrita por João Capistrano, relator da comissão encarregada de convidar, em nome da irmandade do Rosário, o Bispo para assistir a festa da Padroeira, quando este teria dito que, com muito gosto, “declarava-se Protetor da irmandade de Nossa Senhora do Rosário”⁸⁶. Se, por um lado Dom Sebastião mantinha uma atitude de amizade e cumplicidade com a vida administrativa das confrarias, por outro exigia-lhes que se enquadrassem aos novos princípios da disciplina cristã, arrancando, a partir da raiz, o que estas tinham de mais original e autêntico, sua autonomia sobre as festas e disposições nas demais cerimônias religiosas.

Prova disto é a Portaria expedida pelo Bispo em 7 de abril de 1866 a fim de regular “*certos atos religiosos*” na Província (ver Anexo 1, ao final deste capítulo). Publicada no

⁸⁴ A arquiconfraria resultava da vinculação entre uma associação mais antiga e outra mais recente. Sendo a mais recente subordinada a mais tradicional na qualidade de “presidência”. Modelo que faz lembrar a organização das Ordens Terceiras. Segundo Sérgio Chahon, este hibridismo entre irmandade e ordem terceira era visto com bons olhos pelo poder régio. CHAHON. **Aos pés do altar e do trono**. Op. Cit., p. 35.

⁸⁵ BAREA. **História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário**. Op. Cit., p. 203.

⁸⁶ BAREA. **História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário**. Op. Cit., p. 203.

jornal *Estrela do Sul* e enviada em cópia às irmandades do Santíssimo Sacramento, à Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora das Dores, Espírito Santo, Bom Fim, São Benedito, Conceição, Santa Cecília, São Miguel e Almas, Santo Antônio, Rosário e Santa Bárbara a Portaria continha as intenções do Bispo em “depurar” as manifestações das irmandades religiosas, limitando a ação destas nas procissões, diante da população, e nos cultos, diante dos sacerdotes.

Conforme o documento, a disposição 1ª. da Portaria de Dom Sebastião já, de início, se constitui de um perfeito corte cirúrgico na autonomia dos confrades nas celebrações no interior dos templos: elas deveriam ocorrer, de ora em diante, apenas durante o dia e acompanhadas por membros da hierarquia eclesiástica. Os acólitos pertencem à quarta das ordens menores e, nas missas, acendem os círios, além de preparar e oferecer o vinho e a água. Os círios, ou os ciriais, eram lanternas com velas, levadas ao lado da cruz alçada pelos acólitos. Assim, seguindo esta disposição, as missas ocorreriam conforme as diretrizes tridentinas, editadas nas *Constituições Primeiras*. O título 4º. do Livro Segundo das citadas leis canônicas, proibia que os sacerdotes dissessem missas fora das horas devidas, “*as quais, conforme o costume universal da Igreja*”, eram restritas “*desde que rompa a alva até o meio dia*”⁸⁷.

Desde o século XVIII a Igreja Católica, por meio das Cartas Pastorais emitidas por Bispos aos párocos, tentava abolir o arraigado costume entre os fiéis da América portuguesa dos ajuntamentos noturnos dentro dos templos. Em uma destas pastorais, o Bispo Dom Castelo Branco do Rio de Janeiro, já emitia o seu julgamento sobre os cultos realizados à noite:

“Nós mesmos convencidos pela própria experiência, que de ordinário os ajuntamentos noturnos dentro dos templos, onde concorrem pessoas de todos os sexos, e qualidades, longe de cooperarem para darem maior Honra e Glória a Deus, servem antes para multiplicar escândalos, e profanar o Santuário, como sucede na celebração do Santo Sacrifício da Missa antes da Aurora”⁸⁸.

Neste mesmo sentido, a Pastoral de Dom Antônio José de Abreu, do bispado de São Paulo já havia prescrito em 1768, que:

⁸⁷ VIDE. **Constituições...** Op. Cit., Livro 2º, tit. 4, § 336, p. 137.

⁸⁸ Pastoral de 03.06.1800. Livro de Pastorais e Editais, fls. 142-142v. Apud. KUHN. **O projeto reformador da diocese do Rio de Janeiro: as visitas pastorais no Rio Grande de São Pedro (1780-1815)**. Porto Alegre, UFRGS, Dissertação de Mestrado, p. 115.

“Não posso deixar de louvar a devoção que há nesta freguesia de se cantar todas as noites o Santo Terço da igreja matriz, porém não me atrevo a aprovar a assistência de homens e mulheres em semelhante tempo pela irreverência e ofensas a Deus que dali podem resultar e por essa causa, sempre a Igreja proibiu e os sagrados cânones reprovam os atos noturnos, ainda que sejam de piedade e devoção”⁸⁹.

Enquanto as Cartas Pastorais do século XVIII continham um testemunho dos Bispos e serviam para que estes emitissem seus pareceres, ao mesmo tempo em que eram instrumento que lhes permitia divulgar aos fiéis e aos párocos o que lhes desagradava acerca da devoção, a Portaria do século XIX possuía um caráter fortemente normatizador e regulamentador dos atos dos crentes. A Portaria serve mesmo como documento de ato administrativo de autoridade pública e trás, além das instruções, também as punições para os casos de desobediência às recomendações ou leis estabelecidas.

O documento emitido por Dom Sebastião às irmandades porto-alegrenses em 1866 já poderia contar com maior colaboração do Estado para o cumprimento de suas prescrições, uma vez que, durante o Segundo Reinado, o Estado imperial foi, segundo Francisco José Silva Gomes, progressivamente dissociando o liberalismo do regalismo e tornando-se mais conservador. Iniciava-se um período em que o regalismo era utilizado pelo Monarca para escolher bispos conservadores, anti-liberais e ultramontanos. Ambos, Estado e Igreja, concorriam em conjunto para a manutenção da ordem estabelecida, apesar dos conflitos existentes⁹⁰.

Nesta direção, foi ficando cada vez mais distante no tempo a independência que as associações de leigos mantinham com o poder temporal e espiritual e crescia fortemente a ingerência destas autoridades nos assuntos mais cotidianos da vida associativa. Assim é que a disposição 2^a. da Portaria de 1866, de Dom Sebastião, determinava a obrigatoriedade de os confrades consultarem os párocos antes de realizarem os atos religiosos mais comuns, como as novenas. Aqueles mais grandiosos, as procissões, seriam tomadas pela presença marcante dos Sacerdotes em suas vestes mais pomposas, usadas apenas em celebrações solenes, conforme mandava a disposição 3^a. da citada Portaria. Em franca concorrência com as irmandades religiosas, no que tange ao apelo visual destes

⁸⁹ cf. PRIORE, Mary del. “Deus dá licença ao Diabo: a contravenção nas festas religiosas e igrejas paulistas no século XVIII”. In: VAINFAS, Ronald (org.). 1986. **História e Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal, pp. 97-98. Apud. KUHN. **O projeto reformador da diocese do Rio de Janeiro**. Op. Cit., p. 115.

⁹⁰ GOMES, Francisco José Silva. 1998. “De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República”. In: MARTINS, Ismênia de Lima, IOKOI, Zilda & SÁ, Rodrigo Patto de. **História e Cidadania: XIX Simpósio Nacional de História**. São Paulo, Anpuh, V. 2, pp. 315-326, p. 318.

cortejos, a Igreja atacava de frente os confrades, em sua distinção, seus caprichos e suas vaidades.

O uso das vestes sacerdotais era uma das estratégias tridentinas para transmitir ao rebanho de fiéis a impressão de um clero sábio, virtuoso e apostólico. O hábito clerical como sinal de consagração servia também para modificar a imagem do padre secularizado e casado, pouco distinto do leigo, que era comum ver-se no Brasil, desde o período colonial até meados do século XIX⁹¹. Assim, ao vestirem suas mais luxuosas e edificantes insígnias, os Sacerdotes sinalizavam ao povo a quem havia passado o comando das procissões: todos de “alva”, batina branca que veste até os calcanhares, distinguiam-se na hierarquia eclesiástica, a partir dos detalhes.

Pata tal, a “dalmática”, túnica de mangas longas sobre a alva, era o paramento típico apenas dos Diáconos e Subdiáconos, enquanto a “samarra”, batina mais leve e simples, e a “sobrepeliz” – veste geralmente rendada sobre a batina – deveriam ser usadas somente por clérigos da terceira ou quarta ordens sacras, como os párocos e acólitos. Estes últimos deveriam portar as “navetas” e os do clero superior levavam os “turíbulos”, vasos em que se guardavam os incensos. A *incensação*, rito específico próprio das cerimônias mais solenes, simboliza, na opinião de Sérgio Chahon, as orações da Igreja que sobem aos Céus como a fumaça do incenso⁹². Assim, composta desta forma, a disposição 3^a. da Portaria que regulamentava os atos religiosos não está ali por acaso. Numa sociedade em que, devido à cultura monárquica, as vestes, os símbolos, as túnicas, as capas, as fitas até os mínimos ornamentos têm um significado emblemático que é interpretado e entendido por todos, a preocupação de Dom Sebastião justificava-se plenamente.

Por seu turno, as irmandades religiosas não deixavam por menos nas procissões. Originadas e consolidadas num tempo em que os aspectos visíveis nas cerimônias pias tinham a mesma importância que o ato espiritual em si, tais associações atribuíam às procissões e festas de santos uma necessidade imperiosa do espetáculo. Entre os recursos visuais de que dispunham os confrades, tanto para expressarem-se quanto para envolver os assistentes, estava aquele que diz respeito ao traje mais adequado a estas pias ocasiões. As opas, como eram chamadas tais vestimentas, também se dividiam em categorias e por cores, a exemplo das vestes sacerdotais. Assim, têm-se além das opas, isto é, capas desprovidas de mangas, com aberturas para os braços, igualmente os “balandraus”, espécies de opas com capuz e mangas mais largas, ou ainda, as “capas” ou “murças”, que eram utilizadas sobrepostas às opas. Neste universo, as cores também cumpriam sua

⁹¹ HAUCK. **História da Igreja no Brasil. Segunda época.** Op. Cit., p. 83.

⁹² CHAHON. **Os convidados para a Ceia do Senhor.** Op. Cit., p. 214.

função como portadora de significação ritual específica. Cada irmandade se distinguia pela cor de suas opas, ou ainda pela combinação entre opas, capas e murças.

Seguindo, portanto, a tradição, os irmãos do Rosário vestiam-se de “*hábito branco com mangas fechadas, capa de lã e capuz forrado de branco*”. Entre os detalhes, igualmente importantes acerca da simbologia que emanavam, estavam “*uma fita de nobreza azul claro de largura de 3 dedos, pendente do pescoço com uma medalha de prata dourada tendo esculpida a efígie da Virgem Santíssima do Rosário entregando o rosário a S. Domingos; sapatos pretos com fivela e meias brancas; um escapulário branco; faixa preta com borlas, rosário com quinze mistérios.*”⁹³ Os irmãos da São Miguel e Almas vestiam suas opas roxas “*em todas as segundas-feiras*” por ocasião das missas “*por proteção dos irmãos vivos e defuntos*”⁹⁴, enquanto os da irmandade do Santíssimo Sacramento vestiam-se com “*opas de durante carmesim*”⁹⁵, ou seja, um tecido vermelho, lustroso como cetim. Misturando o preto com o azul, os confrades da Misericórdia, em préstitos fúnebres daqueles que não fossem irmãos, mandavam à frente um homem da Casa com “*sua capa azul, à maneira de balandrai*”, acompanhado de homens “*com suas vestes pretas*”; seguidos por “*um irmão nobre com sua vara preta, em traje comum, com um Capelão da Casa, com sobrepeleiz.*”⁹⁶

A preocupação, portanto, de Dom Sebastião para o ano de 1866, ao regular as vestes dos Sacerdotes que se apresentariam em procissão diante da população, não era outra senão a de igualar-se, ou até mesmo de sobrepor-se, às irmandades religiosas, seus adornos inconfundíveis e o respeito que alcançavam entre os fiéis. É plausível que a intenção fosse mesmo a de sobrepor-se em importância àquelas associações, já que o citado Prelado também procurou atingi-las frontalmente ao tentar quebrar um antigo costume: o **princípio da precedência**. Assim as disposições 6^a, 7^a. e 8^a. tratam de regular a disposição espacial que ocupariam as irmandades nas procissões e atos pios, para que não houvesse “*grande espaço de uma para outra*” (disposição 8^a.) e para que todos seguissem “*em ordem uns após os outros*” (disposição 7^a.).

⁹³ **1887. Compromisso da Venerável Episcopal Arquiconfraria de Nossa Senhora do Rosário em Porto Alegre.** In: Lei Provincial. Coleção das Leis e Resoluções da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Typographia do Rio-Grandense, p. 116; 144 e 145. SFRS (BGOF).

⁹⁴ **1775 - Compromisso da irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas, ereta na Paroquial Igreja de Nossa Senhora Madre de Deus da Vila de Porto Alegre do Continente do Rio Grande.** Capítulo 16 - “Das obrigações da irmandade”, parágrafo 3º. ISMA. Sou muito grata ao historiador Mauro Dillmann Tavares, que gentilmente cedeu-me uma cópia deste documento. O citado pesquisador, que em breve irá defender a sua dissertação de Mestrado sobre as irmandades em Porto Alegre, foi de extrema generosidade ao permitir que esta fonte fosse citada primeiro aqui nesta Tese.

⁹⁵ **1820-1823 - Livros de Receita e Despesa da irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** Folhas 1 a 10. AHCPA.

⁹⁶ **1827 – Compromisso da Misericórdia de Lisboa.** Capítulo 35, “Do modo com que se hão de fazer os enterramentos”. Este compromisso foi adotado pela Santa Casa de Porto Alegre até o ano de 1857. AHSCM.

O princípio da precedência, muito antigo tanto no Reino como na América portuguesa, remonta ao século XVII e consistia em um privilégio disputadíssimo entre as irmandades. Quanto mais perto do ícone principal da procissão, maior a importância na sociedade. Assim, se o motivo primeiro do cortejo fosse o Corpo de Deus, quanto maior a proximidade dos participantes do Santíssimo Sacramento mais alta a sua posição social; se o préstito homenageava um santo, os que se posicionavam mais próximo deste, ou que segurassem a vara do pódio sob o qual encontrava-se a imagem, eram reconhecidamente os mais privilegiados. Segundo Beatriz Catão Cruz Santos, que estudou a festa de *Corpus Christi* na América portuguesa setecentista, “*eram comuns tanto no Reino como na América os conflitos de precedência, especialmente na real festa do Corpo de Deus. E pegar nas varas do pódio sob o qual se expunha o Santíssimo constituía um privilégio.*”⁹⁷

Nesta pia festividade em particular, salienta a citada autora, a importância dos assistentes na ordem do cortejo podia ser medida de várias formas: quanto mais próximo um dos diversos corpos participantes se posicionasse em relação à hóstia consagrada, maior era a sua importância na sociedade, tanto quanto segurar as varas do pódio que carregava a divina partícula⁹⁸. Nas procissões em que houvesse a participação de todas as associações religiosas de leigos (confrarias, Ordens Terceiras e irmandades), como a oficial e litúrgica de *Corpus Christi*, cada uma delas ocupava seu lugar bem definido de acordo com o **direito de precedência**, que se observa de trás para frente e, segundo o qual a que tem maior precedência desfila por último, junto ao sacerdote que preside a procissão, sob o pódio. O direito de precedência, parece-me, se definia de acordo com os seguintes critérios: a) dignidade canônica, pela qual as Ordens Terceiras tinham precedência absoluta; b) pertença racial, pela qual as irmandades de brancos precediam às de negros; c) tempo de existência, pela qual as mais antigas tinham precedência sobre as mais recentes.

Não apenas o princípio da precedência era já uma antiga e consolidada tradição, como igualmente os conflitos que o acompanhavam. Ao editar a Portaria em 1866, Dom Sebastião intencionava, não somente pôr fim ao citado costume, mas, mais particularmente, às disputas e rivalidades que este gerava. Desta maneira, aboliu-se justamente o que havia de mais representativo na simbologia da Sociedade de Corte⁹⁹. Ao requerer que os atos pios se fizessem “*com toda a ordem*”, evitando-se “*a confusão e gritaria que,*

⁹⁷ SANTOS, Beatriz Catão Cruz. 2005. **O Corpo de Deus na América. A festa de Corpus Christi nas cidades da América portuguesa – século XVIII**. São Paulo, Annablume, p. 102. Sobre o mesmo tema ver também CHAHON. **Aos pés do altar e do trono**. Op. Cit., pp. 151-155, onde o autor disserta sobre a ordem em que as irmandades deveriam sair às ruas em cortejos.

⁹⁸ SANTOS. **O Corpo de Deus na América**. Op. Cit., p. 110

⁹⁹ Para estudo específico sobre a sociedade fundada nas noções de honra, prestígio e privilégio ver: ELIAS, Norbert. 1986. **A Sociedade de Corte**. Lisboa, Editorial Estampa.

infelizmente, acontece algumas vezes” (disposição 9^a), o Bispo contribuiu para tirar a vida de tais procissões. Retirou dos confrades a principal motivação de seus empenhos.

Seguindo as irmandades, elas próprias, uma estrutura interna baseada nas mesmas distinções hierárquicas de poder e prestígio idealizados na sociedade do Antigo Regime, a distribuição dos lugares nos cortejos pios não seguia outro critério que não fosse o de demarcar, aos olhos do público assistente, uma posição social específica em relação às demais congêneres, como também exibir o grau de poder interno dos irmãos dirigentes. A partir da segunda metade do século XIX foram ficando cada vez mais perdidos no tempo episódios de rivalidade relacionados ao princípio de precedência entre as irmandades durante as procissões. Tais como este, narrado pelo cronista porto-alegrense Antônio Coruja, para o ano de 1824. O motivo da procissão era a homenagem a Nossa Senhora da Conceição e o estopim da disputa foi a discordância acerca do privilégio da precedência, conforme nos relata o escritor:

“A província do Rio Grande, país clássico do heroísmo, não teve só heróis de espada; também teve de tocha e vara. Era no dia 8 de dezembro do ano de 1824 mais ou menos, e se festejava a Senhora da Conceição. O capitão-mor João Tomaz de Menezes era o provedor ou juiz da irmandade do Santíssimo, onde só se admitiam irmãos brancos; e da Conceição, composta quase toda de gente parda, era juiz o capitão João de Deus, pintor, também pardo.

Na procissão tinha de ir o andor de Nossa Senhora da Conceição dentro das alas do Santíssimo, como de costume. Estes aceitavam a imagem em suas alas, mas não os irmãos que a carregavam por não serem brancos; e aqueles não queriam entregar a imagem a quem não fosse irmão dela.

À saída da procissão, entra não entra, pega não pega, leva não leva, armou-se rusga, e houve rolo; brigaram os juizes a vara e vara e os irmãos a tocha e tocha; houve sarrabulho e contusões, em que o capitão-mor fraturou uma perna; o vigário geral Soledade, que já estava com o pátio fora da porta, resolveu por si a questão dando meia volta à esquerda, recolhendo-se com o pátio para a igreja. Esta briga dos carolas chegou a ir a juízo; mas afinal ficaram todos em paz.¹⁰⁰”

Tais conflitos, aos quais o cronista descreve com tom de zombaria, eram na realidade tratados como episódios muito sérios geradores, inclusive, de inquéritos envolvendo a Câmara, o pároco da localidade e, muitas vezes, a intervenção do Monarca. A quebra do costume consistia em *desobediência* e, como tal, deveria ser tratada e resolvida. Para o episódio acima relatado, as irmandades litigantes recorreram ao Provisor e Vigário Geral da Província, Antônio Vieira da Soledade, que, em 1826 resolveu a questão fazendo-se respeitar o “*Uso e Costume*”. O problema envolvia dois pontos diferentes a serem

¹⁰⁰ CORUJA, Antônio Alves Pereira (1806-1889) Reedição de 1983. **Antigualhas. Reminiscências de Porto Alegre**. Porto Alegre, Erus, p. 37.

solucionados: primeiro, o lugar em que deveria ir a imagem de Nossa Senhora da Conceição e, segundo, a posição que poderia postar-se o Juiz desta irmandade. Enquanto a irmandade da Conceição alegava que, segundo o *Uso antigo*, o seu Juiz deveria presidir o Andor, os irmãos da irmandade do Santíssimo contestavam, afirmando que, ao contrário, indo o Juiz da Conceição entre as alas da Santíssimo este estaria ferindo o *Uso e Costume*.

Usufruindo de todo o poder que lhes conferiam as leis canônicas¹⁰¹, o Vigário Soledade deu solução ao caso, recorrendo à tradição. Assim, decidiu: os irmãos da Conceição, no dia de homenagem ao seu orago, tinham o direito à precedência, portanto poderiam carregar a imagem da Santa entre as alas dos irmãos da Santíssimo e colocarem-se como os últimos na procissão, atrás de todas as outras imagens de santos que houvesse. Gozando deste mesmo direito, o juiz da irmandade da Conceição poderia ir atrás de todos os irmãos, porém não poderia segurar a Vara do pálido entre os irmãos da irmandade do Santíssimo Sacramento, uma vez que entre estes a “pegada” (nome que se dava a esta tradição) era por direito do Juiz da irmandade do Santíssimo. Conforme a resolução do Vigário:

¹⁰¹ Pelo parágrafo 494, do Título XV, Livro Segundo das **Constituições Primeiras**: “todas as controvérsias que nas procissões sucedem sobre as procedências [...] o nosso Provisor, ou Vigário Geral nesta cidade, e nas mais vilas, e lugares, o Vigário da vara, ou da Paróquia, informando-se com toda a brevidade das razões de cada uma das partes litigiosas, ordene o que lhe parecer justiça, para o que lhe damos todo o poder, e jurisdição, que por direito nos é concedida.” VIDE. **Constituições Primeiras**. Op. Cit., p. 193.

“Faço saber que, tendo-me requerido a irmandade do Santíssimo Sacramento [...] acerca da Contestação que houve entre esta e a de Nossa Senhora da Conceição, a respeito do lugar em que deveria ir tanto a imagem da Senhora da Conceição como o Juiz desta irmandade no Ato da Procissão Pública, que nesse dia faz celebrar a respectiva irmandade, que aliás alega em seu requerimento (que me foi apresentado) que o seu Juiz por **Uso antigo** estava na posse de presidir ao Andor da Imagem do seu Orago entre as alas da irmandade do Smo. Sacramento; à qual posse é negada pela irmandade suplicante, alegando alteração no **Uso e Costume**. [...] E concluindo de todo abuso que tem havido em **presidir** o Juiz da irmandade da Conceição ao Andor em que é conduzida a Imagem da Senhora, como se fosse Juiz da Senhora e não da irmandade e ceder indiretamente a presidência da irmandade a outro qualquer irmão, como se fosse de seu arbítrio o poder de delegar a **precedência** do Juiz, sendo presente, ou como se atrás do Andor se possa dizer que preside, como deve, à sua irmandade, principalmente caminhando a Imagem entre as alas doutra irmandade, o que deu ocasião às contestações presentes: para pôr termo a elas [...] hei por bem determinar que, de hoje em diante, o Juiz da irmandade de Nossa Senhora da Conceição na Procissão que sua irmandade fizer celebrar [...] cobrirá a irmandade de que é Juiz e a **precederá**, sendo o primeiro na ala direita atrás de todos os irmãos, e o Andor das outras Imagens, caminhando atrás de todos, segundo o **Uso e Costume**, podendo ser conduzido entre as alas da irmandade do Santíssimo Sacramento, carregado pelos irmãos de sua respectiva irmandade da Conceição, o que não defrauda os direitos da irmandade do Santíssimo Sacramento, por não ir entre as suas alas outro Juiz com vara, o que por esta Portaria fica inibido para sempre em tais atos”¹⁰². (grifos meus)

Se, em 1826, o Vigário tomou suas decisões tendo por princípio o direito à precedência, dando inclusive favorecimento aos pardos da Conceição, em detrimento de uma irmandade de brancos, como o era a do Santíssimo Sacramento, já não podemos constatar o mesmo acerca do Bispo Dom Sebastião. Sua Portaria de 1866 buscava ordenar as procissões com base em outros princípios, mais ajustados aos objetivos ultramontanos e romanizantes da Igreja brasileira, de subordinar os leigos à autoridade eclesiástica, o que, por conseqüência, resultou no incentivo a novas formas de devoção – mais contidas e bem menos exteriorizadas; sem conflitos abertos e sem disputas nas ruas. Consolidou-se, assim, aquilo que Guilherme Pereira das Neves caracterizou como uma “*religião mais sombria e opressiva*”, que condenava veementemente, “*como resquícios do paganismo, os excessos e as transgressões freqüentes, que caracterizavam a maioria das manifestações do culto*”¹⁰³.

O controle da postura, dos gestos, do vestuário, da expressão do rosto, enfim, de todo o comportamento exterior dos irmãos em procissão, de que se ocupa a Portaria, exprime as intenções eclesiásticas de aquietar o corpo do crente em sua totalidade, em seu íntimo também. A Igreja Católica buscava, então, empregar o que considerava ser o

¹⁰² Apud. BAREA. **História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário**. Op. Cit., p. 127.

¹⁰³ NEVES. “Um mundo ainda *encantado*...” . Op. Cit., p.115.

“verdadeiro catolicismo”, aquele em que o indivíduo busca a autoconsciência da sua fé e da sua devoção. Opondo-se à “barbárie” e à “incivilidade” nos cortejos públicos, a Igreja pretendia resgatar o sentido de unidade e de universalidade que o próprio conceito de “civilização” encerra em si mesmo. Assim, o decoro exterior do corpo deriva de um espírito bem composto; as atitudes incivilizadas, ao contrário, podem conduzir à fragmentação indesejada pela instituição eclesiástica¹⁰⁴.

Seguindo esta linha de raciocínio, as demais disposições da Portaria de 1866 (sobretudo as 10^a., 11^a., 13^a., 14^a. e 16^a.) dão a exata medida do quão o comando dos cortejos pios passaram para a mão das autoridades eclesiásticas, na figura dos Sacerdotes, párocos ou acólitos. É, pois, para subtrair a autonomia que as irmandades guardavam em relação a essas autoridades que a Igreja volta seus esforços. Autonomia esta sobre a qual trato a seguir.

Iniciativa espontânea entre indivíduos e a busca de prestígio social

É consenso entre os historiadores das irmandades já mencionados que aquelas que reuniam negros e mestiços, como as do Rosário e as da Conceição, se constituíam sempre numa espécie de alavanca social para as camadas menos favorecidas da sociedade; enquanto que, para as famílias pertencentes à aristocracia ou para a comunidade de comerciantes mais abastados, as irmandades da Misericórdia, das Almas ou as do Santíssimo representavam uma espécie de clube onde elas poderiam encontrar outras pessoas com os mesmos interesses financeiros e mesma posição social. No caso dos primeiros, a ascensão social podia dar-se tanto por meio do reconhecimento vindo da comunidade em geral e daqueles que ocupassem os cargos de chefia da congregação, como pelo progresso financeiro desta, quando conseguia construir templo próprio ou por ser a promotora das festas religiosas mais grandiosas e concorridas.

No caso dos segundos, a prática da caridade e a doação de legados, ou a responsabilidade no brilhantismo das missas e cuidados com a manutenção de igrejas matrizes serviam para reforçar a posição privilegiada de seus membros. Nascidas no meio urbano e fortalecidas pelas atividades que exerciam – cada qual cumprindo seus deveres com os confrades ou se dedicando à prática de devoção – tornaram-se a expressão mais bem acabada, no Brasil, de agrupamentos que tinham na cidade a sua própria razão de ser.

¹⁰⁴ ELIAS, Norbert. 1989. **O Processo Civilizacional**. Lisboa, Publicações Dom Quixote, vol. 1, p.103-104.

Como sublinhou Sergio Chahon, somente em um cenário agitado como o da urbe, num ambiente onde havia a abundância de gentes de toda espécie, poderiam florescer e se fortalecer as associações leigas¹⁰⁵.

Vale pensar a cidade do período em foco como um ambiente coordenado por duas engrenagens estruturais: por um lado, a rua como extensão da casa e, portanto, espaço que reunia a todos habitantes indistintamente para as cerimônias sacras e profanas e, por outro, a inexistência ainda da noção de “bem-estar do cidadão”, que só nascerá concomitante ao fim da sociedade de Corte do Antigo Regime. A concepção moderna de que o Estado deveria ser responsável pelo bem-estar do indivíduo, garantindo-lhe a sua saúde em vida e o seu espaço sepulcral na morte, brotará em meio às idéias liberais do século XIX. A ingerência do Estado acerca das questões da saúde e da morte vem acompanhada do fim da idéia de sociedade imutável, aquela ancorada no princípio de que cada um deveria contentar-se com o lugar que ocupava.

O culto aos pressupostos jurídicos de igualdade perante a lei, ou de aceno à ascensão social a qualquer cidadão, não pertencem ao século XVIII (ou mesmo uma fração do XIX). Não fazem parte do universo onde imperava uma rígida estratificação social. Neste sentido, as irmandades religiosas fundadas para oferecer ajuda na doença e na morte de seus associados não existiam para preencher uma falta, ou uma lacuna, haja vista que estas não estavam deslocadas de seu tempo, mas sim inseridas e eram parte integrante mesmo desta sociedade composta por cabeça, tronco e membros, cada qual com suas funções distintas. São, pois, tanto o cotidiano marcado pelo medo do abandono e da morte, como as sociabilidades engendradas pelas festas de rua que justificam a formação, por todo o território nacional, de tais organizações fraternais. A administração confrarial dedicava-se, numa direção, a atenuar o freqüente medo de abandono do corpo na hora da doença e da alma no momento da morte e, na outra, promover a exteriorização da fé, por meio da organização das procissões, dos préstitos fúnebres e das festas dedicadas aos santos padroeiros.

Apesar do risco de reducionismo que se corre quando tentamos realizar uma síntese das funções e objetivos destas confrarias, gostaria de, assim mesmo, enfatizar aqui o que pode ser um traço unívoco entre todas as classes de irmandades religiosas arroladas neste estudo (sejam as que agregavam os socialmente privilegiados, sejam as dos desprivilegiados, como negros e pardos): esse traço único parece ter sido a iniciativa espontânea de indivíduos como impulso inicial para que este tipo de comunidade

¹⁰⁵ CHAHON. **Aos pés do altar e do trono**. Op. Cit.

começasse a existir e a se tornar importante para a sociedade na qual estava inserida. Como afirma Caio Boschi, a autorização real não definia a agremiação, mas apenas chancelava uma situação de fato já existente, conduzida pela volição dos indivíduos de se associarem. Para este autor essa é a marca que confere originalidade às confrarias¹⁰⁶.

Surpreendentemente, a iniciativa espontânea como marca distintiva na formação, estabilidade e manutenção destes agrupamentos religiosos, foi-lhes, ao mesmo tempo, a sua força e sua fraqueza. Força porque, apesar de estarem subjugadas ao poder eclesiástico e civil do Padroado Régio, a sua organização interna bem montada e bem alinhavada permitia-lhes em inúmeras ocasiões burlar a vigilância destes controles, já que sua estrutura encontrava-se pré-estabelecida antes mesmo da aprovação do órgão legislador competente. Neste aspecto ainda tinham a seu favor o extenso território brasileiro que dificultava, e muito, uma presença mais assídua dos bispos visitantes, durante o período colonial.

Fraqueza porque, esta mesma estrutura interna – constituída tanto pela iniciativa espontânea, como pela busca de uma reprodução fiel da sociedade da Corte – não resistiu aos novos tempos, a partir do século XIX, quando surgiram as sociedades de socorro mútuo. Estas últimas mais ajustadas ao mundo do trabalho, às necessidades dos operários das fábricas e trabalhadores urbanos e menos à preocupação com a organização de festas católicas. A etnia (o que equivale a critérios de pureza de sangue) como princípio agregador dos membros de uma irmandade religiosa cai por terra, quando outros arranjos se constroem no interior das sociedades classistas¹⁰⁷. Além disso, a previdência, os gastos funerários e os locais de enterro saem, na sociedade pós Antigo Regime, da esfera do religioso para se tornarem assuntos de interesse dos governantes liberais, com embasamento agora muito mais científico do que espiritual.

A iniciativa espontânea não mereceria atenção não fossem as peculiaridades da época em que as ditas associações, primeiro, desabrocharam – durante a Idade Média – e, segundo, afirmaram-se, como no período colonial (para o caso brasileiro). A iniciativa privada, por assim dizer, como princípio fundador de uma confraria religiosa permite pensar nesta não apenas como um modelo de associação tipicamente urbana, mas, sobretudo, como um peculiar exemplo de agrupamento emblemático da Modernidade. Se,

¹⁰⁶ BOSCHI. **Os leigos e o poder**. Op. Cit., pp.16-17.

¹⁰⁷ O tema das sociedades de socorro mútuo dos séculos XIX e XX é amplamente estudado por inúmeros autores e não é, certamente, assunto a ser aprofundado aqui. Para o Rio Grande do Sul ver, entre outros: SILVA JR., Adhemar Lourenço da. 2004. **As sociedades de socorros mútuos: estratégias privadas e públicas (estudo centrado no Rio Grande do Sul - Brasil, 1854-1940)**. Porto Alegre, PUCRS, Tese de Doutorado.

*o ar da cidade liberta*¹⁰⁸, a vida associativa é ela própria, de maneira paradoxal, o caminho para independência e libertação da sociedade hierarquizada.

Ainda que presentes em todo o mundo cristão desde a Antigüidade¹⁰⁹, foi no medievo europeu que a vida associativa, na forma fraternal, assistiu seu pleno desabrochar, sobretudo entre os séculos XIV e XV¹¹⁰. O desenvolvimento da economia urbana e o crescimento do poder das comunidades citadinas produziram uma nova cena política no mundo medieval: cada grupo social que estava até então sob a tutela jurídica do direito senhorial procurou obter o reconhecimento de um estatuto jurídico e político diferenciado. Segundo António Manuel Hespanha, foram as cidades as entidades que primeiro ingressaram no universo político, seguidos de outros corpos como as corporações de mesteres, as corporações religiosas, as universidades e outras instituições culturais¹¹¹. Nesta direção, a observação de Max Weber é extremamente oportuna e esclarecedora: para o citado autor a cidade medieval bem desenvolvida era, acima de tudo, “*uma associação constituída como ‘irmandade’ ou assim entendida*”, e em razão disto, não lhe faltava “*o símbolo religioso correspondente: uma associação cultural dos cidadãos como tais, qual um deus ou um santo da cidade*” de que estes cidadãos dispunham¹¹².

Contraditoriamente, então, as associações religiosas multiplicaram-se e tiveram seu auge como organização atuante num período histórico cujas características sociais principais, entre outras, repousavam sobre uma acentuada valorização dos fenômenos grupais ou coletivos. Época em que a organização jurídica da sociedade pautava-se na idéia de indivíduo somente como parte de grupos. Naquele universo, seus direitos e deveres apenas refletiam o estatuto dos grupos em que se integrava. Era patente, ainda, a recusa da distinção entre Estado e “sociedade civil” (ou “sociedade política”)¹¹³, que emergirá no pensamento moderno. Estranhamente, no interior deste universo, diante das várias outras “células” no seio das quais toda pessoa se achava encerrada no mundo medieval, a confraria religiosa se distinguiu, com efeito, pelo lugar que proporcionava à iniciativa

¹⁰⁸ Lema popular da Idade Média que se tornou clássico pela pena de Max Weber através de seu estudo sobre a formação e tipologia da cidade ocidental moderna. WEBER, Max. 1944. **Economia y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva**. México, Fondo de Cultura Economica, p. 957.

¹⁰⁹ LE BRAS, Gabriel. 1956. “Les confréries chrétiennes. Problèmes et propositions”. In: LE BRAS. **Etudes de Sociologie Religieuse**. Bibliothèque de Sociologie Contemporaine, Tome second, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 423-462.

¹¹⁰ VINCENT. **Les confréries médiévales ...** Op. Cit., p. 9. Segundo a autora, as confrarias conheceram uma verdadeira idade de ouro entre o século XIII e o fim do século XV, do norte ao sul da França.

¹¹¹ HESPANHA, António Manuel. 1982. **História das Instituições**. Op. Cit. p. 199.

¹¹² WEBER. **Economia y Sociedad**. Op. Cit, p. 959.

¹¹³ HESPANHA. **História das Instituições**. Op. Cit., p. 211.

individual, pois, exceto no contexto profissional, cada indivíduo era livre para aderir ou não a esta¹¹⁴.

Este aspecto dá à estrutura coletiva das irmandades sinais manifestos da afirmação da individualidade emergente no próprio medievo. A individualidade, cujo traço distintivo é o complexo processo que conduziu o Ocidente à Modernidade, serve como instrumento de pesquisa quando buscamos caracterizar a transformação ideológica ocorrida entre os séculos XVI e XVIII, que rompe definitivamente com a concepção de uma ordem imutável e apóia-se incondicionalmente na idéia de progresso. Assim caracterizadas, as irmandades ou confrarias podem ser vistas como instituições que manifestaram com antecipação certos traços de uma modernidade anunciada; o que explica, possivelmente, a sua sólida afirmação por séculos e a intrigante continuidade que alcançaram através dos tempos. Floresceram em pleno período do *anti-individualismo* e ainda mantiveram-se extremamente ativas e participantes da vida social após o Antigo Regime.

No Antigo Regime, os privilégios revestiam-se de função essencial para a manutenção da chamada Sociedade de Corte. Entretanto, estes não eram mantidos tão facilmente; na verdade, era preciso disputá-los. Segundo Norbert Elias, aquela sociedade era sustentada por uma engrenagem de sistema de privilégios bem equilibrado, que chegava a uma determinada estabilidade por atingir a todos os indivíduos de maneira que ninguém podia lhe escapar. Os privilegiados, diz o autor, sofriam pressão dos inferiores ou dos menos privilegiados forçando-os a defender seus privilégios. E vice-versa: a pressão vinda de cima forçava os menos favorecidos a libertarem-se, imitando os que tinham conseguido subir e assim todos entravam num círculo vicioso da rivalidade de grau hierárquico¹¹⁵.

O privilégio, como incremento do prestígio social, se erigia assim de pleno direito, ou como um objetivo a mais entre aqueles que os indivíduos perseguiram. Nesta sociedade os cerimoniais, a etiqueta, os gestos tinham um significado social de primordial valor por representarem – nas solenidades públicas principalmente – a reconstituição hierárquica ideal da sociedade em termos de riqueza, poder e prestígio.

Nos trópicos, o Antigo Regime tomou corpo a partir de indivíduos que, vindos do Velho Mundo, foram para o ultramar e levaram consigo uma cultura e uma experiência de vida baseadas na percepção de que o mundo era hierarquizado segundo a ‘ordem natural das coisas’ e, assim sendo, as pessoas, por suas ‘qualidades’ naturais e sociais, ocupavam

¹¹⁴ VINCENT. *Les confréries médiévales...* Op. Cit., p. 185.

¹¹⁵ ELIAS. *A Sociedade de Corte*. Op. Cit., p. 62.

posições distintas e desiguais na sociedade¹¹⁶. Dentro desta percepção, ingressar numa irmandade era também ingressar neste universo das hierarquias e das distinções; era aproximar-se da Corte, seus ritos, costumes e simbologia.

Organização interna e hierarquias da vida confrarial

No Brasil colonial, a pompa e o luxo que marcavam sobremaneira as cerimônias públicas possibilitavam a visibilidade da estratificação social característica da sociedade luso-brasileira, espelhada que era nos costumes das Cortes européias. Entretanto, apesar de maior fluidez atribuída à sociedade brasileira por alguns autores¹¹⁷, o desejo e a preocupação em representar a estratificação social da Corte apareciam nas pequenas particularidades da organização interna de uma irmandade, fixadas em seus estatutos.

Não é mera coincidência, pois, que os rituais adotados para os assentos dos dirigentes da Mesa Administrativa de qualquer irmandade procurassem repetir aqueles mesmos rituais previstos pela Mesa de Consciência e Ordens, estes apresentados já no início deste capítulo (ver nota de pé de página n. 36). Paralelamente, detalhes da dinâmica da vida confrarial revelam ainda que, além da preocupação em manter-se uma rígida hierarquia entre os irmãos, conforme era previsto pelos artigos prescritos no Compromisso, a confraria assemelhava-se, em outro extremo, a uma empresa moderna¹¹⁸ no que diz respeito a sua organicidade e aos arranjos e limites das atribuições de cada irmão, situando-se, no final das contas, como comunidade de influência decisiva na cidade, não restrita aos assuntos exclusivamente religiosos.

¹¹⁶ FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima. (org.). 2001. **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 24.

¹¹⁷ Para Júnia Ferreira Furtado, a sociedade colonial apesar de herdeira dos laços e costumes metropolitanos, era acima de tudo uma sociedade fluida, que se movimentava com mais liberdade em direção à mistura entre brancos, índios e negros, incorporava novas culturas, e “*criava uma sociedade que, se, por um lado, tinha Portugal como referência, por outro, era diferente*”. Ver: FURTADO, Júnia, Ferreira. 2001. “Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas Minas setecentistas”. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Íris. (org.) **Festa. Cultura e sociabilidade na América portuguesa**. Vol. 1, São Paulo, Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, pp. 396-416, p. 397.

¹¹⁸ Vale a ressalva de que estou utilizando a expressão “empresa moderna” para caracterizar a organização interna da confraria em questão apenas como um recurso de linguagem, um recurso imagético, com o único objetivo de fornecer ao leitor a imagem de uma organização muito bem dirigida e que mantinha estratégias eficientes para assim se manter. Não estou afirmando, jamais, que esta irmandade é, de fato, uma empresa moderna, no sentido contemporâneo do termo.

O fato de estarem inseridas num cenário de rígidos controles das autoridades eclesiásticas e reais sobre suas ações faz das confrarias instituições subordinadas a um esquema de poder muito mais amplo que lhes fugia da alçada. No entanto, a despeito dos limites próprios do Antigo Regime, estas podiam se auto-gerenciar por possuírem forte estrutura jurídica, organização econômica bem definida e uma delimitação bem acentuada das funções de cada confrade. Neste sentido, toda e qualquer irmandade era uma engrenagem dirigida por uma Mesa administrativa, comumente intitulada nos Compromissos apenas de “*Mesa*”. Esta, com pequenas variações, possuía como presidente um Juiz (no caso das irmandades negras ou mestiças) ou Provedor (no caso das irmandades de brancos, como as da Misericórdia, as do Santíssimo Sacramento ou as de São Miguel e Almas). Ambos, Juiz ou Provedor, eram auxiliados por um Escrivão, um Tesoureiro, um Procurador e mais outros Mesários. Os quatro primeiros se denominavam *irmãos oficiais* e os últimos, *irmãos de Mesa*. O Juiz ou Provedor eram eleitos anualmente através dos votos de todos os membros da irmandade e lhes competia: convocar a mesa, presidi-la, dirigir seus trabalhos, propor discussões e pô-las em votação, manter a ordem, despachar requerimentos, zelar pelo culto, enfim, cuidar para que a confraria cumprisse com as obrigações preestabelecidas e não sucumbisse diante das dificuldades, sobretudo de ordem financeira.

Ao Escrivão competia lidar com a diversidade de registros escritos produzidos pelos confrades, desde atas de reunião, livros de contabilidade, títulos, contratos, inventários, receitas, despesas e correspondências. Considerado o segundo homem da irmandade em grau de importância da sua hierarquia, deveria ser pessoa letrada e possuidora de conhecimentos em contabilidade, razão pela qual era cargo geralmente reservado aos brancos nas irmandades de negros¹¹⁹ – o que valia igualmente para o irmão Tesoureiro, cujas atribuições se resumiam em receber os anuais, as jóias, as ofertas, esmolas, rendimentos da sacristia e tudo mais que dizia respeito aos rendimentos da irmandade. Para ser eleito para tal cargo era necessário possuir bens de raiz ou ser negociante de crédito bem estabelecido na cidade.

No que diz respeito às obrigações do Escrivão e do Tesoureiro, para as autoridades eclesiásticas, mais precisamente o Juiz de Capelas e Resíduos, eles deveriam

¹¹⁹ A esse respeito há inúmeras exceções entre as diversas confrarias negras brasileiras, entre estas está a do Rosário de Porto Alegre. Entretanto, Eduardo Hoornaert afirma que: “Enquanto o ingresso de pretos era vedado nas confrarias brancas, estes brancos conseguiram impor-se nas confrarias pretas, pois os pretos – por serem escravos – não tinham personalidade jurídica e por conseguinte tiveram que apelar para os brancos em vista das funções de escrivão e tesoureiro da confraria”. HOORNAERT. **História da Igreja no Brasil**. Op. Cit., p. 386.

manter atualizados e rubricados por esta autoridade os principais livros que todas as irmandades deveriam possuir: os de Receita e Despesa, os das Eleições das Mesas, os das Atas de Reunião, os Inventários e os das Certidões das Missas por irmãos defuntos. Ao quarto homem em importância na hierarquia interna de uma irmandade, o Procurador, cabia geralmente cuidar, de um lado, das questões judiciais que envolvessem recebimentos de jóias ou anuais atrasados e de outro, cuidar das obras, construção e reparos de casas e de receber os aluguéis das mesmas. O Procurador era uma espécie de elo de ligação da irmandade com os seus assuntos externos.

Ocupando cargos importantes, embora não fossem considerados irmãos oficiais e nem tampouco irmãos de Mesa, estavam o *Capelão*, as *irmãs juízas e zeladoras*, o *irmão andador*, o *Sacristão*, o *Mordomo da Capela* e, para o caso específico das Santas Casas de Misericórdia, havia ainda os *Mordomos* ocupando a chefia de diferentes repartições como a do *Cemitério*, a da *Botica*, a do *Hospital*, a dos *Expostos* e a dos *Presos*¹²⁰. Ao findar o ano os irmãos que haviam servido de oficiais de Mesa passavam a ser Conselheiros da Mesa seguinte. Havia também os chamados irmãos definidores. O Compromisso da Misericórdia de Porto Alegre, do ano de 1857, enumera dezesseis desses irmãos, que deveriam “*discutir e votar em todos os negócios propostos em mesa, propor outros e velar cuidadosamente na guarda deste compromisso*”¹²¹.

A eleição da Mesa fazia-se anualmente e por voto secreto a partir de uma lista tríplice. Apesar de ter plenos poderes sobre os diversos assuntos da irmandade, a Mesa Administrativa podia sofrer intervenções ou receber ajuda da chamada Mesa Conjunta. Tratava-se da reunião da Mesa em exercício mais a Mesa passada, representando assim toda a irmandade, com presença mínima de trinta e cinco irmãos. A Mesa Conjunta possuía atribuições específicas, como por exemplo, comprar, vender ou alugar bens de raiz rurais ou urbanos, anular ou cassar a Mesa eleita se a eleição fosse ilícita, revogar as deliberações da Mesa e, se fosse interesse da Santa Casa, alterar a planta do prédio, caso houvesse conveniência e justificativa para a alteração.¹²²

¹²⁰ Cf. **Lei n. 602 de 10 de janeiro de 1867**. *Aprova, com diversas modificações, o substituto ao projeto do Compromisso da Santa Casa de Misericórdia da cidade de Porto Alegre*. Coleção das Leis e Resoluções da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul. Tomo 21, Parte 1, SFRS (BGOF).

¹²¹ **1857. Compromisso da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre**. Capítulo 22, art. 160. Aprovado em 05 de novembro de 1807. AHSCM.

¹²² **1857. Compromisso da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre**. Cap. 29, art. 217. Op. Cit.; GERTZE, Jurema Mazuhy. 1990. **Infância em perigo. A assistência às crianças abandonadas em Porto Alegre. 1837-1880**. Porto Alegre, PUCRS, Dissertação de Mestrado, pp.77.

Se a organicidade interna de uma confraria pode ser comparada à de uma moderna empresa de negócios¹²³, já não se pode dizer o mesmo, entretanto, sobre os rituais que os mesmos irmãos cumpriam para realizar reuniões, para votar e tomar decisões ou igualmente quando saíam à rua em procissão. Nestas ocasiões o que se registra é uma aproximação muito grande com a sociedade de Corte, a qual, como já fiz referência anteriormente, baseava-se nas noções de honra, privilégio e prestígio, que, para o caso específico das irmandades, traduzia-se inclusive nas posições que os confrades ocupavam nos assentos da Mesa administrativa, durante as assembléias.

Tal tipo de disposição interna obedece a um simbolismo próprio da sociedade ritualística cuja função é lembrar a cada um dos membros o sentido de sua presença na administração da confraria, assim como igualmente legar-lhe o reconhecimento frente ao grupo. Assim é que no Compromisso elaborado pelos irmãos do Rosário e de São Benedito de Porto Alegre, do ano de 1828, o parágrafo 31 determinava que o lugar do Juiz de Nossa Senhora “*é sempre à esquerda do reverendo Capelão*”, enquanto que o Juiz de São Benedito deveria sentar-se “*imediate abaixo do reverendo Capelão e em assentos continuados e logo depois do irmão Juiz de Nossa Senhora*”. Para o irmão Escrivão o parágrafo 58 determinava: “*seu lugar em Mesa é do lado esquerdo imediato ao irmão Juiz de Nossa Senhora e em assentos continuados é depois do irmão Juiz de São Benedito*”; o mesmo compromisso estabelecia ainda ao irmão Tesoureiro que “*o seu lugar em Mesa é depois do irmão Escrivão*” e que o lugar do irmão Procurador em Mesa “*é em imediato ao do irmão Escrivão e em assentos continuados é depois do irmão Tesoureiro*.” Por fim indicava que o Irmão Procurador da Caridade tinha lugar em Mesa “*imediate ao irmão Tesoureiro e em assentos continuados, depois do irmão Procurador da irmandade*.”¹²⁴

Considerando que na sociedade em pauta a aparência exterior não deve nada ao acaso, não é surpreendente ver os irmãos preocuparem-se particularmente com o lugar que ocupariam nas procissões. Estas serviam para conduzir a confraria, em grande aparato, do local de reunião até a igreja; o cortejo lhes dava a ocasião de caminhar por toda a cidade, segundo um itinerário intencionalmente estabelecido para saudar os grandes santuários, o cemitério e outros lugares, numa espécie de curta peregrinação. O ordenamento do desfile refletia a hierarquia interna da associação. Os irmãos da Santa Casa de Porto Alegre – geralmente brancos e privilegiados socialmente – a exemplo da irmandade do Rosário, também demonstravam através de seu Compromisso a mesma preocupação com o

¹²³ Ver nota 118.

¹²⁴ **1828. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, criada nesta Vila de Porto Alegre da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul.** Acervo particular. Respectivamente os parágrafos: 31, 37, 58, 63, 65 e 98. Agradeço à historiadora Liane Muller que gentilmente cedeu-me uma cópia deste documento.

estabelecimento de hierarquias com base na disposição física dos membros da Mesa e nas ruas, por ocasião de festas e procissões. Com vias a impressionar a população assistente de tais procissões e cultos litúrgicos, o Compromisso de 1867 estabelecia:

[Capítulo 8, art. 43 e 45] “O irmão Escrivão da Mesa é o segundo funcionário da irmandade [...] o seu lugar é à direita do Provedor e nas procissões o último irmão na ala esquerda, levando na mão tanto nestas como nos enterros, uma tocha. Dentro da igreja o seu lugar é sempre ao lado da Epístola, onde em ato de comunidade se colocará com metade da irmandade, ficando a outra metade no lado oposto com o Provedor”.

[Capítulo 10, art. 56 e 61] “O irmão Tesoureiro Geral é o terceiro funcionário da irmandade [...] o seu lugar na Mesa é à esquerda do Provedor e nas procissões ou enterros na ala direita junto ao mesmo, e atrás deste na igreja.”

[Capítulo 12, art. 68 e 70] “Os irmãos Procuradores são os quatro funcionários da irmandade [...] os seus lugares na Mesa serão um à direita do Escrivão e outro à esquerda do Tesoureiro.”¹²⁵

Vale atentar para a data do documento supracitado, uma vez que este nos conduz a concluir que, mesmo em plena segunda metade do século XIX, a busca de algum grau de prestígio, ou a conquista de um determinado privilégio, por menor que fosse, ainda estavam muito presentes na sociedade. As irmandades serviam para o reconhecimento dos lugares sociais de cada um no seio da comunidade. Assim, parece fundamental que para compreender-se o fenômeno do associativismo religioso do período em pauta, é preciso aliar a noção de *devoção* à de *prestígio social*. Ao individualismo nascente somava-se o princípio básico da vida cristã: o da integração social.

Era comum, por essa razão, que as festas católicas de rua, as procissões ou as solenidades religiosas no interior das igrejas brasileiras, durante os séculos XVIII e XIX, se convertessem em espetáculos onde se colocava muito presente a disputa de prestígio entre os fiéis. Eram em ocasiões como estas que as celebrações solenes ensinavam aos fiéis o significado de ser católico. Ser católico naquele universo era, segundo Sergio Chahon, de um lado sentir-se parte da mesma assembléia reunida para louvar a Deus e a todos os santos e, por outro, a esse sentimento de pertença correspondia o de integração a uma ordem social caracterizada por uma rígida classificação hierárquica¹²⁶.

¹²⁵ **Lei n. 602 de 10 de janeiro de 1867.** Aprova, com diversas modificações, o substituto ao projeto do Compromisso da Santa Casa de Misericórdia da cidade de Porto Alegre. Op. Cit., SFRS (BGOF).

¹²⁶ CHAHON. **Os convidados para a Ceia do Senhor.** Op. Cit., p. 229.

Caso ilustrativo desta ordem social marcada por uma rigorosa hierarquia nos é apresentado por A. J. R. Russel-Wood, em sua obra acerca da irmandade da Misericórdia da Bahia, onde o autor colheu exemplos concretos da distinção social que se fazia internamente para admissão de irmãos na citada confraria durante os séculos XVII e XVIII, baseada na divisão de classes entre irmãos de categoria “maior”, ou nobre, e “menor”, ou “mecânico”.¹²⁷ Segundo este autor, durante a primeira metade do século XVIII houve uma quantidade crescente de promoções à classe superior de irmãos originalmente aceitos como “menores”, índices que revelam a tendência de uma irmandade específica – no caso a Misericórdia baiana – de tornar-se instituição promotora de certa modificação social, oportunizando aos confrades “inferiores” o privilégio muito ambicionado de pertencer à classe superior.

Distinções deste tipo, entretanto, cessaram de existir entre os registros de admissão da Misericórdia depois de 1800; acontecimento que Russel-Wood atribui ao significativo número de comerciantes (em geral, cristãos-novos) que passaram a compor a Mesa administrativa da irmandade. Ocorria desta maneira, uma modificação tanto da estrutura de classes na sociedade baiana, como em todo o território luso-brasileiro em geral, no século XIX, quando a comunidade de homens de negócios passara a ocupar posições e exercer cargos antes restritos apenas à aristocracia.¹²⁸

Por seu turno, entre os homens de cor, o desejo de pertencer à casta privilegiada fica muito evidenciado na própria nomenclatura delegada aos cargos dos irmãos festeiros das irmandades de maioria negra: os irmãos intitulados *Reis*, título proveniente das festas que organizavam, as chamadas *reisadas*. Segundo Marina de Mello e Souza, “*escolher reis ou capitães foi uma das formas encontradas pelos africanos escravizados para recriarem uma organização comunitária.*”¹²⁹ A ocasião em que os *reis* negros assumiam maior visibilidade era nas festas em homenagem a seus santos padroeiros, nas quais saíam em cortejo pelas ruas das cidades, presidindo atos rituais e danças de marcada origem africana.

A partir do século XIX, segundo esta autora, os festejos organizados pelas irmandades de “homens pretos” ficaram conhecidos apenas por ‘congadas’, apesar de se identificarem com diversas nações africanas. Para Mello e Souza, as festas de coroação de

¹²⁷ RUSSEL-WOOD. **Fidalgos e filantropos**. Op. Cit., p. 96.

¹²⁸ RUSSEL-WOOD. **Fidalgos e filantropos**. Op. Cit., p. 101-104.

¹²⁹ MELLO E SOUZA, Marina. “História, mito e identidade nas festas de Reis Negros no Brasil – séculos XVIII e XIX”. In: JANCSÓ & KANTOR (org.) **Festa...** Op. Cit., pp.249-260, p. 249.

reis Congo tiveram papel aglutinador das comunidades negras, remetendo à terra natal ao mesmo tempo em que esta era despida pouco a pouco de suas particularidades étnicas.¹³⁰

O *Rei* aparece também no primeiro Compromisso da irmandade do Rosário, São Domingos e São Benedito de Porto Alegre, do ano de 1786, liderando as “*reisadas*” ou “*folias*”. Na formação da primeira Mesa desta confraria, de uma relação de treze negros pertencentes à direção, oito eram escravos: Elias Gonçalves Vianna (várias vezes mesário, Juiz de S. Benedito em 1794 e *Rei* em 1798, ano em que faleceu); Joaquim (mesário e *Rei* até 1807); Antônio (irmão de sangue de outro Antônio, ambos escravos de Francisco Rodrigues da Silva, admitidos no ano da fundação da irmandade, sendo Antônio das Chagas *Rei* em 1791 e Antônio Dias Chaves, Juiz de S. Benedito em 1796, ambos mesários várias vezes); Antônio Rezendes (preto forro, mesário muitas vezes e *Rei* em 1794).

Segundo Liane Müller, a fundação da confraria e a formação de um grupo diferenciado de negros foram concomitantes em Porto Alegre. Pelo simples ato de ingressar nessa instituição, o negro participante do Rosário adquiria uma outra condição social, fruto do prestígio que já nascera com a irmandade. Para a autora, o fato de pertencer à citada associação fazia já, por si só, com que estes negros passassem a ser observados com um olhar mais complacente pelo conjunto da sociedade. Nem todos tiveram condições, ou interesse de tornarem-se irmãos do Rosário, mas os que o fizeram, nesse momento, destacaram-se dos demais¹³¹. Ao receber o título de *Rei*, o escravo ou o forro eram presenteados com a distinção social que somente uma irmandade poderia imprimir-lhe.

Subvertendo hierarquias, negros escravos podiam, apesar da situação apenas circunstancial fornecida pelas festas anuais, fazerem-se reis de seus senhores. José João Reis, a esse respeito, afirma que essas festas “*representavam sobretudo uma fuga da vida diária por meio de rituais de inversão simbólica da ordem social*”, numa “*espécie de protocarnaval negro*.”¹³² Indo um pouco mais além, Marina de Mello e Souza situa reis e rainhas negros como autoridades nos dias festivos, mas também respeitados pela comunidade ao longo do ano e que, freqüentemente, serviam de intermediários entre esta e outras esferas da sociedade¹³³.

Ao estudar a participação, de um lado, de mulheres forras e, de outro, de homens brancos comerciantes em algumas das irmandades das Minas setecentistas, Júnia

¹³⁰ MELLO E SOUZA. “História, mito e identidade...”. Op. Cit. In: JANCSÓ & KANTOR (org.) **Festa...** Op. Cit., p. 251.

¹³¹ MÜLLER. “**As contas do meu rosário são balas de artilharia**” Op. Cit., pp. 32-34.

¹³² REIS. **A morte é uma festa**. Op. Cit., p. 66.

¹³³ MELLO E SOUZA. “História, mito e identidade nas festas de Reis Negros no Brasil...”. Op. Cit., In: JANCSÓ & KANTOR (org.) **Festa...** Op. Cit., p. 256.

Ferreira Furtado chegou a conclusões semelhantes às de Liane Müller. A primeira autora observa que a filiação a uma irmandade, para que esta cuidasse das pompas fúnebres de seus associados, tinha para as negras forras o sentido de esquecer seu passado escravista, ao passo que os comerciantes buscavam apagar o estigma de mecânicos e cristãos-novos que os identificava. Por meio de seus testamentos pediam ritos fúnebres, repletos de sinais exteriores, objetivando aproximarem-se da nobreza e dos elementos que lhes conferissem afinidade com o mundo branco, português e livre¹³⁴. Portanto, o difícil – para não dizer quase impossível – acesso para este mundo podia ser fornecido, ao menos em parte, pelas irmandades religiosas.

Assim, voltando à proposição inicial deste capítulo acerca da independência e autonomia dos irmãos, é possível supor que dentro do contexto do Antigo Regime as irmandades ofereceram certa vantagem à Igreja e ao Estado, por suprirem as deficiências do Padroado na manutenção do culto e da difusão da fé católica¹³⁵ e, além disso, não representavam ainda um corpo estranho naquela estratificação. No entanto, ao sucumbir o citado regime e suas prerrogativas, a mesma autonomia dos leigos foi, paulatinamente, tornando-se o alvo principal das ações da Igreja reformadora. Afinal, em um emergente universo secularizado¹³⁶ perdiam cada vez mais lugar as associações que tinham suas ações e formas de expressão umbilicalmente relacionadas à presença de uma religiosidade, amparada na aparência externa, no luxo e na pompa.

Ao longo de um processo de disputa travado entre o *regalismo* e o *ultramontanismo*, em que o ponto culminante foi a separação entre a Igreja e o Estado, após a Proclamação da República, transformaram-se tanto as cerimônias litúrgicas, como também outras esferas da vida social. A interiorização da fé, a civilidade dos costumes católicos e a auto contenção impingida aos fiéis terminaram por subtrair do movimento confrarial sua principal e essencial base de sustentação. Todavia, desafiando, em certa medida, este período de profundas transformações, como o foi a segunda metade do século XIX, as irmandades religiosas ainda mantiveram-se extremamente ativas em outros planos da vida social, que não só o festivo e o da devoção. Na ambiência de novas crenças e comportamentos, os primeiros cemitérios extramuros das principais capitais brasileiras serão reveladores da continuidade da ação daquelas corporações dentro do meio urbano. Sobre esta questão em particular tratarei no último capítulo desta tese. Passo adiante, no

¹³⁴ FURTADO. “Transitoriedade da vida, eternidade da morte...”. In: JANCSÓ & KANTOR (org.) **Festa**. Op. Cit., pp. 396-416.

¹³⁵ BOSCHI. **Os leigos e o poder**. Op. Cit., p. 65.

¹³⁶

capítulo que segue, a caracterizar com mais detalhes duas das principais associações fraternais de Porto Alegre.

Anexo 1

Para regularidade e ordem dos atos religiosos, mandamos, pela presente Portaria, que se observem inteiramente as seguintes disposições:

1ª. – Nenhuma Missa cantada se celebrará depois do meio-dia, salvo a de finados, e sem que haja Mestre de Cerimônias, e dois acólitos para os ciriais;

2ª – As irmandades são obrigadas a ouvir antecipadamente os Revds. Párocos sobre as festas, novenas, procissões, ou quaisquer outros atos religiosos que se quiserem celebrar, a fim de concordarem na hora, e maior ou menor solenidade de modo que nada falte, quer estes atos se celebrem nas Matrizes, quer em qualquer capela;

3ª. – Em toda a procissão, além do Oficiante, Diácono e Subdiácono, irão mais dois sacerdotes, ou clérigos, de dalmática com turíbulos, e dois Acólitos de samarra e sobrepeliz com as navetas, diante e de cada lado do púlpito, indo a cruz paroquial também levada por um Sacerdote ou Clérigo revestido, entre dois ciriais conduzidos por acólitos;

4ª. – Fica a cargo dos Revdos. Párocos a escolha e convite dos Sacerdotes ou clérigos necessários;

5ª - Proibimos absolutamente que sacerdote algum vá separado da cruz de sua paróquia e, na ala, ou reunido a qualquer irmandade, compreendendo-se nesta disposição o respectivo capelão;

6ª. – A irmandades formarão alas abaixo de suas cruces entre dois ciriais, e segundo se acha estabelecido, **sem serem presididas por seus capelães**, ficando nesta parte revogado o artigo de seus Compromissos que contenha semelhante disposição; (grifos meus)

7ª. – Toda irmandade que acompanhar procissão designará dois irmãos que irão de um e outro lado dirigindo as alas, a fim de que todos sigam em ordem uns após outros;

8ª. – As alas das irmandades irão de tal sorte unida que não haja grande espaço de uma para a outra, guardando-se sempre o maior respeito e reverência;

9ª – A irmandade festeira é obrigada à polícia da procissão, providenciando e recorrendo à autoridade respectiva para que este ato se faça com toda a ordem e se evite a confusão e gritaria que, infelizmente, acontece algumas vezes;

10^a. – Na procissão de *Corpus Christi*, ou em qualquer outra, que acompanhamos, ou o Ilmo. e Revmo. Cabido, irá todo o clero debaixo da cruz capitular, precedendo os Revdos. Párocos, que irão estolados¹³⁷, aos Capelães;

11^a. – Nas freguesias de fora da cidade, e onde houver poucos Sacerdotes ou Clérigos, permitimos que a cruz e os turíbulos sejam conduzidos por acólitos, vestidos de samarra e sobrepeliz;

12^a. – As pessoas de qualquer sexo, que costumam nas procissões cumprir promessas, acompanhadas com velas acesas, deverão tomar lugar em uma das alas, e mandamos que as do sexo feminino vão decentemente vestidas, e tenham a cabeça e o rosto cobertos com um véu preto;

13^a. – Nenhuma imagem será conduzida de uma para outra igreja com o fim de ser depositada sem prévia comunicação aos respectivos párocos;

14^a. – Ordenamos que o Santo Lenho, que costuma sair na procissão de Páscoa, celebrada pela irmandade da Caridade, seja conduzido para a Catedral na véspera pelo Capelão, pois não deve andar por outras mãos que não sejam de Sacerdotes;

15^a. – Nas festas, novenas, procissões e mais atos, os Sacerdotes, Clérigos e Acólitos perceberão a cera e mais emolumentos marcados na tabela do Bispo;

16^a. – Nas missas solenes, à que assistirem as irmandades, estas deverão acender suas tochas somente na ocasião do Canto do Evangelho e do princípio do Cânon em Santos até a consumação da Hóstia¹³⁸.

¹³⁷ Estola: fita larga que os sacerdotes põem por cima da alva.

¹³⁸ **6/5/1866. A Estrela do Sul**, ano IV, n. 31. AHCPA. Publicado também em BAREA. **História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário**. Op. Cit., p. 207. A portaria foi escrita em 7/4/1866.

Capítulo 2 – Irmandades em Porto Alegre

Enquanto, no mesmo período aqui proposto, existiam inúmeras irmandades nas maiores províncias do Império (Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia¹³⁹), na Capitania sulina havia cerca de duas dezenas de confrarias e no cenário da vila de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre configurava um número bem mais reduzido destas associações. Entre estas estavam a irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre (criada em 1774), a de São Miguel e Almas (1773), a de Nossa Senhora do Rosário (1786), a de Nossa Senhora das Dores (entre 1799/1800), a de Nossa Senhora da Conceição (1790), a de Senhor dos Passos (1803) e a do Divino Espírito Santo (1821).

As que reuniam a camada média da população eram a de Nossa Senhora da Conceição, a de Santa Bárbara e a de Nossa Senhora do Rosário (a partir de 1828, passa a chamar-se oficialmente – conforme Compromisso confirmado e aprovado por D. Pedro I – de *Irmandade do Rosário, São Domingos e São Benedito*); as que agrupavam os membros da elite social da pequena vila eram a irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus, a de São Miguel e Almas, a do Senhor dos Passos (esta vinculada à Santa Casa de Misericórdia) e a Ordem Terceira de Nossa Senhora das Dores. Há notícias, ainda, de outras irmandades em atividade nos meados do século XIX, na capital da Província, entre estas a irmandade do Santo Sepulcro, a devoção à Virgem Mártir Santa Cecília, a irmandade do Divino Espírito Santo, a de Nossa Senhora da Soledade, a irmandade do Glorioso Santo Antônio, a devoção a São José e a devoção a São Joaquim.

Dentre tantas, esta pesquisa priorizou duas: uma delas, a de Nossa Senhora do Rosário, possuía maior número de irmãos nos séculos XVIII e XIX, a segunda, a poderosa irmandade da Santa Casa de Misericórdia, não estava entre as que tinham maior número de integrantes, porém foi a que mais recebeu, ao longo do século XIX, contribuições e ajuda

¹³⁹ A respeito do número de irmandades pelo Brasil afora, os levantamentos são sempre parciais. Segundo Liane Muller, já nos setecentos, na Bahia, havia 31 irmandades de negros e pardos. MÜLLER. **“As contas do meu rosário são balas de artilharia”** Op. Cit., p. 28, nota 4. Para Minas Gerais, durante o período colonial, há dados que indicam a existência de 106 confrarias atendendo a negros, mulatos e pardos. Cf. BOSCHI. **Os leigos e o poder.** Op. cit., p. 23 e 187. J. J. Reis cita a existência de 36 confrarias que se dedicavam a acolher os negros libertos na Bahia ao longo do século XIX. REIS. **A morte é uma festa.** Op. Cit., p.54. Sergio Chahon, por sua vez, estudou um número próximo de cem ao analisar as irmandades na América portuguesa, entre os anos de 1808-1822. CHAHON. **Aos pés do altar...** Op. Cit. Para a cidade do Rio de Janeiro Imperial, Anderson Oliveira localizou 83 irmandades. Ver: OLIVEIRA. **Devoção e Caridade.** Op. Cit., p. 64.

financeira dos fiéis formadores da elite porto-alegrense. Evidente que se fez necessário, no decorrer do texto, a referência a outras confrarias do mesmo período, que tiveram igual importância no cenário porto-alegrense, como a do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus, a de Nossa Senhora da Conceição e a de São Miguel e Almas, ou ainda a Ordem Terceira de Nossa Senhora das Dores.

Não foi possível, por limitações de fontes arquivísticas detalharem-se as características, o raio de ação e a história de cada uma das demais irmandades religiosas de Porto Alegre. Entretanto, para além das dificuldades, eleger as duas mencionadas não impossibilitou o propósito principal deste capítulo: analisar a configuração do associativismo religioso na Porto Alegre Oitocentista. A ênfase, portanto, das irmandades da Misericórdia e do Rosário como pontos de referência tem por base a intenção de trazer à luz fatos importantes sobre segmentos variados da sociedade imperial: a primeira, a irmandade da Misericórdia, não possuía irmãos negros em seus quadros e punha-se a serviço do hospital, da roda dos expostos, da cadeia e do cemitério (este só a partir de 1850). Dedicava-se, portanto, a tratar dos doentes, presos, crianças abandonadas e dos mortos. Composta pela elite, preocupava-se com a caridade.

Uma caridade que, diga-se de passagem, em sintonia com a época enfocada, reforçava a discriminação social e étnica, além de funcionar como uma polícia moral, conforme será melhor examinado no decorrer deste capítulo. A segunda associação religiosa, durante o século XVIII constituía-se, provavelmente, por brancos, mas, no século seguinte, se não completamente, passa a ser formada em sua maioria por homens de cor. Organizava as maiores festas religiosas e de rua que a cidade experimentou em ambos os períodos e, por meio destas, seus irmãos, ao que parece, viraram as costas para seu passado africano e almejavam inserir-se no mundo dos homens brancos e livres. O estudo desta associação constitui-se de um excelente instrumento de pesquisa das relações sociais na Porto Alegre escravista.

2.1 A Irmandade da Misericórdia

Início a minha incursão acerca das duas confrarias mencionadas com a irmandade de Nossa Senhora da Misericórdia, responsável, logo que foi fundada, pela manutenção do Hospital de Caridade e seus anexos. A intenção é analisar a complexa relação que se estabeleceu entre a corporação religiosa e a cidade; relação, aliás, muito antiga e regida por uma tradição vinda do medievo português. As festas promovidas pela

Misericórdia, assim como o perfil de quem ingressava na irmandade, serão também analisados no decorrer do capítulo.

A criação de uma irmandade da Misericórdia revela, explicitamente, que a vila ou cidade que carece de sua instalação já possui uma burguesia própria e que existe nesta um rápido progresso urbano em andamento. Sua fundação relaciona-se de maneira incondicional à organização e manutenção de hospitais, enfermarias, atendimento a presos, doentes mentais, velhos e inválidos e a crianças abandonadas. Tal público alvo tem sua ocorrência na cidade, acarretam e se constituem de problemas tipicamente urbanos. Evidente que as questões ligadas ao abandono, à pobreza e às doenças em geral também ocorrem no ambiente rural, mas neste contexto elas não são encaradas como um assunto que exige uma política assistencial por parte das autoridades governamentais.

Em pequenas comunidades rurais aqueles que sofrem de doenças, ou crianças enjeitadas, ou velhos solitários terminam por serem acolhidos pelas famílias locais que numa ação comunitária e familiar lhes dão abrigo, comida e conforto. Na cidade, ao contrário, as vítimas do abandono são, em geral, personagens anônimos, muitos sem referências de ancestralidade e necessitam da benevolência dos desconhecidos para sobreviverem. Assim, quando uma cidade constrói seu hospital de Misericórdia, que se erguerá em decorrência da caridade do povo, já está demonstrando o nível de urbanização alcançado, bem como a solidificação de uma burguesia com certo amadurecimento econômico.

Esta associação entre os objetivos assistenciais das Misericórdias com o desenvolvimento urbano e os seus decorrentes problemas sociais é uma idéia desenvolvida por James Russel-Wood, para a Misericórdia da Bahia, no enfoque específico que deu à instituição no final do século XVII e início do XVIII. Para este autor, que também afirma ser, no Brasil, a fundação das Misericórdias um acontecimento em sincronia com o “*estabelecimento das primeiras cidades*”¹⁴⁰, a situação lamentável dos presos, ou o abandono dos rebentos, pobres e doentes são questões “*essencialmente urbanas*”¹⁴¹.

Esta seria a razão pela qual o citado historiador encontrou, entre os testadores baianos setecentistas, uma crescente preocupação com finalidades caritativas a presos, enjeitados e pobres, enquanto que os doadores da centúria anterior (proprietários rurais) praticamente silenciavam sobre esses problemas sociais, por não terem tido contato com tais questões. Portanto, seguindo a mesma trilha de J. Russel-Wood, pretendo colocar lado

¹⁴⁰ RUSSEL-WOOD. **Fidalgos e filantropos**. Op. Cit., p. 17.

¹⁴¹ RUSSEL-WOOD. **Fidalgos e filantropos**. Op. Cit., p. 131.

a lado – na Porto Alegre do setecentos em direção ao oitocentos – urbanização, problemas sociais e Santa Casa de Misericórdia.

Seguindo esta linha de raciocínio, contraponho-me a quase totalidade das análises historiográficas acerca do desenvolvimento urbano porto-alegrense, que situam Porto Alegre, no início do século XIX, como uma vila muito longe de ser considerada um centro urbano. Há consenso em afirmar que o desenvolvimento urbano de Porto Alegre só se fez emergir a partir da segunda metade do século XIX, quando há melhoria no abastecimento de água, na rede de esgotos, iluminação e transporte coletivo. Tal abordagem, conceitualmente equivocada, prioriza mais o desenvolvimento dos equipamentos materiais e menos o estilo de vida de seus habitantes, seus costumes, projeções e crenças coletivas organizadas¹⁴².

Se, já nas primeiras décadas do Oitocentos Porto Alegre recebe do Príncipe Regente Dom João autorização para edificar um Hospital de Caridade para atender “forasteiros, pobres e doentes” é porque esta cidade já vivenciava plenamente os problemas típicos da urbanidade. A história da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre e sua irmandade remonta ao ano de 1788. Esta é a data apontada por alguns historiadores¹⁴³ como o ano em que teria chegado a Porto Alegre Joaquim Francisco do Livramento. Conhecido como “Irmão” Joaquim, em verdade, este não era eclesiástico, mas apenas um leigo que pertencia à Ordem Terceira de São Francisco. Em torno de sua pessoa gira o mito de que era um frade mendicante e que teria vindo a pé de Santa Catarina para Porto Alegre, com o propósito de obter auxílio, junto ao seu irmão (um tabelião porto-alegrense) para continuar as obras da Casa de Caridade do Desterro, na ilha de Santa Catarina. Entretanto, sabe-se que, por tradição e costume português, os irmãos da Misericórdia eram também membros da elitista Ordem Terceira de São Francisco ou do Carmo e estes vinham exclusivamente da classe de grandes proprietários rurais¹⁴⁴, sendo, em vista disso, difícil crer que Joaquim Francisco do Livramento fosse homem destituído de riqueza¹⁴⁵.

¹⁴² Para alguns historiadores regionais, como Fábio Kühn, seria prematuro, senão anacrônico, chamar de “burguesia” a pequena população endinheirada que habitava Porto Alegre no período focado nesta tese; para este autor a expressão mais adequada para caracterizar a referida população, nos finais do século XVIII e inícios do XIX, seria a de “elite mercantil”. No meu entender, entretanto, não vejo incoerência, e tampouco inconsistência conceitual, chamar uma elite econômica mercantil, que habita um centro urbano e que lida com especulação e comércio, de burguesia. Sobre esta questão, coloco-me ao lado de J. Russel-Wood conforme já explicado acima.

¹⁴³ FRANCO. **Guia Histórico**. Op. Cit., p. 367; GERTZE. **Infância em perigo**. Op. Cit., p.66.

¹⁴⁴ RUSSEL-WOOD. **Fidalgos e filantropos**. Op. Cit., p. 113.

¹⁴⁵ Era filho de Tomaz Francisco Costa, um dos fundadores da irmandade do Senhor dos Passos (1765) e também da Casa de Caridade dos Pobres (1782), ambas em Santa Catarina. Segundo Jurema Gertze, toda a família de Joaquim Francisco ingressara na Ordem Terceira de São Francisco. Fato que, em minha

Sua estada em Porto Alegre parece ter-lhe despertado o interesse de fundar também nesta cidade uma casa de Misericórdia, a exemplo de outras que já existiam nas demais cidades mais importantes da América lusa. Como tais instituições dependiam de autorização real para serem criadas, o Senado da Câmara da Vila de Porto Alegre elaborou um documento endereçado ao Príncipe Regente, em 3 de abril de 1802, apresentando o “Irmão” Joaquim como seu representante para tratar do assunto. Em viagem a Lisboa, este atendeu prontamente o pedido dos vereadores porto-alegrenses e conseguiu, em 14 de maio de 1803, o citado Aviso Real. A partir da permissão régia, o governador da Capitania, Paulo José da Silva Gama, confiou à Câmara Municipal de Porto Alegre a tarefa de eleger a primeira Mesa administrativa do Hospital de Caridade, o que se efetivou a 19 de outubro de 1803.

Na ocasião de sua fundação, o Hospital de Caridade esteve sob a administração desta comissão, formada por um procurador, um tesoureiro e um escrivão – comissão que não configurava ainda uma irmandade, mas que se encarregava de receber esmolas, zelar e inspecionar as obras do hospital. Fazia parte desta o Brigadeiro Francisco José Rocío, governador interino da Província e doador do terreno onde se instalou o edifício. A irmandade foi formada de fato, mas não de direito¹⁴⁶, em 1814 com a eleição, no ano seguinte, de um Provedor, um Vice-provedor e um escrivão (respectivamente o então governador e capitão-geral da Província, o Marquês do Alegrete, o General Joaquim Xavier Corado e o Marechal Miguel Lino de Moraes).

Ainda durante este período inicial, a Câmara Municipal era a gestora da obra, enquanto a comissão nomeada apenas tinha a função de fiscalizadora. Esta situação, entretanto, se inverterá no ano de 1828, quando a Santa Casa tornar-se-á gestora dos projetos de caridade e a Câmara, a fiscalizadora. Em 1803 foi lançada a pedra fundamental do primeiro Hospital de Caridade de Porto Alegre, mas somente em 1826 começaria a funcionar o complexo hospitalar e assistencial a que se chamou de Santa Casa de Misericórdia, com a inauguração das primeiras enfermarias. A obra se completou na sua

opinião, confirma o pertencimento de Joaquim à aristocracia catarinense do século XVIII. GERTZE. **Infância em perigo**. Op. Cit., p. 84.

¹⁴⁶ A criação da irmandade se deu com base no Alvará Régio de 18 de outubro de 1806, que regulava as Misericórdias em todo o império colonial. Entretanto foi somente em 1822 que Dom Pedro I veio reconhecer a irmandade da Misericórdia de Porto Alegre como tal, concedendo-lhe importantes privilégios como a permissão para adquirir bens de raiz e expedir procurações independentes de tabelião público. Privilégios estes inerentes às Misericórdias. GERTZE. **Infância em perigo**. Op. Cit., pp. 67-69.

totalidade em 1844, tendo sido anexada ao prédio nesta data também a Casa dos Expostos¹⁴⁷.

Entre a primeira data (1803) e a segunda (1826) a cidade de Porto Alegre sofrera algumas transformações que, não por acaso, coincidem com os projetos de construção da Santa Casa. No ano de 1810 ocorre a mudança de status jurídico-administrativo de Porto Alegre, em decorrência do Alvará Régio de 23 de agosto de 1808 que elevava a povoação à categoria de vila. Em 1822 a vila é elevada ao status de cidade. Ano também em que Dom Pedro I reconheceria o Hospital de Caridade de Porto Alegre como irmandade da Santa Casa de Misericórdia.

2.1.1 Caridade e poder

Segundo Russel-Wood, a origem das Misericórdias brasileiras está no modelo da irmandade de Nossa Senhora, Mãe de Deus, Virgem Maria da Misericórdia de Lisboa que foi consagrada pela primeira vez no dia 15 de agosto de 1498. Seu nascimento relaciona-se, de um lado, à história da assistência caritativa na Europa, revelada, sobretudo, durante a Idade Média nos piores períodos de fome e de pestes e, de outro, à concepção de uma irmandade específica para auxiliar os pobres urbanos. Naquela época, a caridade para com os necessitados e enfermos por parte dos leigos não estava limitada somente à realeza, apesar de reis e rainhas portugueses rivalizarem-se com as ordens monásticas na fundação de hospedarias, hospitais e leprosários. Há notícias dos testamentos de reis como D. Diniz e rainhas como D. Isabel e D. Leonor que teriam legado provisões para leprosos, roupas para os pobres, doações para manutenção de albergues e hospitais.

Na realidade, no século XV já existiam em Portugal inúmeros grupos de leigos para a assistência social e ações de caridade, fato que pode revelar não apenas uma consciência social, mas também uma estrutura caritativa voltada a este sentimento. O código de 1446, conhecido como “Ordenações Afonsinas”, estabelecendo que os processos sobre legados a irmandades transitassem nas cortes civis e não nas religiosas, faz transparecer o nascimento de uma política oficial sobre a assistência social. O sucesso

¹⁴⁷ A Santa Casa já havia assumido a criação dos expostos desde o ano de 1838, em decorrência da falência da gestão municipal para este encargo.

alcançado pelos hospitais das Misericórdias portuguesas na ajuda a doentes e necessitados esteve, provavelmente, ligado a um regular e constante patrocínio real¹⁴⁸.

Com efeito, a estreita ligação existente entre as Misericórdias, o hospital que lhes era anexo e o poder político jamais se desfez, tanto na Europa como no Brasil. Diferentemente das diversas outras irmandades de negros, mestiços ou mesmo de brancos, as da Misericórdia tiveram sempre como Provedor ou irmãos de Mesa homens que ocupavam ao mesmo tempo cargos políticos de chefia local. Um provérbio alentejano dizia que “*quem não está na Câmara está na Misericórdia*”. O ditado revela a concepção largamente disseminada de que quem quisesse viver bem e com liberalidade devia tentar se tornar vereador ou irmão da Misericórdia – ou ambos¹⁴⁹. No século XIX, durante o período imperial brasileiro, não apenas os vereadores, mas igualmente os chefes de Províncias interessavam-se em fazer parte da Mesa administrativa da Misericórdia.

Uma ligeira olhada sobre esta questão em Porto Alegre confirma a tradição de alternância de poder, tanto na direção do Hospital da Santa Casa, como na administração da irmandade e nas instâncias civis. Como observou Luiza Kliemann, “*não foram poucos os presidentes da Província que ocuparam ao mesmo tempo o cargo de provedor da Santa Casa. Alguns auxiliavam a instituição a obter recursos através do seu prestígio, de donativos, de isenções de impostos, outros usaram o cargo apenas em benefício de sua projeção social e política*¹⁵⁰.” Que relação haveria, pois, entre esta instituição de assistência social com o poder político? O que buscava a elite quando se dedicava à caridade? Para a Misericórdia da Bahia, Russel-Wood observou que os modos de fazer caridade variaram no tempo. Num primeiro momento, durante o século XVII, esta tinha uma relação direta com a expressão de um sentimento religioso, que se orientava pelo temor a Deus e ao Purgatório. As doações à Misericórdia durante este período deveriam ser “vistas” pela comunidade e, para tal, os doadores pediam em troca dos legados missas por sua alma e cortejos fúnebres pomposos. Os doadores em geral, neste período, se constituíam de ricos proprietários rurais.

No século seguinte, as doações passaram a se constituir de legados em dinheiro que deveria ser aplicado diretamente em determinada atividade caritativa da instituição, sem a necessária contrapartida dos féretros suntuosos. Ao que parece, na medida em que aquela sociedade caminhava para a secularização da vida religiosa, crescia também um sentimento de consciência social. A busca de prestígio social, por meio de doações e legados, não

¹⁴⁸ RUSSEL-WOOD. *Fidalgos e filantropos*. Op. Cit., pp. 1-10.

¹⁴⁹ BOXER, Charles. 2002. *O Império marítimo português. 1415-1825*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 299.

¹⁵⁰ KLIEMANN, Luiza. 1988. *Da assistência à pesquisa: a trajetória de uma irmandade*. Op. Cit., p. 5.

deixara de existir, mas a sua transformação, entretanto, revelava de um lado uma nova estrutura social com a ascensão financeira da pequena burguesia e, de outro, uma crescente urbanização da vida cotidiana. As doações feitas às enfermarias, aos presos e aos enjeitados assistidos pela Misericórdia deixam transparecer o quanto cresciam os problemas sociais essencialmente urbanos¹⁵¹.

O Compromisso de Lisboa de 1516 – o primeiro impresso e que serviu como base para a redação dos Compromissos de todas as outras Misericórdias do império português – determinava que os atos de caridade que os irmãos deveriam praticar eram quatorze, sendo sete dedicados à “*caridade corporal*”¹⁵² e sete, à “*caridade espiritual*”¹⁵³. Este Compromisso sofreu pequenas modificações em 1619, em 1806 e em 1827. Este último Compromisso foi adotado em Porto Alegre até o ano de 1857, quando a Misericórdia da capital passou finalmente a utilizar-se de um estatuto próprio, adaptado às peculiaridades regionais, mas que continha modificações igualmente pouco significativas em relação ao Compromisso medieval aprovado em 1619.

Tais obrigações caritativas, apesar de terem sido aplicadas de maneira plurissecular, viajando incólume no tempo por meio dos Compromissos que iam sendo impressos e distribuídos na Europa e no Brasil, sofreram, como a própria religião católica, variações históricas. A noção de amor ao próximo, de caridade para com este e de reconhecimento da pobreza estiveram sujeitas a diferentes formas de expressão. Desde a Antiguidade Tardia e nos primeiros tempos medievais a idéia de caridade e de auxílio ao pobre, conforme proclamavam monges e bispos, unia-se a uma concepção de humildade espiritual que, se praticada, seria um impulso para Deus.

Assim, no contexto medieval, o pobre estava de certa forma, pelo seu desapego material, mesmo que involuntário, próximo à imagem do Cristo sofredor. Socorrê-lo era uma necessidade intrínseca da salvação. A convivência com o pobre e com a pobreza não representava ainda objeto de repulsa, mas sim um convívio diário, direto e pessoal. Na caridade daquele período, segundo John Bossy, o dinheiro estava envolvido, mas não era muito relevante para a maioria das situações onde a caridade se manifestava (os sete atos da “caridade corporal” poderiam ser praticados sem trocas de dinheiro). Os conceitos de utilidade pública eram estranhos às características da caridade medieval, que se voltava a

¹⁵¹ RUSSEL-WOOD. **Fidalgos e filantropos**. Op. Cit., pp. 115-130.

¹⁵² Resgatar os cativos e visitar prisioneiros; tratar dos doentes; vestir os nus; alimentar os famintos; dar de beber aos sedentos; abrigar os viajantes e os pobres; sepultar os mortos.

¹⁵³ Ensinar os ignorantes; dar bom conselho; punir os transgressores com compreensão; consolar os infelizes; perdoar as injúrias recebidas; suportar as deficiências do próximo; orar a Deus pelos vivos e pelos mortos. O princípio básico das obras da Misericórdia acima enumeradas foi elaborado por São Tomás de Aquino no século XIII.

uma relação quase familiar com o pobre, aquele pedinte de rua, ou o que se colocava à porta da cozinha. As obras de beneficência grandes e impessoais eram, normalmente, compreendidas mais como atos de penitência ou de medo, do que propriamente caridade¹⁵⁴.

A partir do século XV, a forma mais marcante de caridade para com os outros sofre transformações e passa a envolver mais dinheiro, uma vez que era principalmente através do pagamento de missas ou de indulgências que os mortos podiam ser beneficiados. Por volta de 1520, esclarece Bossy, surge uma nova noção de caridade: a filantropia. Ela implicava um sentido de benemerência mais abstrato e entendido como um dever do cidadão, que carregava já consigo uma repugnância civilizada para com os pedintes¹⁵⁵. As Santas Casas são, neste cenário, o sintoma e a verdadeira imagem desta nova filantropia em que, a fim de desenvolver uma administração eficaz dos fundos vindos da beneficência, organizava-se numa forte estrutura oligárquica, que se opunha frontalmente à mendicidade, como um inimigo a ser combatido. Esta nova prática filantrópica foi levada a cabo, de maneira geral na Europa e também no Brasil, por meio de uma aliança entre as instituições caritativas, como as Misericórdias, e a municipalidade; juntas, condenavam tanto a mendicidade como a esmola individual, já que estas podiam “contaminar” a emergente política de assistência social.

Era o início da aproximação entre o ideal cristão de caridade e a filantropia moderna, onde o benefício tinha a função não só de atender a uma necessidade, mas também se destinava a transformar a vida do assistido. O benfeitor doa, mas também executa; sua condescendência está subordinada a uma atitude concreta. Neste modelo de assistência, o socorro vinha acompanhado do conselho que visava pôr fim à situação de indigência. Assim, era imprescindível penetrar na vida do pobre, investigar para poder separar a pobreza verdadeira da falsa, aquela originada na preguiça e não nas dificuldades da vida do sujeito¹⁵⁶. Entendida desta maneira, essa política caritativa deveria auxiliar no soerguimento do pobre e criava a noção de que amar ao próximo era também discipliná-lo. Essa nova reflexão sobre a pobreza e o papel da caridade manteve-se no século XIX, ajustada às noções de civilização e progresso advindas do próprio desenvolvimento urbano, da problemática da mão-de-obra e do crescimento das classes pobres.

¹⁵⁴ BOSSY, John. 1990. **A Crisandade no Ocidente. 1400-1700**. Lisboa, Edições 70, p. 169.

¹⁵⁵ BOSSY. **A Crisandade no Ocidente**. Op. Cit. p. 170.

¹⁵⁶ OLIVEIRA. **Devoção e caridade**. Op. Cit., p. 241; DONZELOT, Jacques. 1980. **A polícia das famílias**. Rio de Janeiro, Graal, pp. 64-65.

É cabível nesta direção, salientar que a Lei Imperial de 1º de outubro de 1828 é emblemática de uma nova política assistencialista adotada em todo o Império. Por esta lei as Câmaras Municipais livravam-se da responsabilidade sobre os enjeitados, ficando estes, a partir da aprovação da lei, sob a responsabilidade das Santas Casas de Misericórdia, nas cidades onde estas existissem¹⁵⁷. Durante todo o século XVIII até a edição da citada Lei de 1828, as Câmaras Municipais tinham por atribuição administrar o bem-estar social, a segurança pública, examinar a qualidade dos gêneros alimentícios postos à venda e fiscalizar seus pesos e medidas, através de visitas pessoais aos merceiros.

Além disso, os vereadores tratavam de tudo que se referisse ao desenvolvimento da vila ou cidade: arruamentos, construções, melhorias das ruas e estradas municipais e, de maneira geral, da saúde pública¹⁵⁸. Durante todo o século XVIII e mais uma fração do século XIX, as Câmaras eram muito mais gestoras de serviços e menos fiscalizadoras. A partir da Lei de 1828, as Câmaras recebem novas atribuições¹⁵⁹, mas tornam-se muito mais fiscalizadoras das ações de instituições especializadas do que propriamente gestoras do bem comum. Assim, segundo a nova legislação, deveria haver uma inversão de condutas urbanas: as Santas Casas tinham que assumir a criação e os cuidados dos órfãos, enquanto os vereadores deveriam agora apenas vigiar as condições de atendimento a estes.

Há, pois, com a Lei, uma *especialização* da caridade. Órfãos ou enjeitados, assim como os presos pobres, estariam a partir de inícios do século XIX sob a guarda daqueles que se dedicariam exclusivamente de mudar-lhes a vida e encaminhá-los para um futuro diferente. Antes da Lei, órfãos e enjeitados ficavam sob a guarda de famílias que, em troca de subsídios da vereança, se ofereciam para cuidar dos mesmos. Quando estes ficam sob a responsabilidade das Santas Casas de Misericórdia, são recolhidos e passam a viver separados e excluídos da comunidade. O que reflete igualmente as divisões pelas quais outras instâncias da sociedade, como um todo, estava a presenciar.

Diante deste quadro, a irmandade da Misericórdia constituía-se da face mais pragmática da caridade. As Misericórdias tornaram-se o *locus privilegiado* na benevolência católica, praticada pela elite branca, letrada, possuidora de bens e de prestígio político. Somente esta instituição, desde os primeiros tempos de sua origem, mantinha a imagem de ser dirigida por homens de reconhecida lisura e probidade que, por suposto, viviam

¹⁵⁷ GERTZE. *Infância em perigo...* Op. Cit., p. 61.

¹⁵⁸ SPALDING, Walter. 1967. *Pequena história de Porto Alegre*. Porto Alegre, Edição Sulina, p. 64.

¹⁵⁹ Entre estas atribuições estavam: vacinação, inspeção de escolas, educação e destino dos órfãos, visitação às prisões e estabelecimento de caridade e o custeio do tratamento dos presos pobres.

afastados daquilo que no imaginário da época aproximava-se dos maus costumes: ser de cor, não ser letrado e pertencer à camada pobre da sociedade. Pertencer à Mesa da Misericórdia representava o orgulho e o sentimento de superioridade étnica e social. As Mesas eram disputadas pelo prestígio que representavam, significando prova de integridade e capacidade, rivalizando em prestígio com um cargo nas Câmaras Municipais, como já dito.

Em Porto Alegre, como em geral no restante do país, vemos que as associações religiosas de maioria branca, entre estas as da Misericórdia (mas também as do Santíssimo Sacramento, as de São Miguel e Almas e as Ordens Terceiras de Nossa Senhora das Dores) procuravam, embora nem sempre fosse possível, limitar seus membros a brancos “puros”. No Rio Grande do Sul, em decorrência da sua formação histórica ligada à casta militar, era comum que esta categoria ocupasse os cargos mais importantes das irmandades de brancos. O exemplo mais ilustrativo é a admissão de Manoel de Lima e Silva (o Barão de Caxias e presidente da Província entre os anos de 1843 e 1851) como Provedor da Santa Casa de Misericórdia por oito vezes.

Ser branco puro estava relacionado, conforme a longínqua tradição portuguesa, à discriminação religiosa de ser ou não um bom católico. O racismo, existente em Portugal antes mesmo do estabelecimento do sistema escravista adotado nas colônias do ultramar, conforme demonstrou o historiador Charles Boxer, já marcava os valores da hierarquia social portuguesa em período anterior ao século XVI. A expressão “*raças infectas*” – comumente encontrada na documentação tanto de caráter laico como religioso – denunciava que os conceitos de *limpeza* ou *pureza de sangue* estavam frequentemente ligados ao preconceito tanto sobre o negro, como sobre o judeu¹⁶⁰.

A estreita conexão entre o trabalho escravo com o sangue negro e o trabalho manual com o sangue judaico – ambas as atividades desprezíveis do ponto de vista da nobreza – dava sustentabilidade a um preconceito racial, mas ao mesmo tempo, religioso. O racismo que se estabeleceu na América portuguesa parece ter se reforçado com a escravidão negra, além de relacionar-se igualmente a critérios de ascendência, religião, sangue e linhagem: todos critérios com estreita afinidade com os princípios de honra, prestígio, privilégio e poder do Antigo Regime. Assim sendo, o preconceito de raça podia

¹⁶⁰ BOXER. **O Império marítimo português**. Op. Cit. p. 262. Vale esclarecer que o termo “racismo” está sendo utilizado aqui enquanto expressão que servia para referir-se à distinção de pureza de sangue, conforme os valores da sociedade de corte portuguesa. Os termos “racismo” e “raças infectas” são encontráveis na documentação de época, segundo Boxer. Não estou utilizando-o na acepção que ganhou mais tarde, com conotação de discriminação étnica e racial, com bases teóricas no cientificismo, que é do século XIX.

atingir os africanos mais diretamente, porém não deixava de afetar também brancos, de estratos sociais inferiores e os cristãos-novos.

Entretanto, apesar de, desde o século XVIII, sob o governo de Pombal, este preconceito ser combatido através de uma política fortemente anti-racista¹⁶¹, ainda é possível encontrá-lo, dissimulado ou explícito, em documentação mais recente como a do século XIX. Os Compromissos da irmandade da Misericórdia de Porto Alegre são exemplos bem concretos da permanência de critérios ligados à discriminação e ao racismo na estrutura interna da vida confrarial, que, por extensão, refletiam em outros segmentos da vida social.

A principal estratégia que esta irmandade, de maioria branca, mantinha para discriminar seus associados era, de um lado, manter em um patamar alto as taxas de contribuição anual ou mensal para os cofres da confraria; de outro, exigir quesitos que reforçavam o preconceito e a discriminação em relação a homens de cor, aos pobres, aos não letrados e aos de comportamento considerado pouco nobre. Vêem-se entre os artigos do Compromisso de 1867¹⁶² exigências discriminatórias para admissão de novos irmãos:

“[Art. 8.] Podem ser irmãos da Santa Casa da Misericórdia quaisquer nacionais ou estrangeiros, contando que professem a religião Católica Apostólica Romana, tenham bons costumes, moralidade e dedicação para preencher os Santos fins deste Pio Estabelecimento. É também indispensável que sejam maiores de 21 anos, sendo solteiros.
[Art. 9.] Como irmãos só podem ser admitidos homens que pagarão de jóia cinquenta mil réis*, que será aplicada como esmola para o hospital”¹⁶³.

Também serve de nota o trecho do Compromisso de 1857, o primeiro estatuto elaborado pelos próprios irmãos porto-alegrenses:

“Artigo 9:

¹⁶¹ BOXER. **O Império marítimo português**. Op. Cit., pp. 270-272.

¹⁶² **Lei n. 602 de 10 de Janeiro de 1867**. *Aprova, com diversas modificações, o substituto ao projeto de Compromisso da Santa Casa de Misericórdia da cidade de Porto Alegre*. Op. Cit., p. 62. SFRS (BGOF).

* No Brasil, até o início da República, o mil réis foi o padrão monetário que durou de 1500 a 1924, quando estes passaram a valer um cruzeiro e houve a substituição da divisão milesimal pela centesimal. Até este último ano, um milhar era chamado de 1 mil réis; enquanto um milhão, chamava-se um conto de réis. Assim, 5\$000 equivalia a 5 mil réis e 40:265\$670 pronunciava-se 40 contos 265 mil réis e 670.

¹⁶³ Apenas a título de comparação, em 1853, o preço do gado na Província apresentava-se mais ou menos assim: “um cavalo comum de 4 a 6 mil réis; um cavalo melhor, de montaria de 60 a 80 mil réis; carne de rês seca (charque), por arroba, 2 réis e a libra da carne fresca, podia custar de 50 a 60 réis”. Estas observações são do viajante alemão, que esteve em Porto Alegre no ano de 1853, HÖRMEYER, Joseph. 1986. **O Rio Grande do Sul de 1850: descrição da Província do Rio Grande do Sul no Brasil Meridional**. Porto Alegre, Luzzato Editores Ltda., p. 63.

Podem ser irmãos da Santa Casa quaisquer nacionais, ou estrangeiros, contanto que professem a Religião Católica Apostólica Romana, e reúnam as seguintes qualidades:

- 1 - Notória probidade e bons costumes;
- 2 - De boa consciência e tementes a Deus;
- 3 - Modesto, caritativo e humilde, qual se requer para servir a Deus e a seus pobres com a perfeição de vida;
- 4 - Saber ler, escrever e contar e de boa inteligência;
- 5 - Ter 21 anos completos de idade se for solteiro;
- 6 - Que não esteja pronunciando e não se tenha sofrido alguma condenação de homicídio, furto, roubo, bancarrota, estelionato, falsidade, ou moeda falsa;
- 7 - Que não tenha sido escravo, ou casado com mulher de cor preta;
- 8 - Que não esteja ao salário da Santa Casa na ocasião de pretender entrar de irmão;
- 9 - Que seja abastado de bens, ou pelo menos tenha comércio, emprego ou ofício rendoso de maneira que possa acudir ao serviço da irmandade sem cair em necessidade e suspeita de se aproveitar do que correr por suas mãos”.¹⁶⁴

E os critérios ligados à busca de pureza de sangue seguem no mesmo Compromisso, através do item 7 do artigo 21:

“CAP. 4

Das causas pequenas porque os irmãos devem ser riscados da irmandade:
Art.21: Os irmãos podem ser despedidos da irmandade por cada uma das seguintes causas:

- 7 - Depois de admitido [o] Irmão, casar com mulher de cor preta”.¹⁶⁵

A documentação selecionada evidencia que, no universo das confrarias, século XIX adentro, os critérios de admissão de irmãos se mantinham extremamente seletivos, classificatórios e baseados em princípios de diferenciação étnica e social, ancorados em atributos considerados importantes no Antigo Regime, como status, poder e riqueza. Assim é que, em Porto Alegre, tanto o hospital (iniciado em 1803), como a irmandade (com eleição da primeira Mesa em 1814-15), estiveram sempre sob o comando de homens poderosos, por vezes pertencentes à casta militar, por vezes possuidores de títulos nobiliárquicos, ou ligados à Justiça.

Além da primeira comissão encarregada do primeiro hospital e da primeira Mesa da irmandade, também em 1825 foi eleito para o principal cargo o Desembargador José Feliciano Fernandes Pinheiro, presidente da Província na época; de 1842 a 1846 o Duque de Caxias, igualmente presidente da Província, ocupava o cargo de Provedor da

¹⁶⁴ 1857. **Compromisso da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre**. Capítulo 2. Op. Cit.

¹⁶⁵ 1857. **Compromisso da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre**. Op. Cit. O artigo que trata da proibição de um irmão da Misericórdia de casar-se com mulher de cor foi subtraído no Compromisso de 1861, que foi aprovado somente em 1867.

Santa Casa. Podem-se citar ainda nomes de homens ilustres para a sociedade porto-alegrense que serviram de Provedores da irmandade em datas diversas, como Serafim dos Anjos França Filho¹⁶⁶ (1850); Israel Rodrigues Barcelos¹⁶⁷ (1856), entre outros¹⁶⁸.

Embora seja necessário apresentar e trazer à tona tais nomes é preciso ressaltar que mais importante do que simplesmente enumerá-los é tentar mostrar e recuperar a idéia de que estes personagens interessavam-se pela administração da Santa Casa pelo fato de ser a instituição em questão o ícone da ação voltada à piedade católica. Uma caridade seletiva – vale lembrar – que não se propunha a resolver a pobreza e nem a discriminação racial, a exemplo da longínqua tradição medieval da caridade confraternal¹⁶⁹.

Tanto assim o era que foi somente no início do século XX que o Hospital e a irmandade começaram a ser dirigidas por médicos formados¹⁷⁰, revelando em épocas mais recentes uma nova concepção tanto da ciência, como da religião. Se até o oitocentos não havia um limite muito demarcado entre moléstias do corpo e males da alma, no século XX a associação entre pecado e doença, ou entre epidemias e forças malignas, começa a se diluir e ganha contornos mais delimitados e distintos. Com a secularização da vida social também a medicina se dissocia da religião.

Assim, até o século XIX pode-se dizer que o hospital da Santa Casa era encarado como local da *prática da filantropia* e que do século XX em diante este passa a ser local ideal para a *prática da cura*. A fala do Provedor por época de uma epidemia da varíola que assolou Porto Alegre é reveladora do quão a piedade, e nem tanto a cura, ainda estava à frente nos planos dos dirigentes da instituição. Nos meados do século XIX:

¹⁶⁶ Filho do capitão farrapo Serafim dos Anjos França (deputado na Assembléia Constituinte de 1842 e um dos autores do projeto da Constituição da República Rio-grandense). Bacharelou-se em Direito em São Paulo em 1836, sendo juiz municipal de órfãos em Jacaréí. Juiz em Pindamonhangaba, em 1844. Os decretos de 7.9.1847 e de 23.3.1849 concederam-lhe as insígnias de cavaleiro das Ordens da Rosa e de Cristo. Cf. FLORES, Moacyr. 1996. **Dicionário de História do Brasil**. Porto Alegre, Edipucrs, p.229.

¹⁶⁷ Presidente da Província de 1.8. a 15.9.1868 e de 20.5 a 14.6.1869. Formado em Direito, em São Paulo, em 1838. Em Porto Alegre ingressou no Partido Conservador, exercendo mandatos de deputado provincial e geral. Cf. FLORES. **Dicionário...** Op. Cit., p. 71.

¹⁶⁸ Sergio da Costa Franco cita ainda: o Marechal José Inácio da Silva, o Padre Francisco Ferreira Leitão, o Coronel Bibiano José Carneiro da Fontoura, o General Andréa, Lopo Gonçalves Bastos, o Advogado João Rodrigues Fagundes, o Marechal Luiz Manoel de Lima e Silva, o Desembargador Manoel José de Freitas Travassos, o Dr. Luiz Alves Leite de Oliveira Belo, o Barão de Guaíba, o Barão de Gravataí, Joaquim Pedro Soares, o Dr. Ramiro Barcelos, o Cel. Antônio Soares de Barcelos, o Dr. Deoclécio Pereira da Silva, o Dr. Victor de Brito. Cf. FRANCO. **Porto Alegre. Guia Histórico**. Op. Cit., p. 369.

¹⁶⁹ Conforme nos demonstra Catherine Vincent a respeito das confrarias francesas. Ver: VINCENT. **Les confréries médiévales...** Op. Cit., pp. 47-50.

¹⁷⁰ WEBER, Beatriz Teixeira. 1999. **As artes de curar. Medicina, religião, magia e Positivismo na República Rio-Grandense. 1889-1928**. Santa Maria, Editora da UFSM; Bauru, Editora da Universidade do Sagrado Coração, p.142.

"Foi proposto pelo mesmo Provedor a necessidade urgente de se acudir aos desgraçados desvalidos de moléstias incuráveis que vagam pelas ruas desta cidade, a fim de serem recolhidos ao Hospital da Santa Casa, em um dos lugares dos Armazéns do mesmo Hospital, com suas repartições; fez-se a votação unanimemente a Mesa aprovou, apesar de ir de encontro ao Regimento interno da Casa, e mesmo por outras deliberações tomadas em outras anteriores Mesas, que não aprovam semelhantes entradas de moléstias, contudo a presente Mesa vendo o vexame de diferentes indivíduos espalhados pela rua desta cidade, sem meios de se poderem tratar e igualmente pela razão da presente crise atual, resolveu unanimemente, olhando para a humanidade, que o Sr. Provedor mandasse arranjar alguma comodidade em um dos Armazéns do Hospital para serem ali recolhidos estes mesmos desgraçados."¹⁷¹

A moléstia, diz o Provedor, não podia entrar no Hospital, no entanto, a cidade estava presenciando aquilo que, aos seus olhos, eram cenas vexatórias que precisavam ser corrigidas. Os doentes, vagantes, desgraçados e, portanto, pobres, deveriam ser recolhidos, em função da repugnância que despertavam. Aqui neste caso específico o doente é claramente associado ao pobre ou mendicante e, por esta razão, no contexto da filantropia disciplinadora que se manifestava à época, se constituía em inimigo a ser combatido. Aliás, combatê-lo, aos olhos tanto dos confrades, como dos moradores de Porto Alegre, certamente reverteria bons frutos ao benfeitor.

O reconhecimento público dos benfeitores da Santa Casa – objetivo principal e último dos irmãos que deixavam grandes somas de dinheiro à instituição – vinha em forma de titulação específica, largamente reconhecida pela população da cidade. Aquele que prestasse serviços importantes chamar-se-ia “irmão zelador”. Se estes serviços revertissem em benefícios financeiros acima de dez contos de réis em bens ou em espécie, recebia o título de “irmão benemérito” e se a soma fosse superior a vinte contos de réis, o irmão passaria a ser reconhecido como “benfeitor benemérito” e ainda receberia um retrato (ou fotografia em tempos mais recentes) na famosa *Galeria dos Benfeitores*¹⁷².

Todos os anos, sempre no dia primeiro de janeiro, ocorria, na cidade de Porto Alegre, a festa de visitação às dependências do Hospital. Esta comemoração era o ápice do reconhecimento público, já que a intenção era justamente tornarem visíveis tanto as melhorias no prédio da Santa Casa, quanto o trabalho interno, voltado aos doentes e expostos. O jornalista pouco sério, de alcunha *O Estudante*, que escrevia crônicas semanais para o jornal *O Mercantil*, descreveu em tom de zombaria a festa de 1855, oferecida pela irmandade da Misericórdia. A descrição, passo a passo de todos os atrativos da festa, é rica

¹⁷¹ 6/8/1837. Atas da Mesa da irmandade da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre. AHSCM.

¹⁷² GERTZE. *Infância em perigo...* Op. Cit., p. 73.

em detalhes e fornece informações valiosas da popularidade da Santa Casa entre os porto-alegrenses.

A comemoração dispunha-se em etapas: a primeira, ainda pela manhã, constituía-se da festa em torno da capela do Senhor dos Passos, após a missa rezada pelo capelão a serviço da irmandade da Misericórdia; à tarde, a população era conduzida às dependências do hospital para que fizesse uma visitação pública. Esta vinha satisfazer a curiosidade do povo que lotava o interior do prédio. Nas enfermarias estavam os enfermos e os expostos, bebês órfãos ou abandonados que, neste dia, usavam “*vestidinhos de chita cor de rosa*”¹⁷³. A visita seguia pela “*casa dos loucos*” e terminava na “*sala de retratos*”. Sobre esta, o cronista assim escreve:

“Na sala dos retratos, que nesse dia se tinha posto faceira com bambinelas e ramos de flores, foram tomando posição todos os que entravam; as meninas nas cadeiras, os rapazes no meio do salão e os amigos velhos e velhas, onde se podiam arrumar.

[...]

O salão-galeria não é lá muito espaçoso para a reunião que ali se forma, no entanto houve a feliz lembrança de meter dentro as duas músicas, como se não pudessem ficar mais à vontade no corredor.

Os veneráveis retratos tremiam com o estrondo da orquestra e se algum não se deixou escorregar pela parede abaixo foi de medo que lhe tomassem o lugar. Havia ratazana a procura de um!”¹⁷⁴

Obter reconhecimento e admiração eram, em última instância, os objetivos principais da Mesa Administrativa da Misericórdia através da promoção desta festa anual. A filantropia que os irmãos promoviam só adquiria sentido diante dos olhares da população, afinal do reconhecimento brotavam legados, ao mesmo tempo em que poderiam, mais tarde, à hora da morte de cada um desses confrades, gerar sufrágios por suas almas. Assim, a Santa Casa e a irmandade da Misericórdia funcionavam, juntas, como uma força centrípeta da caridade. Não apenas aqueles que faziam parte das Mesas Administrativas, mas também os que contribuíam com esmolas nas ocasiões apropriadas (durante as procissões do Senhor dos Passos e nos peditórios dos irmãos), como os que possuísem rendas para declarar legados em seus testamentos.

Este assunto será tratado com mais vagar em outro capítulo, onde busco analisar a relação existente entre a caridade, pedidos por missas e a noção de salvação da alma que sustentavam tanto a doutrina católica, como a linha mestra de ação das

¹⁷³ **6/1/1855. Chronica de Porto Alegre. Coleção de artigos críticos sobre costumes e factos locais publicados semanalmente no Mercantil pelo seu colaborador O Estudante.** Porto Alegre, Typografia do Mercantil, Rua do Ouvidor, n. 6 – 1855 a 1859, pp. 3- 4. BPERGS.

¹⁷⁴ **Chronica de Porto Alegre.** Op. Cit., p. 4. BPERGS.

irmandades religiosas. Por ora vale enfatizar, entretanto, que a irmandade da Misericórdia e seu respectivo Hospital não se sustentavam apenas com esmolas e legados – embora esses fossem de muita importância – mas igualmente de verbas advindas dos aluguéis de imóveis de sua propriedade e dos acordos com o poder público, que muitas vezes lhe garantia consideráveis somas de dinheiro.

Têm-se a esse respeito situações diversas. Data de 11 de janeiro de 1838, por exemplo, o decreto emitido pelo Presidente de Província que concedia à Santa Casa o Tributo que deveriam pagar as embarcações e marinheiros, da mesma forma que se praticava na Corte, cuja cobrança se fazia pela repartição da Alfândega. É ilustrativa também a quantia de 20 contos de réis que a instituição recebeu em 1844 dos cofres provinciais como empréstimo para a construção do cemitério público; já em 1846, recebe mais 10 contos para o mesmo fim. Outro exemplo é a Lei n. 151, de 7 de agosto de 1848, editada pela Assembléia Provincial, que manda entregar à Santa Casa todos os terrenos urbanos devolutos e os já aforados pela Câmara, em troca da assistência aos expostos. Também em 1867, a repartição do cemitério precisa de ajuda para a construção de novas catacumbas e o auxílio vem da Assembléia na forma de 6 contos de reis. Além disto, uma lei provincial editada em 1872 consignava à Santa Casa 25 mil réis mensais para o custeio do cemitério¹⁷⁵.

A instituição ainda recebia ajuda em remédios e verbas para cura dos doentes do exército, enquanto a capela obtinha esmolas e emolumentos para a encomendação de corpos. Composta por diversas repartições, ou mordomias, – a do hospital, a da botica, a do cemitério, a dos expostos, a da capela e a dos presos – a Santa Casa de Misericórdia formava o maior complexo assistencial urbano que a cidade de Porto Alegre sustentava. Havia um cofre único de onde saíam as receitas ou os empréstimos para as diversas repartições, o que dava à instituição um caráter de uma articulação bem montada em termos de organização empresarial¹⁷⁶ e urbana, conforme já me referi no capítulo anterior.

¹⁷⁵ Estas informações estão, respectivamente, em: **21/1/1838. Atas da Mesa da irmandade Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre; 21/7/1844. Atas da irmandade; 21/8/1846. Atas da irmandade.** Arquivo Histórico da Santa Casa. **Lei n. 151 de 7/8/1848, Coleção das Leis e Resoluções da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul.** AHPAMV. **1876. Relatório do Mordomo do Cemitério; 1872. Relatório do Provedor da Santa Casa.** AHSCM.

¹⁷⁶ Ver nota 118.

2.1.2 Vida urbana

Quanto ao entrelaçamento entre a irmandade e o desenvolvimento do espaço urbano, é preciso ter em conta que, historicamente, no Brasil, a fundação das Misericórdias não apenas coincidiu com o estabelecimento das primeiras cidades¹⁷⁷, mas mais do que isso: as Misericórdias davam vida aos equipamentos urbanos mais essenciais. A estrutura formada pelo conjunto tripartite *hospital-capela-cemitério* administrado todo ele pelos confrades oferecia ao habitante a materialidade necessária à experiência urbana na sua plenitude. Era quase impensável a existência da cidade sem estas três instituições basilares. Assim é que na observação dos viajantes do século XIX, cujo foco primordial era medir quão completa e desenvolvida era a cidade visitada, a Santa Casa sempre figurava como peça-chave. Antônio José Gonçalves escreveu em seu *Memórias econômico-políticas sobre a Administração Pública no Brasil*, publicada entre 1822 e 1823, que em Porto Alegre:

“Entre todos os edifício públicos, o que dá mais na vista é o Hospital de Caridade, e tanto pelo excelente plano sob que esta obra fora principiada, como pelo fim a que se destina, devia o governo prestar-lhe uma decidida atenção e a lei uma consignação anual até o complemento desta obra, que não só pode preencher seus fins, mas mesmo servir nas coisas públicas, como já tem acontecido”¹⁷⁸.

Antes de descrever a Santa Casa, como acima exposto, o autor, um português que se estabeleceu na Província como charqueador, mapeia a cidade começando pela topografia de Porto Alegre, passando pela descrição de suas ruas até chegar na observação de seus prédios públicos, como capelas, igrejas, hospitais (o militar e a Santa Casa) e casas comerciais. Nestas suas observações o Hospital da Misericórdia configurava como elemento constituinte e obrigatório de qualquer paisagem urbana. O mesmo se pode dizer sobre Alexandre Baguet que visitou a capital da Província em meados do século XIX e observou:

¹⁷⁷ RUSSEL-WOOD. *Fidalgos e filantrópicos*. Op. Cit., p. 17.

¹⁷⁸ CHAVES, Antônio José Gonçalves. 1978. *Memórias econômico-políticas sobre a Administração Pública no Brasil*. Porto Alegre, Cia. União de Seguros, pp. 106-107. In: NOAL FILHO, Valter Antonio e FRANCO, Sérgio da Costa. 2004. *Os viajantes olham Porto Alegre. 1754-1890*. Santa Maria, Anatterra, p.49.

“Porto Alegre é uma cidade bem moderna e existe há apenas poucos anos. [...] Antes de deixar Porto Alegre, visitamos algumas igrejas, o hospital da Misericórdia, o Palácio da Presidência e diversos outros edifícios. [...] não esqueçamos de mencionar que o presidente Conde de Caxias fundou ali um cemitério extramuros. Porto Alegre é uma das raras cidades do Brasil dotadas de um estabelecimento tão indispensável do ponto de vista higiênico”¹⁷⁹.

August de Saint-Hilaire (o mais famoso e sempre lembrado visitante da Província) também não deixou de citar a Santa Casa, em 1820:

“Fora da cidade, sobre um dos pontos mais altos da colina onde ela se desenvolve, iniciou-se a construção de um hospital cujas proporções são tamanhas que talvez não seja terminado tão cedo. Mas sua posição foi escolhida com rara felicidade, ficando perfeitamente arejado, bastante distanciado da cidade para evitar contágios e ao mesmo tempo próximo quanto às facilidades de suprimento médico e farmacêutico”¹⁸⁰.

Assim desta maneira, fazendo parte da paisagem, integrando-se a ela, a Santa Casa também podia colocar-se, em certa medida, sob a alçada do poder das autoridades municipais. Não é por acaso, portanto, que 1822 seja tanto a data em que Dom Pedro I reconheceria a irmandade da Misericórdia de Porto Alegre como também o ano de elevação da vila de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre à categoria de cidade. O ano é emblemático do nascimento oficial tanto da primeira, como da segunda e sentenciam o vínculo indissociável entre as duas.

Vínculo este que não é novidade contemporânea, mas marcado por uma longínqua tradição medieval, conforme assinala Catherine Vincent, ao afirmar que: “*mais de uma confraria parece ter desempenhado o papel de banco de ensaio para os futuros dirigentes locais que, através de suas responsabilidades confraternais, se iniciaram no governo de uma coletividade. É fato que em cada cidade, uma ou duas confrarias mantêm laços estreitos com autoridade municipais*”¹⁸¹. Para os dirigentes municipais algumas irmandades poderiam ser uma forma de trampolim político, mais do que um lugar de aprendizagem. Na perspectiva da autora, algumas confrarias chegavam por vezes a se confundir totalmente com as instâncias da comuna. Os exemplos trazidos por Catherine Vincent desta relação entre a cidade e as confrarias medievais remetem muito facilmente a uma analogia com a Porto Alegre dos Oitocentos e a Santa Casa.

¹⁷⁹ BAGUET, A. 1997. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Santa Cruz do Sul, Edunisc./ Florianópolis, Paraula, pp. 33-35.

¹⁸⁰ SAINT-HILAIRE, Auguste. 1935. **Viagem ao Rio Grande do Sul (1820-1821)**. Rio de Janeiro, Ariel Editora, p. 48.

¹⁸¹ VINCENT. **Les confréries médiévales...** Op. Cit., p. 153. Livre tradução.

Segundo a historiadora, complementando suas obras de assistência, algumas confrarias inglesas empregavam seus recursos na manutenção de escolas, como o caso de Stratford-on-Avon, no século XV; a confraria dos comerciantes de Béthune punha suas luminárias à disposição da cidade para aclarar certos lugares à noite; outras companhias, na região de Verdun, contribuíam na defesa de sua cidade destinando uma parte de seus rendimentos na reparação de suas muralhas¹⁸². Em Porto Alegre vê-se a irmandade da Misericórdia responsabilizando-se pelo hospital, pelas crianças expostas, pelo cemitério anexo aos seus terrenos próximos ao portão da cidade (e igualmente pelo cemitério extramuros inaugurado em 1850) e ainda pela manutenção das trincheiras que circundaram a vila desde a sua fundação até o ano de 1845. É o que se pode depreender a partir da leitura do trecho de uma correspondência entre o Provedor da Santa Casa e o Presidente da Província, em 26 de fevereiro de 1838:

“Tendo a Santa Casa da Misericórdia desta cidade sido uma das vítimas que tem experimentado não pequenas formas de males ocasionados pela revolta que infelizmente apareceu nesta Província, sendo um deles o ter-se achado privada de vários cômodos em razão do entrincheiramento desta cidade, como é, Ex.mo. Sr., o ter-se até hoje conservado fechado e pregado o portão do interior da casa por onde se lançavam fora os limos das enfermarias e se conduzia a água e o mais que era mister para a limpeza e arranjos diários do hospital, percebendo também ser aquele portão mui necessário para por ele se levar ao cemitério os corpos dos mortos, resultando de tudo isto grandes inconvenientes e embaraços: e porque com o levantamento do sítio em que se achou esta mesma cidade parece haverem cessado os motivos que deram causa a conservar-se aquele portão fechado e pregado; por tudo isto julgo do meu dever levar ao conhecimento de V. Ex.cia. o que acima vai exposto e que tanto mais sensível é quanto é certo a mesma Santa Casa ter poucos serventes, tudo para que V. Ex.cia. se digne permitir a abertura do predito portão, obrigando-se a Santa Casa a mandar pôr uma porta com chave no lugar da trincheira e fazê-la fechar de noite, tudo de baixo das vistas do Comandante do Ponto da Trincheira que imediato fica”¹⁸³.

A resposta do Presidente aos pedidos do Provedor foi positiva para a colocação do portão. Assim é que, em meio à Revolução Farroupilha, a Misericórdia ganhou a não pequena responsabilidade de zelar por uma das entradas da cidade, tornando-se deste modo alvo frágil no conflito, ao mesmo tempo que cumprindo o papel de fortaleza. Documentos como o acima citado enquadram-se na fileira daquelas raridades que fornecem ao historiador a chave para se compreender o espaço urbano de outros tempos.

¹⁸² VINCENT. *Les confréries médiévales...* Op. Cit., p. 155.

¹⁸³ **26/2/1838. Correspondência entre o Provedor da Santa Casa, Reverendo Francisco Ferreira Leitão, e o Presidente da Província, Antônio Eliziário de Miranda e Brito.** Assuntos Religiosos. AHRS.

Permite clarificar como este era uno, indivisível e sem rígidos limites funcionais para cada uma das instituições que o compunham. Assim era com as irmandades: para além do estritamente religioso, tinham obrigações de igual importância para os habitantes da urbe.

2.1.3 Celebrações religiosas

Quando não estavam usando seus fundos em colaboração ao desenvolvimento urbano em sua face material, as confrarias quase sempre os dirigiam a um outro domínio relevante para a comunidade: as diversas reuniões e festas religiosas ocorridas durante o ano. A irmandade da Misericórdia de Porto Alegre era responsável pela popularidade de pelo menos quatro dos grandes momentos de encontro entre os porto-alegrenses. O primeiro, já comentado anteriormente, era a visitação às dependências do Hospital no dia primeiro de janeiro de cada ano, no aniversário de inauguração da instituição; o segundo, a disputadíssima *Procissão do Senhor dos Passos*, que ocorria sempre na sexta-feira da semana que se seguia ao primeiro Domingo da Quaresma¹⁸⁴ e o seu prólogo – a cerimônia de transladação da imagem de Cristo. A terceira, e igualmente concorrida celebração, era marcada pela procissão de “Endoenças”, ou quinta-feira Santa, que consistia na visita dos irmãos em procissão às igrejas da cidade, à noite, onde estivesse exposto o Santíssimo Sacramento. A quarta ocasião eram os ofícios celebrados por alma dos irmãos e benfeitores, que tinham lugar da capela do Senhor dos Passos, anexa ao Hospital.

Dentre as comemorações litúrgicas citadas, a procissão do Senhor dos Passos e a quinta de Endoenças eram, sem sombra de dúvida, as que concentravam o maior número de fiéis. Sobre a primeira sabe-se que no dia anterior, os irmãos, na sua totalidade, acompanhavam a imagem de Cristo da capela do Senhor dos Passos até a Matriz, para lá ser depositada. Esta, uma procissão que antecedia a principal – a Procissão do Senhor – ocorria à noite e consistia em transportar, além da imagem, também as insígnias da irmandade, alfaias, o pálido e um estandarte de cor roxa, bordado com galões e franjas de

¹⁸⁴ O Compromisso da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre do ano de 1867 traz o dado acima citado, porém, o dia da Procissão dos Passos sofreu alterações ao longo da história do Brasil. Atualmente, em cidades como Florianópolis, por exemplo, onde a procissão é ainda extremamente popular, ela acontece no domingo da quinta semana da Quaresma. No século XVIII a citada procissão coincidia com a quinta-feira Santa, passando, no século XIX, a realizar-se na quinta-feira da semana anterior ao Domingo de Ramos. É bem provável, como se pode ver pelas impressões do cronista *o Estudante*, que também em Porto Alegre o dia da procissão sofreu alteração. Na crônica escrita em 1855, a procissão aconteceu num domingo anterior ao domingo de Ramos.

ouro, contendo as iniciais S.P.Q.R.¹⁸⁵, que poderia ser portado por “*um homem de força, ainda que não fosse irmão*”¹⁸⁶.

Nesta mesma procissão, protegida pelo pálido, seguia a Sagrada Relíquia do Santo Lenho, conduzida pelo reverendo capelão. Esta era apenas uma preparação para a grande procissão do dia seguinte que levaria a imagem do Cristo ajoelhado com a cruz às costas, da Matriz pelas ruas da cidade, na representação da *via crucis*. O cronista *O Estudante* assim descreveu a cerimônia de transladação da imagem de Cristo da capela da Misericórdia de Porto Alegre até a Matriz, em 25 de março de 1855:

“Para este sábado estava anunciando um prólogo de procissão: era o transporte da imagem do Senhor dos Passos para a catedral. Os amigos mesários quiseram fazer essa cerimônia com luxo e nada menos de mil cartas distribuíram. Assim foi que às ave-marias era uma multidão de homens o que havia na frente da igreja, até a porta do hospital. À hora marcada chegaram o venerando amigo Bispo e o estimado amigo Presidente, e pegando em tochas os amigos presentes, formaram uma dobrada linha de mais de 600 luzes”¹⁸⁷.

Somente homens da elite, em número de oito, poderiam carregar o andor com a imagem – este era um privilégio concedido a poucos; por vezes os confrades da Misericórdia convidavam figuras ilustres para dividir com eles esta tarefa. A transladação da imagem e a procissão do Senhor dos Passos ocorria com grande esplendor em todo o Brasil, tendo brilhantismo maior no Rio de Janeiro do século XIX, onde o próprio imperador era um dos homens que carregava o andor com a imagem do Cristo. Pela descrição de uma destas procissões que acompanhou na Corte, Jean Debret confirma a sua enorme importância na época:

¹⁸⁵ Senado de Todo o Povo Romano.

¹⁸⁶ **Lei n. 602 de 10 de janeiro de 1867.** *Aprova, com diversas modificações, o substituto ao projeto do Compromisso da Santa Casa de Misericórdia da cidade de Porto Alegre.* Op. Cit., p. 102, art. 204. SFRS(BGOF).

¹⁸⁷ **25/3/1855. Chronica de Porto Alegre...** Op. Cit. , p. 7

“No segundo dia da quaresma, o soberano, os nobres da corte e os ministros reúnem-se na Capela Imperial do Carmo, entre sete e oito horas da noite, para carregar em procissão uma imagem, esculpida, do Cristo ajoelhado com a cruz às costas, do dobro do tamanho natural. A imagem é colocada num andor cheio de esculturas e de tapeçarias com franjas de ouro, todo recoberto por um baldaquim fechado por quatro cortinas, amarradas com laços de fitas. Todas as tapeçarias são de brocado roxo-escuro e ouro. [...] Oito pessoas carregam essa massa: o Imperador, à direita, e o seu capitão de guarda, à esquerda, sustentam nos ombros os varais de frente, e as personagens mais distintas se colocam sob os outros varais”¹⁸⁸.

Depois da transladação sucedia-se, até a meia-noite, a cerimônia em que os fiéis, formando longas filas, vinham beijar os pés da estátua do Senhor dos Passos. Debret observou que a igreja, nessa noite, punha-se resplendente de luzes. No primeiro degrau do altar-mor, dois irmãos da irmandade do Senhor dos Passos ajoelham-se e ali ficavam imóveis por toda a noite, cada um portando um círio aceso nas mãos. De quarto em quarto de hora, revezavam-se com outros dois irmãos até o dia seguinte à tarde, hora da procissão principal. Terminada esta e ao recolher-se o préstito, conduzindo a imagem de volta à capela abandonada, dava-se encerramento à solenidade com o sermão do Calvário.

Em Porto Alegre, nos dias em que a imagem do Senhor se conservava em igrejas alheias o sino grande da capela da Santa Casa deveria dobrar-se de meia e meia hora¹⁸⁹. É provável que a aglomeração dos fiéis neste dia santo tenha tornado-se, aos olhos da elite, algo próximo à desordem ou à imagem de uma população amotinada. O conservador Duque de Caxias, Luis Manoel de Lima e Silva, em seu relatório anual como provedor da Santa Casa em 1872, deixou registrado o que pensava a respeito:

“Ainda continuo a emitir minha opinião a respeito dos escândalos que se observa nos atos das duas procissões [Senhor dos Passos e Finados] e, mormente na saída do Senhor para a catedral, pois tais escândalos desmoralizam nossa santa religião; e se coubesse em minhas atribuições suprimir tais procissões, as despesas avultadas que com as mesmas se fazem, reverteriam a favor do curativo dos enfermos indigentes e desvalidos”¹⁹⁰.

Acerca da quinta de Endoenças, o Compromisso da Misericórdia de 1867 tratava como obrigatoriedade de todos os irmãos o comparecimento a esta procissão. Dizia

¹⁸⁸ DEBRET, J.-Baptiste. 1989. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia/São Paulo, Edusp, p. 243.

¹⁸⁹ **Lei n. 602 de 10 de janeiro de 1867**. *Aprova, com diversas modificações, o substituto ao projeto do Compromisso da Santa Casa de Misericórdia da cidade de Porto Alegre*. Op. Cit., p. 102, arts. 204-209. SFRS(BGOF).

¹⁹⁰ **1872. Relatório do Provedor da Santa Casa dirigido à Mesa Administrativa da Irmandade**. AHSCM.

o texto, em seu artigo 210, que na quinta-feira de Endoenças os confrades reunidos saíam em procissão a visitar as outras igrejas, enquanto o sino grande da capela do Senhor dos Passos anunciava ao povo que haveria a “*Procissão de Fogarêus*”¹⁹¹.” A procissão saía logo depois de escurecer, levando os painéis que representavam a *Sagrada Morte e Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo* e os fogarêus rematando o préstito *O Senhor Crucificado*, conduzido pelo capelão revestido de sobrepeliz¹⁹².

A irmandade da Misericórdia capitaneava, assim, a mais aguardada e uma das mais populares comemorações religiosas do Brasil de outrora. Note-se que sendo a Misericórdia consagrada também ao Senhor dos Passos (patrono de sua capela) agregava sobre seu poder o lugar central ocupado pelas cerimônias relacionadas à Paixão de Cristo em meio ao calendário religioso. A quinta-feira Santa era, segundo Mello Moraes Filho, “*um dos maiores dias do povo.*” Conta-nos o memorialista que durante a Semana Santa, os templos transbordavam de devotos que iam à desobriga: “*e quanto fervor! De quanta poesia a imaginação popular exornava esses atos, esses deveres! O silêncio, a contrição, as rezas, a penumbra dos templos, o luto por Nosso Senhor transformavam a fisionomia da cidade, “durante a ‘semana final’ comungava-se; o padre adiantava-se no silêncio glacial das igrejas, acompanhado dos acólitos; e, diante da toalha imaculada, os fiéis, de joelhos, recebiam a partícula sagrada [...]*”

Depois da missa, da sagração dos óleos místicos e despedidos os altares, seguia-se, então, a tão esperada cerimônia da Paixão e do Lava-pés. A quinta-feira Santa marcava-se também por ser uma longa cerimônia que se estendia por todo o dia e toda a noite: “*da multidão silenciosa ouvia-se nas ruas o burburinho confuso e cadenciado. O farfalhar das sedas, o ruído da turba em caminho, palavras ao acaso, condensavam-se em certa altura, numa ondulação única, porém larga e igual*”¹⁹³.” A visitação às igrejas punha as irmandades em concorrência na exposição das baixelas de prata e de ouro, da decoração e iluminação. Conta o *Estudante* que:

“A quinta-feira foi o grande dia. [...] De manhã houve missa solene: muito povo já observei ali, porém à tarde é que foi melhor. Às duas horas começou já a ir gente para as igrejas; às três estavam cheias, às três e meia, atonetadas, às quatro imprensadas e ainda entravam e entravam e não cessavam de entrar”¹⁹⁴.

¹⁹¹ **Lei n. 602 de 10 de janeiro de 1867.** *Aprova, com diversas modificações, o substituto ao projeto do Compromisso da Santa Casa de Misericórdia da cidade de Porto Alegre.* Op. Cit., p. 103, art. 210. SFRS(BGOF).

¹⁹² **Lei n. 602 de 10 de janeiro de 1867.** *Idem*, p. 103, art. 211.

¹⁹³ MORAES FILHO, Mello. 1979. **Festas e tradições populares do Brasil.** Belo Horizonte, Itatiaia, pp.164-166.

¹⁹⁴ **10/4/1855. Chronica de Porto Alegre...** Op. Cit. , p. 2

Alguns anos depois da descrição acima, em 1860, Marie van Langendonck, uma imigrante belga que viveu no Brasil entre 1857 e 1875, também pôde observar uma dessas procissões da Sexta-feira Santa em Porto Alegre. Impressionou-se com a forma de festejar, entre os porto-alegrenses, a citada cerimônia do culto católico. Ao se referir à procissão que se realizava entre o sábado de Aleluia e o domingo de Páscoa, relatou:

“Ninguém se deita durante essa noite. A procissão sai à meia-noite e entra às quatro horas da manhã; uma multidão imensa a acompanha. As janelas das casas por onde ela passa estão abertas e guarnecidas de espectadores. De todos os pontos da cidade soltam-se rojões e fogos de artifícios”¹⁹⁵.

Assim, portanto, sendo proprietária exclusiva da imagem de Jesus crucificado e dos painéis que representavam toda a Paixão de Cristo, possuía a irmandade da Misericórdia as condições materiais necessárias para sensibilizar e atrair a população em torno dos símbolos mais representativos da liturgia católica. Ao tocar seus corações e espíritos, do mais simples escravo ao mais ilustre da hierarquia militar, as procissões encabeçadas pela irmandade da Misericórdia, funcionavam, então, como importantes instrumentos pedagógicos dos ritos e dogmas da religião em questão.

Por seu turno, os ofícios celebrados por alma dos irmãos e benfeitores tinham lugar na capela Senhor dos Passos, propriedade da Santa Casa. Esta representava local de concentração da população católica de Porto Alegre. Embora reunisse com mais frequência os católicos mais abastados, em ocasiões como as de missa cantada pelos irmãos falecidos ou as dedicadas a sufragar as almas submetidas ainda às penas do Purgatório, a capela recebia gentes de diferentes posições da pirâmide social. Este, no entanto, é assunto reservado ao capítulo seguinte, específico sobre as irmandades e os sufrágios por alma.

¹⁹⁵ LANGENDONCK, Marie van. 1990. **Uma colônia no Brasil – Relatos históricos (1862)**. Campinas, PUCCAMP, pp.48-50. In: NOAL FILHO e FRANCO. **Os viajantes olham Porto Alegre**. Op. Cit., p.106.

2.2 A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário

A irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Porto Alegre constitui-se de desafio dos mais espinhosos para o analista das associações leigas no Rio Grande do Sul. Sobre esta páira certa aura de obscuro, tanto porque a maior massa de documentação que lhe pertencia perdeu-se nos escombros da demolição sofrida pela antiga igreja do Rosário, na década de 1950, como pelo fato de que as fontes que restaram apontam para uma história riquíssima, repleta de singularidades em relação a suas congêneres do restante do Brasil.

Para os pesquisadores que se dedicaram a estudá-la há muitas suspeitas e poucas certezas, desde a definição mais clara da constituição étnica de seus associados, passando pela delimitação do escopo de ação e nível de influência da irmandade na cidade, ou de seu efetivo poder como sociedade libertadora dos irmãos cativos, chegando até a dúvida acerca da legitimidade e do reconhecimento jurídicos do primeiro Compromisso escrito pelos irmãos.

Eu própria, quando iniciei esta pesquisa, buscava encontrar nesta associação algo de comum com seus semelhantes de outras regiões do Brasil, no que diz respeito à sua importância para a manutenção da identidade cultural dos homens de cor e como laços de solidariedade entre estes. Por influência, em parte, de obras que continham tal abordagem¹⁹⁶ procurei, em vão, nas fontes, as evidências que viessem a caracterizar esta irmandade desta forma. No entanto, é um equívoco considerar todas as irmandades do Rosário do Brasil como portadoras de um comportamento único. Em razão disto, passei a conduzir meu olhar para outra perspectiva e descobri, sob a luz dessa nova lente, uma história bem peculiar e original. Vamos a ela.

A irmandade de Nossa Senhora do Rosário é uma das mais antigas de Porto Alegre. Índícios apontam para a existência, antes mesmo da formação da irmandade propriamente dita, da devoção à Nossa Senhora, cuja imagem encontrava-se aninhada em altar da Matriz da Freguesia de São Francisco do Porto dos Casais. É de 7 de março de 1785 o pedido feito pelos organizadores da nova entidade ao Vigário da Vara, João Teixeira Lacerda, para a posse da imagem que se encontrava na Matriz de Nossa Senhora Madre de

¹⁹⁶ Acerca das irmandades do Rosário mineiras como instituições importantes para a prática da solidariedade, ver a excelente obra: BORGES. **Escravos e libertos nas irmandades do Rosário**. Op. Cit. Agradeço a Mauro Dillmann a indicação deste livro.

Deus. Em resposta ao pedido, o Vigário teria feito um Termo “*para a todo o tempo constar ser pertencente a imagem da Venerável Senhora do Rosário à sua mesma irmandade e não à Fábrica da igreja Matriz desta Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus.*”¹⁹⁷ É bem provável, pois, que o pedido de posse da imagem tenha relação com o início, ainda embrionário, da irmandade dedicada à Nossa Senhora, por volta dos anos de 1785 e 1786. Informação esta que é confirmada tanto por Otília Gresele, como por Liane Muller¹⁹⁸. Por seu turno, José Barea afirma que a irmandade foi fundada em 20 de dezembro de 1786, pois neste dia foi eleita a sua primeira Mesa Administrativa¹⁹⁹.

Tanta cautela sobre a data de fundação da irmandade explica-se pelo fato de não existir mais nenhum documento efetivamente comprobatório a esse respeito. O dois Compromissos que restaram (1828 e 1884) silenciam sobre o fato, sendo, portanto, possível comprovar-se apenas por meio de vias secundárias. Por outro lado, a data inicial (1786) do primeiro Livro de Receitas e Despesas²⁰⁰ da irmandade pode, na dúvida, vir corroborar a datação acima referida. Definir, em termos cronológicos, o início de atuação da irmandade do Rosário de Porto Alegre não se resume a uma preocupação estéril de sobrepor em nível de importância a data-origem da confraria à sua contextualização histórica mais abrangente na sociedade porto-alegrense. Preocupa-me, antes, empregar o esforço da investigação detalhista para buscar nos vestígios remanescentes algumas caracterizações do período, em termos culturais, religiosos e étnicos, envolvendo cativos, homens de cor livres, autoridades civis e eclesiástica.

Se de fato a irmandade do Rosário de Porto Alegre nasceu em 1786 podemos situá-la, em termos de prática católica, no limiar entre as tradicionais formas barrocas de expressão exteriorizada da fé e as modernas concepções de devoção mais controlada e íntima, de inspiração Iluminista. Os confrades em questão, ao que parece, vivenciaram, ao longo da história da associação que ergueram uma situação sempre limítrofe, entre a tradição e a modernidade. Esta situação talvez, com algum exagero, tenha sido a marca distintiva da confraria do Rosário da Província do extremo sul da América portuguesa.

¹⁹⁷ BAREA. **História da igreja de Nossa Senhora do Rosário**. Op. Cit., p. 25. O livro de Barea, recentemente reeditado, foi escrito originalmente em 1941 e constitui-se hoje de rica, e quase única, fonte de referência sobre a irmandade do Rosário de Porto Alegre. Além desta, também GRESELE, Otília, **A Irmandade dos negros de Porto Alegre**. Op. Cit. e MÜLLER. “**As contas do meu rosário são balas de artilharia**” Op. Cit. são as pesquisas mais dedicadas ao tema e estão atualmente entre as poucas fontes secundárias disponíveis.

¹⁹⁸ GRESELE. **A Irmandade dos negros de Porto Alegre**. Op. Cit., p. 6. Apud. MÜLLER. “**As contas do meu rosário são balas de artilharia**” Op. Cit., p. 57.

¹⁹⁹ BAREA. **História da igreja de Nossa Senhora do Rosário**. Op. Cit., p. 28.

²⁰⁰ **1786-1824. Livro de Receitas e Despesas da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Domingos de Porto Alegre**. AHCPA.

Mas o que seria esta situação limítrofe? Cabe, pois, melhor expressar o que pretendo definir como sendo uma conjuntura específica para a irmandade do Rosário de Porto Alegre. Com vias a perseguir este objetivo, trarei à tona dois temas caros aos estudiosos das confrarias de negros: a organização interna destas associações, no tocante à etnia dos irmãos, e as festas promovidas por estas dentro do contexto da liturgia católica.

2.2.1 Formação étnica

As irmandades de negros, desde sua longínqua formação no Brasil Colonial, gozaram de certa ‘liberdade’ de ação na escolha da sua composição étnica. Durante o século XVII formaram-se no Rio de Janeiro, em Belém e na Bahia as primeiras irmandades constituídas por elementos de cor – negros provavelmente vindos de Angola²⁰¹. De meados do século XVIII em diante, as irmandades do Rosário caracterizaram-se por efetuarem, internamente, uma redefinição étnica, levando em conta a procedência geográfica e cultural de seus membros. Assim é que em Salvador, assinala João José Reis, na virada do século XIX, a importante irmandade do Rosário das Portas do Carmo, fundada em 1685, já contava com crioulos, jejes e outras etnias entre seus membros. O grupo jeje era, inclusive, maioria neste período, mas angolanos e crioulos, por serem mais antigos na confraria, monopolizavam a Mesa diretora.

Mesmo sendo africanos, os angolanos privilegiavam alianças com os já nascidos no Brasil em detrimento dos recém-chegados jejes. Segundo Reis, ao lado de fortes alianças, concorriam também “*fortes hostilidades étnicas*”. O mesmo fenômeno da hegemonia de crioulos e angolas na direção das irmandades de negros o autor comprovou para a do Rosário da Conceição da Praia e para a de Santo Antônio de Categeró. Já na do Rosário da Rua de João Pereira os cargos da Mesa administrativa eram divididos entre jejes e benguelas, enquanto que na do Senhor Bom Jesus dos Martírios, de Cachoeira, a animosidade entre jejes e crioulos era abertamente expressa, sendo estes últimos obrigados a pagar jóia de ingresso dezesseis vezes mais cara e proibidos de ocupar cargo de Mesa.²⁰²

O mesmo processo de hostilidade é observado por Antonia Quintão em Pernambuco, entre os confrades da irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, que em seu Compromisso informavam não aceitarem entre seus membros “*gentio da Guiné ou do*

²⁰¹ QUINTÃO. *Lá vem o meu parente*. Op. Cit., p. 91.

²⁰² REIS. *A morte é uma festa*. Op. Cit., p. 56.

Reino de Angola”²⁰³. Nesta mesma direção, a constatação de Patricia Mulvey de que as associações de crioulos eram mais fechadas aos escravos recém-chegados eleva a questão das disputas internas à categoria de fenômeno comum a todas as capitanias do território da América lusitana²⁰⁴. Informações como estas permitem crer que ao longo da trajetória histórica dos rearranjos das irmandades de negros, do século XVIII ao XIX, o homem branco foi pouco a pouco sendo excluído como membro participante.

Segundo Riolando Azzi, desde o aparecimento das primeiras confrarias do Rosário, no século XVI, havia discriminação entre aquelas formadas somente por homens livres e outras constituídas por escravos, geralmente negros. Porém, progressivamente, a partir do final do período colonial, cada vez mais estas irmandades passaram a ser exclusivas dos homens de cor²⁰⁵. Autores como Kátia Mattoso afirmam não ter notícia de “nenhuma irmandade do Rosário criada no fim do período colonial e cujos membros fossem brancos”²⁰⁶ e Julita Scarano assinala que em Minas Gerais, também no século XVIII, os mulatos já optavam majoritariamente por organizar associações em separado, como as da Conceição, deixando as do Rosário exclusivas para os devotos negros²⁰⁷. Antônia Aparecida Quintão colheu no Compromisso, do século XVIII, pertencente à irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, da Freguesia de Santo Antônio do Cabo, Bispado de Pernambuco, o seguinte trecho, excluindo totalmente os brancos de qualquer cargo ou atividade importantes:

“Nesta irmandade se admitirão homens e mulheres brancos, porém, não terão voto na irmandade, não se intrometerão nas suas determinações, não poderão ser eleitos para servirem na Mesa, e ainda que queiram a sua custa fazer alguma de nossas festas não rejeitaremos, porém a assistência ou presidência delas será de nossos oficiais pretos.”²⁰⁸

O Compromisso de 1828 da irmandade do Rosário de Porto Alegre (que está no Anexo 2, ao final deste capítulo) já é bem mais receptivo aos brancos, sendo a única restrição para a entrada de irmãos a pureza de sangue naquilo que dizia respeito à presença

²⁰³ QUINTÃO. *Lá vem o meu parente*. Op. Cit., p. 92.

²⁰⁴ Embora sem especificar a fonte, esta informação é trazida por QUINTÃO. *Lá vem o meu parente*. Op. Cit., p. 93.

²⁰⁵ AZZI, Riolando. “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”. In: HOORNAERT. *História da Igreja no Brasil*. Op. Cit., pp.154-242, p. 238.

²⁰⁶ MATTOSO, Kátia. 1992. *Bahia, século XIX. Uma província no Império*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, p. 398. Apud. CHAHON. *Aos pés do altar*. Op.Cit., p. 39.

²⁰⁷ SCARANO. *Devoção e Escravidão*. Op. Cit., p. 124.

²⁰⁸ QUINTÃO, Antonia Aparecida. 2000. “O significado das irmandades de pretos e pardos: o papel das mulheres”. In: *I Simpósio Internacional – O Desafio da diferença*. Salvador, UFBA, integralmente publicado no endereço [http:// www. desafio.ufba. br/gt4-015.html](http://www.desafio.ufba.br/gt4-015.html) [extraído em 8-4-2005].

de cristãos novos, suspeitos de heresia. Assim era o seu capítulo sobre a admissão de confrades:

“Nesta irmandade, denominada de Nossa Senhora do Rosário, São Domingos e São Benedito, será admitida toda a qualidade de pessoa de um ou outro sexo, que quiserem entrar por irmãos, assim brancos e pardos como pretos forros, contanto, porém que todos sejam Católicos Romanos, sem a menor suspeita de heresia. Do mesmo modo serão admitidos por irmãos os pardos e pretos escravos, como até agora, com a condição, porém, de que primeiramente apresentarão licença por escrito de seus senhores e sem a qual não serão accitos cujas licenças serão guardadas, depois de reconhecidas, no arquivo desta irmandade.”²⁰⁹

Uma outra versão para o parágrafo que trata da admissão de novos irmãos é apresentada por Otília Gresele em sua monografia, que traz entre os anexos finais uma cópia integral deste mesmo Compromisso²¹⁰. Nesta versão é suprimido o critério que vetava o ingresso de mouro, judeu ou infiel à santa religião católica, conforme ficava implícito no item que trata da não suspeita de heresia como condição para a entrada de novos irmãos. Não se sabe ao certo qual das duas versões obteve as aprovações eclesiástica e civil, mas o fato é que a transcrição trazida à baila por Gresele é uma cópia idêntica do Compromisso irmandade do *Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro* (fundada 146 anos antes, entre 1639 e 1640), o que dá maior credibilidade a esta última versão.

O mais importante a se considerar, entretanto, é que em nenhum dos dois casos há a exclusão do elemento branco da confraria, enquanto que na versão apresentada pela autora vê-se a obediência às leis de 25 de maio e de 15 de setembro de 1774, que proibiam a adoção de critérios de admissão de novos irmãos relacionados à noção de “limpeza” ou “pureza” de sangue, a qual dizia respeito à distinção entre cristãos “novos” e “velhos”²¹¹. É provável, portanto que o texto compromissal que resultou como oficial da irmandade do Rosário de Porto Alegre fosse conforme o descrito abaixo:

“[capítulo 21º., parágrafo 202] “Toda a pessoa sem distinção de cor, sexo e condição pode entrar nesta irmandade e ao ato de seu recebimento dará seu nome, filiação, pátria, idade, estado, condição, ocupação, rua e número da sua morada.”²¹²

²⁰⁹ BAREA. *História da igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Op. Cit., p. 34.

²¹⁰ GRESELE, Otília, *A Irmandade dos negros de Porto Alegre*. Op. Cit.

²¹¹ Cf. CHAHON. *Aos pés do altar e do trono*. Op. Cit., p. 51, nota 114.

²¹² 1828. *Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito*. In: GRESELE, Otília, *A Irmandade dos negros de Porto Alegre*. Op. Cit. Anexos.

Assim é que, inusitadamente, ao originar-se já em quase fins do século XVIII, quando a maciça maioria das confrarias do Rosário, espalhadas por todo o território brasileiro configuravam-se como sendo de exclusividade dos negros, em Porto Alegre estes não somente conviviam com livres e brancos como ainda dividiam com estes últimos os assentos de chefia da Mesa Administrativa. O posto de escrivão pertencia ao Capitão Antônio José Martins Bastos, branco, livre e proprietário de muitos escravos; o cargo de procurador era ocupado pelo pardo forro Francisco Duarte Neves, enquanto a tesouraria cabia ao Capitão José Estácio Brandão, também rico proprietário de escravos²¹³. A vaga de escrivão só passou às mãos dos negros em 1829, enquanto a tesouraria passaria a ser exercida por um irmão de cor pela primeira vez somente em 1855²¹⁴.

Na constituição da primeira Mesa de 1786, escravos e forros dividiam-se, hierarquicamente abaixo dos brancos, nos cargos restantes: *Rei* – Antônio, escravo de Antônio José de Alencastro; *Rainha* – Marianna Gracez dos Passos, preta forra; *Juíza* – Maria, escrava de Antônio José Machado Pereira; *Juíza do Ramallete* – Maria, escrava de Antônio Caetano Ramalhera. Dos outros 12 *irmãos de Mesa*, 8 tinham a condição de escravos. Já a vaga de *Juíz por Devoção* era ocupada por um homem da elite, o provedor da Fazenda Real Inácio Osório Vieira, proprietário do escravo Boaventura, que se achava entre aqueles 12 mesários²¹⁵. Estavam, pois, neste último caso, senhor e escravo dentro de uma só confraria, repetindo, na prática, a mesma diferença social que os caracterizavam também fora dela.

Segundo Liane Müller, ao contrário do que aconteceu em outras cidades brasileiras, onde as confrarias negras dividiram-se por etnia, ou entre negros e mulatos, em Porto Alegre, possivelmente por conta da massiva importação de bantos, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário não sofreu nenhum processo interno de divisão étnica. Inclusive, acrescenta a autora, reuniu todos nos cultos de São Domingos e São Benedito, santos esses identificados, na maioria das vezes, como de devoção exclusiva entre pardos e mulatos²¹⁶. O fato de ser esta uma associação mista, etnicamente falando, causa certo espanto justamente pelo período em que fora criada. Não havia mais, na prática, motivos legais para que os cargos de chefia ficassem para homens brancos, uma vez que ficara já em desuso, por esta época no restante do Brasil, o costume ancorado na tradição das leis canônicas que obrigava as irmandades negras de possuírem Escrivão e Tesoureiro brancos.

²¹³ Suas etnias e patentes militares foram encontradas no **Livro 1º. de Registro de Óbitos da Matriz de Porto Alegre (1772-1795)**. AHCPA.

²¹⁴ MÜLLER. “As contas do meu rosário são balas de artilharia...” Op. Cit., p. 59.

²¹⁵ BAREA. **História da igreja de Nossa Senhora do Rosário**. Op. Cit., p. 28.

²¹⁶ MULLER. “As contas do meu rosário são balas de artilharia...” Op. Cit., p. 70.

Baseada em sólida pesquisa documental, a mesma autora esclarece também que muitos irmãos de cor já possuíam em inícios do século XIX bens materiais suficientes para se tornarem tesoureiros e cultura formal para o cargo de escrivão, já que entre estes havia até fundadores do jornal *O Exemplo*. Segundo Liane Muller, muitos irmãos negros do Rosário “*não eram homens ricos, mas possuíam, em geral, uma situação financeira estável. A maioria deles exercia atividades profissionais especializadas, ocupando, inclusive, cargos na burocracia do Estado*”²¹⁷.

É possível, portanto, que a irmandade do Rosário de Porto Alegre tendo de um lado brancos em cargos importantes, e de outro, sendo composta por mestiços com certa posição social diferenciada de grande parte da população de cor, procurasse identificar-se mais com o universo cultural dos homens livres e brancos do que propriamente com o dos negros escravos. Talvez fosse esta uma irmandade elitista. A documentação primária disponível não permite clarificar totalmente a questão.

O que as limitações arquivísticas permitem é apenas inferir (seguindo a perspectiva que propus adotar) sobre a hipótese seguinte: a irmandade em foco nasceu e se desenvolveu sob forte vigilância civil e eclesiástica, diferentemente de suas co-irmãs nacionais. O sistema escravista sulino, mais rígido, que sustentava na base a forte hierarquia social, tendo os brancos capitães no topo da pirâmide, impediu, não apenas uma maior liberdade na formação étnica mais homogênea para os afros descendentes dentro da confraria, como também – conforme será explorado adiante – impossibilitou que a associação se transformasse em espaço de expressão cultural negra.

Os controles vindos das instâncias civis e religiosas foram, para o caso da irmandade de negros de Porto Alegre, bem precisos e localizados. Já desde muito cedo, apenas quatro anos após a inauguração da igreja do Rosário, o decreto imperial de 24 de outubro de 1832 transformava o referido templo em sede de freguesia, juntamente com a criação também da freguesia de Nossa Senhora das Dores, tendo como sede a capela edificada pelos irmãos terceiros da referida Santa. A partir deste decreto, aplicado durante o período regencial do Império, a cidade de Porto Alegre ficaria dividida, em três freguesias: além daquela que deu origem à urbe (a de Nossa Senhora Madre de Deus) também a do Rosário e a das Dores.

Ora, uma igreja que é sede de freguesia deixa de ser meramente um templo religioso. Uma sede de freguesia possui um status jurídico e administrativo diferenciado. O templo-sede é uma célula, uma parte integrante, dos governos civil e religioso. A igreja

²¹⁷ MULLER. “**As contas do meu rosário são balas de artilharia...**”Op. Cit., p. 110.

passa a ser, mesmo a contragosto da irmandade, a residência de um Reverendo Pároco, a serviço do Bispado e subordinado a este, diferentemente do Reverendo Capelão, este sim sujeito às ordens da confraria. Sendo sede de freguesia, a irmandade, antes proprietária do templo, corria o risco de ter seus livros de receitas e despesas mais fiscalizados e controlados de perto, como também via ameaçados os direitos de propriedade sobre os paramentos e as alfaías do prédio religioso, como altar, jóias e ornamentos utilizados em atos solenes.

Em Porto Alegre, tanto os irmãos do Rosário, como os Terceiros das Dores, resistiram da maneira que puderam para que suas respectivas igrejas não se transformassem em sedes de freguesia. Entre as estratégias que lançaram mão, estava a de não demonstrar entusiasmo algum com as medidas governamentais e não colaborar em nada para o sucesso do empreendimento, estratégia esta que popularmente no Brasil chama-se de “fazer corpo mole”. Com vistas a retardar o máximo de tempo possível a intervenção eclesiástica em suas vidas de confraria, os irmãos se demoravam a tornar a sacristia e o consistório lugares em melhores condições para receber o novo vigário, ou ainda, levavam mais tempo que o necessário para responder a ofícios de instâncias superiores que lhes questionavam sobre situação da igreja²¹⁸. A irmandade do Rosário de Porto Alegre não se constituía, conseqüentemente, em espaço privilegiado para os homens de cor se reunirem com fins a desfrutarem de certa liberdade. Em Porto Alegre, outros teriam de ser os meios para isto.

Os próprios integrantes da associação deixam claro que esta não era propriamente uma irmandade de “homens pretos”, mas sim, preferencialmente aberta a outras etnias ou estratos sociais. Em Porto Alegre não seguiram a antiga tradição de associar o nome da Santa do Rosário à condição social de seus participantes; preferiram não ajuntar ao título da irmandade a expressão “homens pretos” – prática tão comum no restante do Brasil. Assim, o Compromisso, aprovado em 1828, foi nomeado de *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, São Domingos e São Benedito da cidade de Porto Alegre* e, apesar de seu conteúdo ser uma cópia exata do Compromisso da muito antiga e poderosa irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro (fundada um século e meio antes), a enunciação da cor deste último foi suprimida do primeiro.

Enquanto que na sua composição interna a irmandade do Rosário de Porto Alegre parece não ter sido majoritariamente dos “pretos”, também sobre a organização de suas festas paira a mesma dúvida. Se estas foram, de fato, oportunidades encontradas pelos

²¹⁸ Sobre as pendengas das duas confrarias citadas com poder régio ou com o poder eclesiástico ver: BAREA. **História da igreja de Nossa Senhora do Rosário**. Op. Cit., pp. 148-154.

habitantes afros descendentes de Porto Alegre para exprimir sua cultura não branca é o que se verá a seguir.

2.2.2 Festas do Rosário

Sobre a organização das festas e cerimônias religiosas, pode-se afirmar que a segunda metade do século XVIII e inícios do século XIX foram de mudanças marcantes no que diz respeito às formas de controle das autoridades coloniais sobre os homens de cor livres e cativos. À medida que avançavam e se consolidavam os valores do reformismo ilustrado, vindos da Europa, pouco a pouco ruíam, nos Trópicos, as bases do Antigo Regime e um de seus sustentáculos: a expressão barroca da liturgia católica.

É cabível, nesta direção, a proposição formulada por Sergio Chahon em torno da finalidade das solenidades católicas barrocas: a aliança entre a celebração litúrgica e o poder político, ampliada pela presença da corte portuguesa, em 1808, forneceu um cenário emblemático do uso da religiosidade como símbolo de afirmação da força dos governantes e principalmente da figura do monarca²¹⁹; neste mesmo sentido, cabe também a sugestão de Luiz Geraldo Silva, acerca do barroco “*como um estado social ao qual todos estavam conectados*”²²⁰.

Desta forma, o Antigo Regime, com sua “*ordem social rigidamente estratificada, na qual cada um deveria contentar-se com o lugar que lhe era reservado*”²²¹, não deixava de ser também permissível com as irmandades de negros, uma vez que, tanto nas festas públicas como nas celebrações religiosas a comunidade escrava acompanhava o que pretendiam os demais grupos sociais dos séculos XVII ou XVIII: “*maravilhar as pessoas, causar assombro, defender uma posição social*”²²². Ricos e poderosos, mas também cativos e pobres, empenhavam-se, em moldes barrocos, na defesa de sua posição social. Os Compromissos das irmandades aprovados pela Mesa de Consciência e Ordens e os inúmeros gastos com festas que muitas vezes dilapidavam as economias dos confrades reiteram a ostentação e a pompa, tanto das associações brancas como das negras.

²¹⁹ CHAHON, Sergio. “A Igreja privatizada: intenções inconfessáveis e heranças do catolicismo colonial”. Entrevista concedida à revista eletrônica [www. prometeu.com.br/missas.asp](http://www.prometeu.com.br/missas.asp), em 24-10-2001 [extraído em 23-5-2005].

²²⁰ SILVA, Luis Geraldo. **Da festa barroca à intolerância ilustrada. Irmandades católicas e religiosidade negra na América portuguesa (1750-1815)**, p. 2. O texto encontra-se disponível no site: [http:// www. georgetown.edu/sfs/programs/clas/Brazil/LuizGeraldoSilva.pdf](http://www.georgetown.edu/sfs/programs/clas/Brazil/LuizGeraldoSilva.pdf) [extraído em 8-4-2005].

²²¹ CHAHON. “A Igreja privatizada...” Op. Cit.

²²² SILVA. **Da festa barroca à intolerância ilustrada**. Op. Cit., p. 2.

Autoridades coloniais, civis e eclesiásticas, não se opunham, pelo menos até meados do século XVIII, a essas manifestações festivas dos homens de cor. Ao contrário: “*incentivavam tais festas e emulavam o espírito penitente dos ‘homens pretos’ e suas instituições como uma ‘razão de Estado’.*”²²³ As festas organizadas pelas irmandades do Rosário, famosas através dos tempos, pela suntuosidade, luxo e por se constituírem em espetáculos que atraíam multidões, são alvo preferido dos pesquisadores para diversas capitânias da América portuguesa ou províncias do Império. Para algumas regiões do Recife, Luiz Geraldo Silva observa que as demonstrações públicas da religiosidade negra eram praticamente cotidianas. Os irmãos do Rosário do bairro de Santo Antônio, por exemplo, cantavam o terço com ladainha todos os dias do ano, realizavam um cortejo semanal aos sábados pelas ruas, relativo aos cânticos do terço, e empenhavam-se num grande cortejo mensal com o mesmo objetivo nos primeiros domingos de cada mês.

Contudo, o dia mais esperado, preparado e solene era o segundo domingo de outubro, no qual se realizava a festa anual dedicada ao orago da irmandade. Somavam-se, ainda, a estes atos de piedade quase cotidianos as festas dedicadas aos santos cujas imagens achavam-se expostas na capela da irmandade em questão — “N. S. do Rosário”, “N. S. da Boa Hora”, “S. Domingos”, “S. Elesbão”, “S. Efigênia”, “S. Benedito”, “S. Antônio de Catalagirona” e “S. S. Rei Baltazar”. Na segunda metade do século XVIII, havia pelo menos, segundo o autor, quatro festas anuais dedicadas aos santos, em Recife.

Para Salvador, João José Reis conta que a data máxima do calendário das irmandades era a festa do santo de devoção. Nesta ocasião os confrades saíam às ruas com vestes de gala, capas, tochas, bandeiras, andores, cruzeiros e insígnias em pomposas procissões que se encerravam com danças e banquetes. Os emblemas somados às festividades propiciavam o que o autor chamou de uma “*visão barroca do catolicismo.*”²²⁴ Sob este mesmo prisma, Sergio Chahon afirma que, no Rio de Janeiro, o poder régio acompanhava atentamente os movimentos das irmandades quanto à prática de esmolar fora dos templos, à atividade relacionada ao acúmulo de bens patrimoniais ou edificar capelas próprias. Mas algo diferente passava-se acerca dos rituais religiosos organizados pelas confrarias, uma vez que estes “*não ensinavam a mesma necessidade sistemática de aprovações e licenças particulares*” como para os casos anteriores.

No entender dos irmãos, sejam das confrarias de negros, sejam das de brancos, as festas em homenagem aos santos padroeiros deveriam ter lugar com toda a “*grandeza e magnificência*” ou com toda a “*pompa e solenidade*” possível, conforme os textos compromissais

²²³ SILVA. **Da festa barroca à intolerância ilustrada.** Op. Cit., p. 7.

²²⁴ REIS. **A morte é uma festa.** Op. Cit., p. 61.

de diversas confrarias brasileiras. Em meio ao conjunto de estatutos arrolados, Sergio Chahon notou a vigência de uma religiosidade profundamente assinalada por uma “*profusão de referências aos elementos exteriores, visíveis, das cerimônias pias, àqueles elementos que, à maneira barroca dão a tais cerimônias um caráter de espetáculo*”²²⁵.

Assim, enquanto que as inúmeras irmandades de negros do império luso-brasileiro puderam, em decorrência das peculiaridades próprias da época, gozar de certa liberdade de expressão – mesmo que vigiada – por ocasião de suas festas religiosas, no Rio Grande do Sul, na vila de Porto Alegre, a irmandade do Rosário nascera já sob os auspícios da atmosfera ilustrada. Criada em 1786, concomitante ao fim da permissividade barroca, creio que os integrantes da Rosário de Porto Alegre tiveram seu cotidiano marcado pela situação limítrofe mencionada anteriormente. Pelo fato de ter começado suas atividades a partir da segunda metade do século XVIII, seria muito apropriado considerar esta *uma confraria desencantada*, bem de acordo com o seu tempo – uma organização cujos confrades pouco tiveram a oportunidade de experimentar, como em outras regiões brasileiras, seu poder equiparado ao dos brancos, por ocasião das demonstrações públicas de caráter religioso.

A irmandade do Rosário de Porto Alegre parece não ter gozado da mesma autonomia de decisão, tanto no tocante ao esplendor e brilhantismo das festas, como na escolha dos recursos cênicos e musicais das mesmas, que usufruiu a sua congênere do Rio de Janeiro, a irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro. Comemoradas no dia 26 de dezembro²²⁶, as festas da irmandade do Rosário da capital da província sulina eram, por certo, grandiosas e atraíam uma multidão de fiéis e curiosos, mas sempre dependeram da autorização dos poderes civil ou eclesiástico para que ocorressem.

Já em período inicial das suas atividades, nos anos de 1810 e 1814, os irmãos eram obrigados a contratar a *guarda municipal* para acompanhamento de procissões e cortejos. Nos livros de Despesas e Receitas da irmandade aparecem juntos aos gastos no ano de 1810, por exemplo, a quantia de 16\$000 réis para “*a guarda que acompanhou a procissão*” dedicada à Virgem. Surpreendentemente quase o mesmo valor gasto com 28 libras de cera, 16\$690 réis. Em 1814, a “*tropa*” que acompanhou a procissão custou-lhes 20\$000 réis, uma

²²⁵ CHAHON. *Aos pés do altar*. Op. Cit., pp. 132-140.

²²⁶ Esta data vigorou até 1844. A partir de 1845, a festa passou a ser realizada no primeiro domingo do mês de outubro, enquanto a de São Benedito comemorava-se no domingo imediato. Cf. BAREA. *História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Op. Cit., p. 40.

quantia alta se considerarmos que este foi o mesmo valor pago por foguetes e também por 24 côvados de tafetá para quatro opas²²⁷.

Em geral, a ingerência da Metrópole junto às irmandades de toda a América portuguesa foi crescendo conforme se aproximava o final do século XVIII. Durante o referido século e o anterior, segundo afirma Patrícia Mulvey, os Compromissos das irmandades podiam ser aprovados localmente por bispos coloniais, sem se preocupar em enviá-los a Lisboa para que obtivessem o consentimento da Mesa de Consciência e Ordens²²⁸. No entanto, a partir de 8 de março de 1765, com a determinação da obrigatoriedade do envio destes à referida Mesa, afirmava-se cada vez mais o fortalecimento da política regalista empreendida por Portugal nas suas possessões ultramarinas, durante o governo pombalino²²⁹.

Portanto, situada cronologicamente no auge da administração ilustrada de Pombal, a irmandade do Rosário de Porto Alegre não pôde escapar dos efeitos de uma nova era que se inaugurava: a da repressão e da intolerância com as irmandades e suas festas. Iniciava-se, em meados do século XVIII, uma ofensiva civilizatória sobre as tantas irmandades de negros existentes nos Trópicos. Assim, consoante a observação de Luiz Geraldo Silva, o regalismo, que representava um considerável aumento de controle do Estado sobre a Igreja, também “lançava um olhar de desconfiança sobre as irmandades negras”, uma vez que “os homens do governo das Luzes, diferentemente dos governantes barrocos que os precederam, revelaram claramente o temor de que estas pudessem se converter em antecâmaras de rebeliões e graves atentados à ordem”²³⁰.

Embora, como mostram inúmeros estudos historiográficos²³¹, tenha ocorrido grande morosidade no cumprimento do objetivo reformador português para “depurar” a religiosidade nos Trópicos, não foram inócuas, certamente, as crescentes medidas repressivas tomadas pela Metrópole tendo como alvo o controle espiritual, administrativo e econômico das irmandades leigas. Segundo Caio Boschi, na primeira metade do século XVIII a ação fiscalizadora concentrou-se nas restrições de caráter espiritual e religioso, passando, nas décadas seguintes, a focar as atitudes administrativas das confrarias.

Assim é que, à medida que se fortalecia a política regalista, maior era o controle sobre a Colônia: durante o reinado de D. José I (1750-1777), as restrições convergiam-se

²²⁷ **1786-1824. Livro de Receitas e Despesas da Irmandade Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre.** AHCPA.

²²⁸ Cf. CHAHON. **Aos pés do altar.** Op. Cit., p. 75.

²²⁹ BOSCHI. **Os leigos e o poder.** Op. Cit., pp. 116-119.

²³⁰ SILVA. **Da festa barroca à intolerância ilustrada.** Op. Cit., p. 14.

²³¹ Entre outros, WERNET, Augustin. 1987. **A Igreja paulista no século XIX.** São Paulo, Ática; NEVES. “Um mundo ainda encantado...” Op. Cit.

para proibir, entre outros costumes, o do critério da pureza de sangue para a admissão de irmãos e o da eleição e coroação de reis e rainhas nas irmandades de negros; no governo de D. Maria I (1777-1816) estas proibições se mantiveram e foram ainda: proibida a aplicação, pelos irmãos administradores, de multas pecuniárias, de castigos, penitências e penas; regulamentadas as taxas de juros cobradas pelas irmandades em seus empréstimos em dinheiro e proibida a prática destas de pedir esmolas e construir capelas sem licença régia; com D. João VI (1818-1826), especialmente quando a Corte se transferiu para o Brasil em 1808, retomou-se a preocupação essencialmente religiosa na apreciação dos Compromissos.

Entre as medidas que tomou, destacam-se a proibição dos sepultamentos dentro das igrejas, a preservação dos direitos paroquiais e da fábrica das matrizes, a proibição dos pedidos públicos de esmolas e a obrigatoriedade de prestações de contas ao Provedor das Capelas²³². A longa tradição portuguesa de aliança entre a Igreja e o poder civil tornou difícil subtrair a religião do papel de pedra angular que ela desempenhava em todos os domínios do saber humano e da vida social dos séculos XVIII e XIX, porém, à medida que adentrava o século XIX cresciam as práticas de repressão às manifestações religiosas, com o objetivo de torná-las mais civilizadas²³³. Várias medidas foram sendo tomadas. Um exemplo bem ilustrativo foi a edição da lei imperial de 1828, que dava forma inédita às Câmaras Municipais, passando a estas a responsabilidade para autorizar “*espetáculos públicos nas ruas, praças e arraiais, uma vez que não ofendam a moral pública*”²³⁴.

Tais circunstâncias geraram, em Porto Alegre, uma irmandade premida de liberdade, pelo menos a mesma que suas congêneres espalhadas pelo território brasileiro haviam desfrutado. Em meio aos gastos com festas e celebrações religiosas, a irmandade do Rosário de Porto Alegre não pôde, por certo, burlar totalmente as imposições vindas dos poderes civis e religiosos. Se, por um lado, existia entre os negros da Rosário a necessidade imperiosa de reconhecimento de identidade étnica com seus “irmãos de cor” baianos e fluminenses – a adoção de um Compromisso idêntico ao desta última talvez seja um indício deste objetivo – por outro, os gastos, todos eles, com as comemorações, sejam as festas da padroeira, ou as rezas de terço e as procissões, sempre estiveram sob algum tipo de

²³² BOSCHI. **Os leigos e o poder**. Op. Cit., pp. 121-122.

²³³ Sobre o século XIX como período em que as festas populares recebem crescentes medidas restritivas, ver entre outros: ABREU, Martha. 1999. **O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira; MARTINS, William de Souza. 1996. **Arraiais e procissões na Corte. Festas e civilização na cidade do Rio de Janeiro (1828-1860)**. Niterói, UFF, Dissertação de Mestrado; REIS, João José. 2001. “Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista”. In: KANTOR. & JANCSÓ. **Festa**. Op. Cit., pp. 339-358.

²³⁴ **Coleção de Leis do Império do Brasil de 1828**. Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1878, Título III, artigo 66, 12. AHRN.

vigilância externa, ou ainda, modelados pelos interesses dos irmãos brancos que faziam parte da hierarquia interna da irmandade.

Comprovam esta vigilância tanto a presença da “*tropa de guarda para acompanhar as procissões*”, conforme já mencionado, como também a obrigatoriedade da assinatura do “*senhor doutor juiz de fora e provedor de capelas e resíduos*” nos livros de Receita e Despesa da irmandade e ainda a menção, nos livros de Despesas, do pagamento “*ao Reverendíssimo Vigário Geral da licença*” para a realização da procissão e da festa dedicada à Senhora.²³⁵ Tem-se como resultado que, em Porto Alegre, apesar da boa receita da irmandade, os gastos com festas eram extremamente moderados quanto ao uso de execuções musicais mais africanizadas – recurso caro e largamente utilizado por irmandades da mesma Santa em outras regiões da Colônia, durante os séculos XVIII e inícios do XIX.

Para uma irmandade, qualquer uma delas, o dia da festa em homenagem aos santos protetores constituía-se de momento propulsor de sua afirmação diante da população. Era, geralmente, nessas solenidades que as associações em foco aproveitavam não somente para angariar mais contribuições que viessem financiar seus objetivos assistenciais e caritativos, como igualmente exibir o melhor que podiam em termos de aparato cênico e rítmico. Neste último item em especial, os irmãos das confrarias de gentes de cor, espalhados pela América portuguesa, encontravam na festa a oportunidade mais que perfeita para marcarem uma posição social diante dos olhos dos demais fiéis.

Evidente que, todas as confrarias, sejam as de livres ou não, ricos ou pobres, utilizavam-se de suas festas para impressionar ou maravilhar seus espectadores de rua, já que esta era, essencialmente, a proposição da festa barroca. No entanto, naquelas compostas pelos homens de cor, a ocasião poderia ser ainda a chance de imprimir certa “africanização” à celebração, mesmo que muitos destes confrades já pertencessem a uma geração de nascidos na América e não na África. Ademais, no contexto das relações escravistas, antes de se reconhecer como “afro-brasileira”, a população de cativos encontrava afinidades étnicas forjadas num novo ambiente, criadas pelo colonizador. Neste universo formaram-se as “Nações” que foram incorporadas pelos africanos e seus descendentes, criando-se assim novas identidades²³⁶. A coroação de Reis e Rainhas de Congo durante a festa da Santa do Rosário é o exemplo mais paradigmático deste uso da festa para uma reinterpretação étnica.

²³⁵ Livro de Receitas e Despesas da Irmandade Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

²³⁶ MELLO E SOUZA, Marina de. 2002. **Reis negros no Brasil escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte, Editora da UFMG, p.180.

Disposta dessa maneira, o dia da padroeira auferia às associações fraternais em questão duas vantagens ao mesmo tempo, de um lado algum aumento da arrecadação de esmolas conquistadas nesta ocasião em especial e, por outro, a oportunidade de reconhecimento étnico. Justamente por esta razão, o estudo das comemorações em homenagem à padroeira fornece importantes indícios do grau de aproximação ou de afastamento das irmandades dos homens de cor tanto com o universo da cultura africana, como com o mundo dos colonizadores portugueses. Pelo menos esta foi a perspectiva que considerei viável adotar para melhor compreender as festas do Rosário de Porto Alegre. Apesar de reconhecer que uma festa compõe-se de modo paritário entre a sonoridade e a visualidade expressas para o seu público de ouvintes e espectadores, penso que estabelecer uma separação entre aquilo que os confrades direcionavam aos ouvidos e aos olhos da população possa ser uma boa maneira de entrar por completo no universo daquela festa e trazer à luz algumas informações.

O Apelo Sonoro

Em Porto Alegre, as festas de Nossa Senhora do Rosário eram geralmente celebradas com missa solene pela manhã, Santíssimo exposto e procissão à tarde, sendo imprescindível para que ocorressem, até inícios do século XIX, a licença oficial da Vigararia da Vara e, a partir de meados do mesmo século, da Vigararia Geral. Houve épocas que esses atos eram precedidos de Novena, “*com Santíssimo exposto à boca do Sacrário, desde o dia 16 até 24 de dezembro*”²³⁷.

Ao perseguir elementos na documentação que pudessem esclarecer sobre as particularidades de tais festas, percorri minuciosamente os livros de Receita e Despesa da irmandade do Rosário, dos anos de 1786 a 1824. Para surpresa minha não consta em nenhum destes, pagamentos, por exemplo, aos instrumentistas tocadores de oboés, zabumbas e clarinetes, instrumentos estes considerados africanos pelo poder civil²³⁸. Neste mesmo sentido, o Livro de Inventário não traz, em meio à relação detalhada dos pertences da irmandade, nenhum instrumento musical relacionado especificamente à festa dedicada à Virgem, mas somente a referência a uma *matraca* para o ano de 1850²³⁹ – artefato utilizado (e permitido pelas autoridades eclesiásticas) nas igrejas brasileiras, durante a quinta-feira

²³⁷ BAREA. **História da igreja de Nossa Senhora do Rosário**. Op. Cit., p. 37.

²³⁸ SILVA. **Da festa barroca à intolerância ilustrada**. Op. Cit., p. 5.

²³⁹ **Inventários Irmandades**. Inventário da irmandade do Rosário de Porto Alegre (1809-1862). AHCPA.

Santa e na sexta-feira da Paixão, em substituição aos sinos ou para romper o silêncio da atmosfera sepulcral ao final da cerimônia das Trevas²⁴⁰.

Os gastos com música, ao contrário, referem-se apenas ao uso de um órgão (portanto, para o interior do templo) mandado vir do Rio de Janeiro e da “*música da novena*”, esta última sempre paga juntamente com os “*padres e o sacristão da mesma*”, o que sugere um caráter mais intimista para as execuções musicais, talvez algo como coros e vozes “*de cantar ladainha*”, conforme mostram as despesas dos anos de 1812, 1813 e 1815, assim descritas: em 1812, os irmãos pagaram 4\$000 réis a Miguel Pereira “*de cantar nas missas e ladainhas*”; em 1813 despenderam 9\$560 réis “*aos músicos de cantarem as ladainhas de Nossa Senhora*” e em 1815 pagaram 4 mil “*ao irmão Felipe de cantar a ladainha.*”²⁴¹ Na festa realizada em 1833 o maestro e mestre de Capela, o pardo forro (e proprietário de uma escrava) Inácio José Filgueira, apresentou à irmandade o custo de seu trabalho de dirigir a execução do coro e dos instrumentos. Nesta relação aparece a cobrança pelas “*3 vozes*” e ainda pelo uso de três rebecas, uma flauta, uma trompa e um rabecão²⁴². Nenhum instrumento, portanto, de percussão, como o atabaque ou os tambores, próprios dos batuques, pôde ser identificado²⁴³.

Evidentemente, que, apesar da tendência própria do período de as comemorações religiosas tornarem-se menos grandiosas, os gastos com música nas festas de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito de Porto Alegre não foram poucos. Seria uma tolice imaginar que os negros e mestiços da cidade em foco não buscassem perseguir, por meio de sons musicais durante as festas, o mesmo objetivo que a maciça maioria dos homens de cor do restante do país, ou seja, a afirmação de uma identidade social dentro da sociedade escravista, onde pudessem desenvolver um sentimento de afinidade étnica. Entretanto, percebe-se que em Porto Alegre os gastos com os recursos sonoros da irmandade – aqueles que poderiam ser caracterizados como de ascendência afro – representavam sempre muito pouco dentro da totalidade das despesas.

Tomando-se como exemplo apenas os anos de 1801 a 1805, quando os livros de Receita e Despesa tornam-se mais completos, a irmandade soma a fabulosa receita de 4:85\$255 réis, enquanto sua despesa geral foi de 1:114\$855 réis. Dentro deste valor, apenas

²⁴⁰ MORAES FILHO. **Festas e tradições...** Op. Cit., p. 166.

²⁴¹ **Livro de Receitas e Despesas da Irmandade do Rosário de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

²⁴² BAREA. **História da igreja de Nossa Senhora do Rosário.** Op. Cit., p. 110.

²⁴³ Segundo Martha Abreu, que se apoiou na idéias de Arthur Ramos (*O folclore negro do Brasil*, editado em 1935) e em Mary Karash (*Slave life in Rio de Janeiro*, publicado em 1987), o “batuque” no século XIX referia-se a uma dança de caráter geral, onde os negros em círculo executavam cantos, passos, sapateados em ritmo marcado com palmas e instrumentos de percussão, entre estes os atabaques e o tambor. Ver: ABREU, Martha. 1994. “Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectiva de controle e tolerância no século XIX.” In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 14, pp. 183-203, p. 190.

82\$088 réis foram utilizados com execuções musicais, distribuídos entre “*música da novena e da festa de São Benedito*” (em 1802) e “*música da novena e aos padres*” (em 1803 e 1804)²⁴⁴. O mesmo padrão verifica-se para o período compreendido pelo intervalo 1810-1815, quando a receita da irmandade também foi maior do que a despesa²⁴⁵, a música consumiu um valor ínfimo se comparados aos gastos com fogos, cera, tochas, tinta para dourar castiçais, pólvora, incenso e missas. Os irmãos despenderam com música 203\$360 réis²⁴⁶, no entanto com artefatos mais ligados ao apelo visual não foram nada parcimoniosos, como tentarei demonstrar adiante. Estes dados podem ser indicativos de que naquilo que a irmandade poderia singularizar-se – “*a música de negros*” – ela manteve-se bastante similar às demais confrarias de brancos, tanto porto-alegrenses, como brasileiras no geral, uma vez que, segundo João Fagundes Hauck, as cantorias por ocasião das solenidades sacras não se restringiam a um único tipo étnico de irmandade.²⁴⁷

Outro indício que colabora com as minhas suspeitas de que a irmandade do Rosário de Porto Alegre não pôde usufruir da mesma liberdade, tal qual suas congêneres do século XVIII no uso de sons mais africanizados, é a utilização freqüente do órgão como instrumento musical para as missas e para os dias dedicados à Senhora, já que era este o instrumento musical peça-chave e indispensável para compor-se a pompa litúrgica objetivada por todas as irmandades, de maneira geral, nas celebrações festivas mais ricas. É necessário ressaltar que essa pompa tinha no canto e na música, acompanhada de órgão, aquilo que correspondia mais perfeitamente ao tipo de encantamento associado à criação barroca²⁴⁸. O órgão era ainda instrumento pertencente, em geral, apenas às confrarias com maiores recursos financeiros, como as do Santíssimo Sacramento. Exigia reparos constantes, feitos por um especialista e, no caso da província sulina, isto podia significar ainda despesas com transporte caro e moroso para a Corte ou para a Bahia.

Foi o que ocorreu, por exemplo, com a irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre, que, em 1804, recebeu como esmola de dois irmãos, o Reverendo Vigário José Inácio dos Santos Pereira (25\$600 réis) e do

²⁴⁴ Não há registro de despesas com música para 1801 e 1805. Em 1802 o valor despendido foi de 18 mil réis para a música da novena e 13 mil réis para os músicos da festa de São Benedito; em 1803 a “*música da novena e aos padres*” saíram por 25mil réis e 960 e em 1804 o mesmo item custou 25mil réis e 920.

²⁴⁵ Com exceção apenas do ano de 1812, cuja escorchantes despesa estabeleceu-se na quantia de 4:12\$300 réis para uma receita de 997\$220.

²⁴⁶ Assim distribuídos: em 1810-1811, ao mestre da música de N. Sra. 19\$200 réis e ao mestre da música de S. Benedito, 14\$000 réis; em 1812, ao escravo de Angélica Maria de cantar nos terços e missas, 2\$000 réis e à música nas duas missas cantadas, 43\$000 réis; em 1813, aos músicos de cantar a ladainha de N. Sra., 9\$560 e para os músicos da festa de N. Sra., 25\$600; em 1814, pagaram 45\$000 réis aos músicos e em 1815, idem.

²⁴⁷ HAUCK. *História da Igreja no Brasil, segunda época*. Op. Cit., p. 127.

²⁴⁸ CHAHON. *Os convidados para a Ceia do Senhor*. Op. Cit., pp. 216- 222.

tesoureiro Francisco Leonardo (12\$800 réis) a quantia necessária de 38\$400 réis “*para ajuda do concerto do órgão que se mandou aprontar na Bahia*”. No ano seguinte a citada irmandade teve problemas novamente com o órgão e o concerto custou-lhe, desta feita, 50\$600 réis. Entretanto, peça musical cara e rara nas bandas do Sul, este instrumento podia converter-se em alguma fonte de renda para as irmandades que a possuísem. Assim, a do Santíssimo Sacramento de Porto Alegre beneficiou-se em três ocasiões diversas alugando-o a terceiros: em 1811, quando recebeu 2\$000 réis em 1812, quando obteve 1\$280 réis nos ofícios dedicados a Bernardo José e em 1813 o mesmo valor por cedê-lo em um batizado²⁴⁹.

Mais curioso ainda nesta questão da música sacra da época é que a própria irmandade do Rosário possuía entre seus pertences o citado instrumento, como apontam os Livros de Inventário, no ano de 1850²⁵⁰. Como a irmandade utilizava-se do órgão desde o ano de 1807 nas missas dominicais é possível afirmar que entre a primeira e a segunda data os irmãos não se preocuparam em economizar nem no aluguel da peça, nem no ordenado do organista, o Mestre de Capela Inácio José Filgueira. Houve gastos com este em 1807 (12\$800), em 1808 (ordenado de 25\$600), em 1811, com a introdução do canto da Ladainha, o organista recebeu 32\$000²⁵¹, em 1812, para a festa de São Benedito o músico recebeu 23\$000 e nas missas cantadas, 4\$000; em 1813 pagaram ao mesmo 48\$000 por 18 meses de trabalho; em 1814 deram-lhe 19\$000 e em 1815, 31\$000. Na década de 1820 não há referência alguma sobre pagamento à música das festas, apenas ao organista, assim distribuídos: em 1821, 30\$800 réis por tocar o órgão “*nas missas celebradas em todos os domingos do ano, pela quantia de 3\$200 réis*”; em 1822 pagaram a este 29\$440 réis e em 1823 o seu ordenado foi de 30\$080 réis.

Evidências arquivísticas desta natureza conduzem a pensar a irmandade em questão como muito menos “africanizada” do que supõem alguns historiadores²⁵², no tocante à expressão exteriorizada da fé. Com tantos elementos de “brancos”, como a utilização do órgão, os acordes da música sacra que brotavam das vozes humanas e as ladainhas e terços cantados por todos, segundo a antiga tradição, é de perguntar-se: sem os batuques, e as danças a eles associados, o que caracterizariam, pois, os festejos dedicados a Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre como festas de negros?

²⁴⁹ **Livro de Receita e Despesa da irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre (1803-1824)**. AHCPA.

²⁵⁰ **Inventários Irmandades**. Inventário da irmandade do Rosário de Porto Alegre (1809-1862). Op. Cit. AHCPA.

²⁵¹ BAREA. **História da igreja de Nossa Senhora do Rosário**. Op. Cit., p. 49.

²⁵² MULLER. *As contas do meu rosário...* Op. Cit e GRESELE. *A irmandade dos negros em Porto Alegre*. Op. Cit.

Se a música foi utilizada da maneira mais tradicionalmente conhecida para a época, a irmandade de “pretos” de Porto Alegre não se tornou um espaço que possibilitava a preservação da tradição africana, conforme ponderou Julita Scarano referindo-se às confrarias dos “homens de cor”²⁵³? Ou não serviu, então, como local privilegiado de reivindicação social, segundo apregou Roger Bastide para as confrarias de negros brasileiras²⁵⁴? Seria o caso de caracterizá-la como uma instituição passiva e conformista com a ordem escravista estabelecida, onde inexistia a consciência política, segundo a distinção feita por Caio Boschi para as irmandades negras em Minas Gerais²⁵⁵?

Devido à repressão policial – e esta concretamente existia²⁵⁶ –, os irmãos do Rosário tiveram de ser mais contidos em seus batuques durante as festas católicas, a ponto de Dom José Barea afirmar, inclusive, que esta “*irmandade nunca promoveu festejos externos, com leilão, quermesse, etc*”.²⁵⁷ A citada confraria nasceu sob uma nova era, a das primeiras tentativas de aplicação das propostas tridentinas, que incluía uma estratégia da Igreja de cristianização, por meio de maior presença e atuação dos párocos e do estímulo para uma fé interior espiritualizada²⁵⁸. Assim, possivelmente não tenha tornado-se, já de início, o espaço eleito pelos “homens pretos” para melhor conservar os elementos da tradição africana, nem de reivindicação social, nem tampouco fosse lugar privilegiado para cultivar-se a consciência política.

Portanto responderia “não” às três perguntas acima elaboradas. Talvez fosse o caso, para os pesquisadores da história do Rio Grande do Sul, que tais elementos fossem procurados em outras organizações de negros com fins libertadores, à maneira como realizou Paulo Roberto Staudt Moreira. É bem provável que a associação religiosa em questão tenha se constituído em espaço de reunião daqueles que pertenciam às camadas mais aquinhoadas dos negros e pardos, e, por essa razão, colocava-se como uma baliza de hierarquização dos homens de cor que buscavam mais a ascensão social aproximando-se do mundo dos livres, do que propriamente cultivar sua descendência africana.

²⁵³ SCARANO. **Devoção e Escravidão**. Op. Cit., p.114.

²⁵⁴ BASTIDE. **As religiões africanas no Brasil**. Op. Cit., pp. 152-155.

²⁵⁵ BOSCHI. **Os leigos e o poder**. Op. Cit., p.156.

²⁵⁶ Sobre a repressão aos *batuques, candombes* e *zungús* de negros na Porto Alegre do século XIX, por parte da Câmara Municipal e das autoridades policiais da Província, ver: MOREIRA, Paulo Roberto S. 2002. **Os cativos e os homens de bem. Práticas e representações sobre o cativo e liberdade em Porto Alegre na segunda metade do século XIX (1858-1888)**. Porto Alegre, UFRGS, Tese de Doutorado. Sobretudo cap. 1: “Porto Alegre negra – experiências escravas no espaço urbano”, pp. 42-237.

²⁵⁷ BAREA. **História da igreja de Nossa Senhora do Rosário**. Op. Cit., p. 38.

²⁵⁸ NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das & MACHADO, Humberto Fernandes. 1999. **O Império do Brasil**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, p. 207.

Afinal, não era qualquer homem de cor que poderia, no século XVIII, ser Juiz da irmandade e dar a esta a jóia anual 6\$400 réis; ou um Escrivão para dar 4\$000 réis, ou irmão de Mesa e arcar com 1\$000 réis, ou ainda, simplesmente, para fazer parte do corpo da irmandade, pagar de entrada \$320 réis e de anuais \$160²⁵⁹. No século XIX, ser Juiz de Nossa Senhora significava ter de dar a jóia de 16\$000 réis e Juiz de São Benedito, 12\$800; participar da Mesa implicava numa jóia de 1\$600 para os homens e de 2\$000 réis para as mulheres (que não tinham direito a voto na Mesa). Toda a pessoa que quisesse participar da irmandade teria de despender no ato da de sua entrada 2\$000 réis, além de mais \$640 réis a cada ano²⁶⁰.

Evidentemente que os batuques, a música marcada pelo ritmo das palmas, os sons de atabaques e tambores, as danças de negros que tanto impressionavam os viajantes europeus também ocupavam as ruas de Porto Alegre. Entretanto, estas ocorriam fora do centro católico da cidade, distante do foco principal das comemorações de caráter religioso, fugindo da circunscrição da influência das irmandades religiosas. Dados trazidos por Paulo Roberto Staudt Moreira revelam os poderes municipal e provincial da capital concentrando seu foco de repressão aos batuques e ‘*danças de pretos*’ por ocasião justamente das festas religiosas católicas. Esta repressão manifestava-se tanto no nível da imposição das leis locais (as Posturas Municipais que proibiam explicitamente os batuques), como na relação direta e interpessoal dos chefes de polícia e os praticantes das citadas festividades, por meio e concessões (em que se instalava certa negociação).

Os requerimentos por parte dos negros restringiam-se, em geral, à licença para saírem “*em bando*” no pedido de escolas a Nossa Senhora do Rosário, ou para ensaiarem suas danças, conhecidas como “*cacumbis*”, por ocasião da festa da Santa, do Natal ou Carnaval. A mercê vinda das autoridades policiais delimitava os espaços físico e temporal para a prática das danças e batuques: “*segundo o Delegado de Polícia, a permissão só deveria ser concedida se o suplicante informasse ‘onde’ pretendia fazer os ensaios e em que ‘horas do dia’*”²⁶¹. Assim, em Porto Alegre, as manifestações religiosas negras só poderiam ocorrer em lugares privados (terrenos ou interior das casas, com conhecimento da polícia) e no final do dia, em geral das 4 às 6 horas da tarde.

Conforme avançavam os anos de 1850, as regiões conhecidas como Várzea e Olaria – regiões afastadas do centro da urbe – tornaram-se os espaços permitidos aos

²⁵⁹ 1756. Livro de Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Viamão, folha 10. AHCPA.

²⁶⁰ 1828. Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Bendito criada nesta vila de Porto Alegre. Op. Cit. pp. 1-15.

²⁶¹ MOREIRA. 2002. Os cativos e os homens de bem. Op. Cit., p. 154.

negros para seus batuques e danças. A restrição de espaço-tempo, limitava as manifestações negras, especialmente àquelas que prescindiam da música, a locais distantes das igrejas e capelas, portanto, afastados do centro católico da cidade. O horário era imperiosamente diurno, “*até o pôr do sol, devendo cessar o divertimento à noite*”²⁶², o que sugere que os gastos da irmandade (como se verá adiante) com velas, tochas, lanternas e cera serviam efetivamente para a exibição noturna das imagens de santos, dos andores, dos guiões, painéis, enfim..., mas não para iluminar os batuques e danças africanizadas, estes proibidos e limitados a regiões distantes.

Nesta direção, a descrição do cronista Achylles Porto Alegre é norteadora. Ao tratar das diversões e costumes a que estavam habituados os porto-alegrenses do século XIX, o autor conta-nos que os batuques aconteciam em regiões periféricas, designadas pelas Posturas Municipais para esses fins específicos. O relato do cronista contextualiza-se entre os anos de 1860-1870:

“Havia pontos da cidade onde, aos domingos, o batuque era infalível. O Beco do Poço, o do Jacques e a Rua da Floresta eram sítios de eleição para o batuque. Nos dias de Folia, já de longe se ouviam a melopéia monótona do canto africano e o som cavo de seu originalíssimo tambor [...]. Havia também os batuques ao ar livre[...]. Um dos mais populares era o do Campo do Bom Fim²⁶³, em frente à capelinha então em construção. Cada domingo que Deus dava era certo um batuque ali, e o interessante é que muita gente se abalava da cidade para ir ver a dança dos negros.”²⁶⁴,

O apelo sonoro de maior alcance e expressão de tais festas parece ter ficado por conta dos fogos de artifício, estes sim utilizados largamente por inúmeras irmandades indistintamente. Neste sentido, há uma descrição feita por um visitante estrangeiro a Porto Alegre que colabora para confirmar a veracidade dos registros dos Livros de Receitas e Despesas dos irmãos, no tocante ao uso deste artefato um tanto misto entre o sonoro e o visual. O citado relato vem do austríaco Joseph Hörmeyer, que esteve em Porto Alegre por volta de 1850 e presenciou uma dessas festas dedicadas aos santos católicos. Conta-nos ele que:

²⁶² MOREIRA. 2002. **Os cativos e os homens de bem**. Op. Cit., pp. 155-156.

²⁶³ Era área conhecida também como Várzea, por causa de seu terreno alagadiço. Sobre esta região e sua distância do centro da urbe tratarei em outro capítulo.

²⁶⁴ PORTO ALEGRE, Achylles. 1994. **História popular de Porto Alegre**. Porto Alegre, Unidade Editorial, p.100.

“Nos dias de festas altas, o respectivo Santo é levado em procissão; [...] são queimados fogos de artifício, tanto na véspera como no próprio dia da festa, não importando que, de dia claro e com céu luminoso, se estoure pólvora por uns 100 ou 1.000 mil-réis, sem ter-se outro prazer a não ser estouro e fumaça. [...] O brasileiro ama apaixonadamente tudo que se relaciona com a arte de fogos de artifícios”²⁶⁵.

Assim, seguindo a trilha das diversas evidências que consegui levantar, minha tendência é a de afirmar que, na promoção de festas religiosas, a irmandade do Rosário de Porto Alegre caminhou em perfeita sintonia com as demais confrarias de brancos da capital da Província. Se havia alguma diferenciação esta poderia se dar, entretanto, nas instâncias de maior chamamento do olhar da comunidade, como veremos a seguir.

O Apelo Visual

O apelo ao visual parece ter sido o mais marcante nas celebrações religiosas da associação em questão. A leitura da documentação disponível torna possível afirmar que houve certa diferenciação significativa entre os irmãos do Rosário e as outras irmandades porto-alegrenses, apesar de o primado da visualidade ser também resultado dos esforços de todas as associações religiosas do período em foco, dirigidos a impressionar tanto as suas congêneres, como o rebanho de fiéis indistintamente. Se o recurso sonoro não foi o principal apelo dos irmãos da Rosário para propiciarem, nas festas, a suspensão e admiração típicas do universo barroco²⁶⁶, perfeitamente encontráveis ainda nas ruas das cidades brasileiras, em pleno século XIX²⁶⁷, com certeza, no que tange ao visual pode-se constatar algum tipo de manifestação mais ousada, embora não completamente original ou exclusiva.

Os homens de cor foram muito pouco tímidos nos adornos, luxo, alfaias e outros atrativos visuais. Os fogos, as tochas, a cera, as lanternas com vidro, a pólvora, os foguetes, os castiçais pintados com tinta dourada, a armação e os esquifes para carregar as diversas imagens dos santos padroeiros, os guiões com cruz, as opas de tafetá dos irmãos, as medalhas de levar no peito, as capas de *asperges*²⁶⁸ para os sacerdotes, a “*coroa de folhas encarnadas, o cetro para o Rei Congo e a coroa para a Rainha Congá*” são alguns dos itens

²⁶⁵ HÖRMEYER. **O Rio Grande do Sul de 1850**. Op. Cit., p.76.

²⁶⁶ A proposição do Barroco como estética que provoca suspensão e admiração é de: MARAVALL, José Antônio. 1997. **A cultura do barroco. Análise de uma estrutura histórica**. São Paulo, Edusp, p. 378. Apud. SILVA. **Da festa barroca à intolerância ilustrada**. Op. Cit., p. 5.

²⁶⁷ Partilham da opinião de que o século XIX recebeu de herança a religiosidade colonial, ou o “catolicismo barroco”: ABREU. **O Império do Divino**. Op. Cit. e REIS. **A morte é uma festa**. Op. Cit.

²⁶⁸ Capas de rico tecido utilizadas somente para ocasiões especiais, como as de *aspergir* a água benta.

constantes no livro de Receita e Despesa da irmandade, que dão a entender a existência deste tipo de manifestação voltada ao apelo visual e que a singularizavam em relação às demais.

Há diversas despesas realizadas pelos irmãos administradores da irmandade com vias a sensibilizar o olhar dos fiéis, causando-lhes assombro e deslumbramento. Estas podem ser classificadas em três grupos: num primeiro nível têm-se aqueles dispêndios cuja utilização é a mais imediata, ou sejam, as tochas, a cera, os foguetes e as lanternas, aqueles artificios que, conforme sustenta José Antônio Maravall, constituíam uma manifestação característica da festa barroca, pois, por sua artificialidade, pelo custo em trabalho humano e em dinheiro que exigiam correspondiam ao afã de deslocar o dia para a noite, vencendo a escuridão por meio do puro artifício humano²⁶⁹.

Em segundo lugar, aparecem aquelas despesas que deveriam prestar-se a propiciar o luxo, a opulência ornamental e a suntuosidade, deviam dar às cerimônias a aproximação necessária dos irmãos com a nobreza e articular tais elementos a fim de provê-los de maior força representativa e simbólica. Assim, têm-se os gastos com tinta dourada para mastros e castiçais, saietas, tafetás e durantes brancos para opas, toalhas rendadas para o altar, capas de *asperge*, cetim, tapetes, turíbulo de prata, medalhas, uma coroa de folha e cetro para o rei.

Num terceiro grupo ficam aqueles, também muito dispendiosos, porém em menos evidência que os dois primeiros, mas que serviam como suporte indispensável para atingir o mesmo objetivo de seduzir o olhar, como os andores de levar as imagens, mastros, esquifes, guiões e painéis, tinta para pintá-los, despesas miúdas como linhas, alfinetes, tecidos e tachas, pagamento a profissionais especializados, ou seja, carpinteiros, pintores, armadores, etc.

Portanto, comparando um e outro recurso utilizado pelos irmãos com vias a encantar os fiéis, de um lado o apelo sonoro e de outro o visual, vê-se que é gritante a supremacia do segundo sobre o primeiro. Enquanto a música custou aos irmãos 82\$000 réis no percurso de tempo entre 1801-1805, os gastos com ornamentos ultrapassaram os 6 contos de réis! Entre 1810-1815, despendeu-se 203\$360 réis com música, mas os custos com a ornamentação no mesmo intervalo ficaram na casa de inacreditáveis 1 bilhão de réis (para ser mais exata: 1.117.355,000)²⁷⁰. Entre lanternas, tochas, castiçais, foguetes, painéis e

²⁶⁹ MARAVALL. **A cultura do barroco**. Op. Cit., p. 382-384. Apud. SILVA. **Da festa barroca à intolerância ilustrada**. Op. Cit., p. 5.

²⁷⁰ É preciso deixar claro que este valor não se encontra expresso na documentação. Este, ao contrário, é resultado das minhas somas advindas de consultas posteriores aos livros de Receitas e Despesas da

ricas capas a irmandade despendeu em cinco anos uma quantia tão espantosa que não é difícil ao pesquisador ficar atônito. Estes números revelam que, evidentemente, em festas e celebrações religiosas a música é naturalmente o item mais barato, no entanto, a exorbitância com que os irmãos marcaram seus gastos com itens como foguetes e tecidos finos mostra que há algo mais. Há sim um interesse muito maior em provocar suspensão e em ostentar luxo do que marcar uma identidade étnica que somente a música poderia ofertar.

Não por acaso, portanto, os confrades gastaram, por exemplo, em 1801, 26\$800 réis apenas com cera e, em 1805, com o mesmo item, 50\$680 réis. Neste mesmo ano pagaram 102\$400 réis a Francisco da Costa para que construísse uma tribuna e gastaram 73\$000 réis “*em tochas e mais cera de 2 milheiros de ouro*”, e ainda, 90\$000 réis com “*mais 1/2 arroba de cera e 8 milheiros de ouro*”. Em 1804 não economizaram nos tecidos: despenderam 24\$000 réis em durante branco para opas e 12\$000 réis em tafetá para as mesmas, sem falar na “*toalha para o altar com seu paninho todo rendado*”, cujo valor de 3\$000 réis foi quase o dobro do que pagaram pelo feitiço das opas, 1\$900. No intervalo referente aos anos de 1810-1815 não foi diferente. Em 1811, gastaram em uma só capa de *asperge*, vinda da Bahia, 16\$000 réis e em doze tochas mandadas vir do Rio de Janeiro, 22\$000 réis, enquanto despenderam 20\$000 réis apenas com o “*armador Francisco de armar Igreja Andor*”.

Em 1812, as tochas vindas da Corte saíram por 34\$000 réis e os foguetes quase 10\$000 réis. No ano seguinte, mandaram vir do Rio de Janeiro a cera que lhes custou 38\$400 réis, mas nada se compara aos 40\$000 réis por uma capa de *asperge*, aos 62 mil pagos por dois tocheiros e os 56 mil por um tapete. E por aí seguem as despesas com cera, andor e fogos: em 1814, custaram-lhes 24\$000 “*dourar o esquife e pintar*”, 20 mil “*10 dúzias de foguetes*” e quase 36\$000 réis “*os 8 ramos para o andor de N. Sra.*” Em 1815, as duas maiores despesas, como não poderia deixar de ser, foram 22\$400 réis com “*uma dúzia de foguetes*” e pouco mais de 20 com “*uma tocha com 45 libras e 3/4 de cera*”.²⁷¹

Os andores, muitas vezes decorados com flores ou portadas douradas e providas de madeira em relevo, cumpriam a função de transportar para fora da igreja as imagens que passavam a maior parte do ano em seu interior; nas procissões funcionavam como capelinhas ambulantes, para tanto, aparece na documentação a expressão “*igreja andor*” para caracterizá-los. A irmandade em pauta possuía entre seus pertences um número significativo de seis imagens de santos, assim enumeradas em seus livros de inventário: uma

irmandade do Rosário. A expressão “bilhão” não era, inclusive, nem usual à época dos confrades tesoureiros, responsáveis pelas anotações financeiras.

²⁷¹ 1786-1824. Livro de Receita e Despesa da irmandade do Rosário de Porto Alegre. Op. Cit.

imagem de Nossa Senhora do Rosário de cinco palmos de altura, com duas coroas de prata; uma segunda imagem da Senhora de três palmos e meio de altura, com duas coroas de prata; uma terceira da mesma Santa com uma coroa de prata; uma imagem de São Domingos de três palmos e meio, com seu resplendor de prata; uma imagem de São Benedito, com dois palmos e meio, possuindo igualmente uma auréola de prata e, por fim, uma imagem de São Francisco de Paula, também com resplendor de prata²⁷². Tantas imagens, com tais ricos adornos, evidenciam certamente uma irmandade com interesses voltados a exibir-se publicamente, para maravilhamento dos fiéis.

Seguindo este raciocínio e a título de comparação, vale trazer a baila alguns gastos da irmandade do Santíssimo Sacramento de Nossa Senhora Madre de Deus, em períodos semelhantes e voltados também para atrair o olhar da população, durante as festas e procissões da sua padroeira. A Santíssimo era irmandade de maioria branca. Reunia membros da camada média da população, porém também da elite porto-alegrense (oficiais do exército e alguns sesmeiros). Embora pudessem ser encontrados pardos livres entre seus irmãos, não há dados que indiquem a presença de escravos entre os mesmos. Esta confraria era nobilíssima por excelência²⁷³, já que sua existência era condição *sine qua non* para a fundação da igreja-mãe, bem como pelo sustento material do templo e pelo brilhantismo das cerimônias ligadas ao culto do Santíssimo Sacramento da eucaristia. Responsabilizava-se ainda por acompanhar o pároco em suas visitas aos enfermos e desenganados.

No período que compreende o conjunto de anos entre 1802-1805, a mencionada irmandade, a fim de apelar ao olhar tanto de suas congêneres, como a qualquer fiel que acompanhasse a passagem de seus andores, dividiu seus gastos entre ceras mandadas vir do Rio de Janeiro, “o pagamento a Francisco Félix” de armar tanto a igreja como o andor, tintas e ouro, azeite para lâmpadas, archotes, tochas, tafetá e foguetes. Com mais detalhes, entre 1802 e 1803, os irmãos da Santíssimo empreenderam em “duas libras de cera em velas e tochas mandada vir do Rio de Janeiro para consumo nas festas e precisos da irmandade” o valor de 131\$890 réis, enquanto pagaram 16\$000 réis a “Francisco Félix pela armação da Igreja para a festa de Nossa Senhora Madre de Deus”. Suas opas eram confeccionadas com Durante, que em 1802, custaram-lhes 31\$284 réis duas peças deste tecido.

Entre 1804-1805, a Mesa Administrativa da Santíssimo foi um pouco menos econômica e seus gastos foram assim descritos: “1\$690 réis a importância de 2 côvados de tafetá

²⁷² **Inventários Irmandades.** Inventário da irmandade do Rosário de Porto Alegre (1809-1862). Op. Cit. Os dados referem-se aos anos de 1808 a 1815. AHCPA.

²⁷³ Russel-wood afirma que as confrarias do Santíssimo Sacramento estavam entre as preferidas pela elite colonial brasileira. RUSSEL-WOOD, James. 1989. “Prestige, power, and piety in colonial Brazil: the Third Orders of Salvador.” In: **Hispanic American Historical Review**. 69: 1, pp. 61-89, p.78.

carmesim para conserto do páblio e a quem o consertou; 13\$300 a importância de 35 côvados de durante carmesim para fazer opas; a importância de 40 tochas de cera que se mandaram vir do Rio de Janeiro: 76\$660 réis; 3 dúzia de foguetes do ar para a festa da Senhora: 9\$600; em pagar ao mesmo carpinteiro e entalhador a obra que fez para a festa ou dia da Senhora: 12\$000". Nos gastos específicos para aprontar o andor "*da Senhora para a sua procissão*" estes se resumiram a: "*oito folhas de Flandres para raios – 1\$280; 10 ditas de lata branca e amarela – 2\$90; sete cartas de alfinetes – 2\$240; um canutilho - \$200; feitio dos raios - \$520 ao carpinteiro, de fazê-lo – 2\$560*", totalizando, portanto com o andor, 9\$700 réis. Ao armador Francisco Félix, pagaram 8\$000 réis "*pela armação do andor e altar no dia da Senhora*"²⁷⁴.

Desta maneira, comparando uma e outra, enquanto a irmandade do Rosário gastou 240\$480 réis, entre 1801-1805, com aqueles recursos que serviam para alumiar as procissões ou dar-lhes o brilhantismo almejado, como as ceras, as tochas e os foguetes, os nobres e abastados irmãos da Santíssimo despenderam com os mesmos itens, 218\$150 réis. Assim, desta forma, também com o andor e sua requintada armação, os irmãos do Rosário empregaram 102\$400 réis e os do Santíssimo, 39\$390. Os tecidos e feitio para as opas dos primeiros exigiram gastos em torno de 38\$000 réis, enquanto as opas dos segundos ficaram por volta de 45\$000. Sendo, portanto, somente neste último dispêndio superior aos gastos da confraria dos homens de cor.

No intervalo correspondente aos anos entre 1810-1815, quando os irmãos do Rosário despenderam com ornamentos aquela espantosa quantia de mais de um bilhão de réis, conforme já mencionado páginas atrás, a irmandade do Santíssimo, no mesmo período contabilizou 1:648\$410 réis com os mesmos itens, ou seja, tochas, cera, foguetes, profissionais especializados, andor de Nossa Senhora, pregos, arame e flores para este, tintas de "*dourar*" e ainda, aqueles que se destinavam a outro evento da liturgia católica ao qual a dita associação se dedicava a organizar, a procissão da Semana Santa. Esta exigia economias extras, haja vista que se incluíam aí, além dos gastos acima citados, também o pagamento de atores que representavam os profetas, os centuriões com suas alabardas e Maria Madalena, ou ainda os "*confeitos para os anjos*" com seus botins, véus, rendas de ouro e fitas, de armar o tablado para a cerimônia do lava-pés, da confecção do trono e de todo o material necessário para a encenação teatral da morte de Cristo²⁷⁵.

²⁷⁴ Todos os dados citados podem ser encontrados em: **1820-1823 - Livros de Receita e Despesa da irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre**. Folhas 1 a 10. Op. Cit. AHCPA.

²⁷⁵ **1820-1823 - Livros de Receita e Despesa da irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre**. Folhas 34 a 91. Op. Cit. AHCPA.

Quanto à sonoridade empregada, surpreendentemente, ao contrário dos irmãos da Rosário, os da Santíssimo fizeram uso, por mais de um ocasião, do sons de tambores, zabumbas e pífaros. Nas despesas referentes à Semana Santa de 1811 pagaram “1\$280 ao preto que tocou clarim” e despenderam “2\$240 em quatro côvados de baeta preta para os tambores”. No ano seguinte, em 1812, enfeitaram “os pífaros com fitas roxas” e custou-lhes “4\$400 nove côvados de baeta preta para os tambores”. Em 1813, além das medidas em tecido “de baeta preta para três caixas e zabumba”, também enfeitaram os pífaros com fitas roxas. Em 1814, a despesa repetiu-se: “nove côvados de baeta preta para os tambores e fitas para os pífaros a 7\$350”. Como estes itens sempre aparecem nos gastos com a Semana Santa é provável que os tambores e a zabumba servissem para dar uma cadência regular e repetida para os passos de Cristo em direção à cruz e os pífaros, essa espécie de flautim da Idade Média e presente na cultura musical de Portugal²⁷⁶, fosse tocado juntamente com o tambor, a fim de produzir os sons agudos e estridentes, típicos dos folguedos e festas religiosas populares²⁷⁷.

O fato concreto é que enquanto os irmãos de cor dispuseram para a música o valor de 82\$088 entre 1801-1805 e de 203\$360 entre 1810-1815 os da Santíssimo gastaram no mesmo período 173\$490 (entre 1802-1805) e 598\$520 (entre 1810-1815). Estão contabilizados num e noutro período, o ordenado do organista Inácio José Filgueira, o concerto do instrumento na Bahia e os músicos nas festas da Senhora, ocasião em que se pagava também o *Mestre da Música* pela execução de instrumentos e regência de vozes. Gozando de maior liberdade e recursos financeiros, já que era confraria de brancos e de pessoas mais abastadas, a Santíssimo de Nossa Senhora Madre de Deus não poupou nos recursos sonoros. As missas que os confrades organizavam, assim como suas festas em homenagem à Senhora e a procissão da Semana Santa constituíam-se de um espetáculo à parte no cotidiano da cidade.

É possível concluir que a irmandade do Rosário em decorrência da crescente vigilância às instituições dos homens de cor, organizava ordinariamente suas festas ou celebrações religiosas à maneira regalista, no entanto, ainda com base em tradições distantes da secularização, mesclando o sagrado e o profano, fazendo uso excessivo do espetáculo, com fogos, velas e tochas, interrompendo a rotina diária da população com eventos que ocorriam na rua e ao redor das igrejas, preenchendo a vida social. Mas nada

²⁷⁶ Instrumento encontrado mais nas regiões da Beira-Alta ocidental e no Algarve. Segundo informações encontradas em OLIVEIRA, Ernesto Veiga de. 1975. **Pequeno Guia para a Recolha de Instrumentos Musicais Populares**. O texto pode ser consultado em: [http:// www. attambur.com/Recolhas/PDF/ GuiaRecolhaInstrumentos.pdf](http://www.attambur.com/Recolhas/PDF/GuiaRecolhaInstrumentos.pdf) [extraído em 20-5-2006].

²⁷⁷ CASCUDO, Luis Câmara. 2001. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo, Global Editora, p. 515.

muito diferente do que faziam as outras confrarias porto-alegrenses, como a do Santíssimo e da Misericórdia. Inseridos de forma igualitária nesta face do *estado social barroco*, cativos, negros livres, brancos pobres, senhores de escravos e autoridades eclesiásticas e civis “partilhavam os mesmos signos barrocos e se esforçavam para demonstrar sua adesão à causa da conservação da ordem”.²⁷⁸

2.2.3 Receitas e Alforrias

Os primeiros anos da Rosário, de 1786 a 1803, são considerados por uma autora, o período de “*esplendor inicial*” da irmandade²⁷⁹, quando já naquele primeiro ano a Mesa recebe a admirável quantia de 70\$400, em conseqüência da entrada de 220 novos irmãos (cada um pagando de entrada uma pataca, que equivalia a 320 réis). Além deste valor, no seu primeiro ano de vida a confraria reúne, como arrancada inicial, a polpuda receita de 157\$400, advinda de anuais de 160 irmãos, mais jóias, caixinha de esmolas pedidas nas ruas durante todo o ano, das esmolas dos terços e também por acompanhamento de um enterro.

Segundo Liane Muller, os anuais estavam fixados em meia pataca, isto é, \$160 réis. Já em 1787, a admissão subiu para \$640 réis. Em 1807, os anuais passaram a \$320 réis e, no ano de 1862, a confraria passou a cobrar 2\$000 réis de entrada e 1\$000 de anuais. Os irmãos mesários pagavam jóias e não anuais – fato que ampliava consideravelmente a arrecadação. Para o ano de 1827, estavam fixados os seguintes valores: Juiz (25\$000 réis); Juíza (a importância do sermão); Tesoureiro (não era cobrado por contas de suas responsabilidades, então podia contribuir com o que quisesse por devoção); Escrivão (12\$800 réis); Procuradores (6\$400 réis); irmãos de Mesa (4\$000 réis); Juíza da Vara de Nossa Senhora (6\$400 réis); Juíza do Ramallete de Nossa Senhora (5\$ réis); Juíza de São Benedito (4\$000 réis); Juiz de São Benedito (6\$400 réis); Juíza do Ramallete de São Benedito (3\$200 réis); Rei (6\$400 réis); Rainha (6\$400 réis); Mordomas (Zeladoras) de Nossa Senhora (3\$000 réis)²⁸⁰.

A receita inicial próxima a 160\$000 réis não era nada mal se levarmos em conta que, em meados do século XVIII, com um montante em torno de 140\$000 réis era possível comprar dois escravos boçais de 20 a 25 anos, ou um escravo mestre-de-açúcar, de 30 anos

²⁷⁸ SILVA. **Da festa barroca à intolerância ilustrada**. Op. Cit., pp. 1-2.

²⁷⁹ GRESELE. **A irmandade dos negros de Porto Alegre**. Op. Cit., p. 6.

²⁸⁰ MÜLLER. “**As contas do meu Rosário**”... Op. Cit., p. 96, nota 94.

(este valia em torno de 100\$000 réis), e um moleque crioulo, de 10 anos²⁸¹. Entretanto, na documentação acerca das receitas e despesas da irmandade, num intervalo de quase trinta anos compreendidos entre 1786 e 1815, não há um só item que se refira a este tipo de gasto, revelando uma confraria um tanto tímida na compra de alforria – carta libertadora que seria, com certeza, de interesse incontestável entre os irmãos cativos.

O Compromisso de 1828 que, como já mencionei, era uma cópia exata do Compromisso dos irmãos da Rosário do Rio de Janeiro, continha mais de um artigo que se referia à obrigação da confraria com a compra de cartas de alforrias, entre esses o parágrafo 4, do capítulo 1, que determinava explicitamente que era dever da irmandade “*libertar da escravidão aos irmãos cativos?*”; o artigo 14 que se referia aos deveres da Mesa de “*extremar-se na liberdade dos irmãos cativos?*” e ainda parágrafo 218 que determinava:

“Haverá na igreja uma grande caixa chapeada por dentro e por fora, com três chaves, que serão guardadas pelo irmão Tesoureiro de Nossa Senhora, Escrivão e Procurador da Caridade, e terá o título por fora *Caixa para libertar os irmãos cativos*, na qual possam os fiéis deitar as suas esmolas a benefício destes infelizes, devendo ser aberta no fim de cada mês impreterivelmente e o dinheiro que nela se achar recolher-se em o cofre respectivo [...]”²⁸².

As promessas, portanto, existiam, mas o cumprimento destas, de fato, não se sabe ao certo se efetivamente ocorreram. O Compromisso era apenas uma cópia de outro que provavelmente atendia as necessidades, as reivindicações e as experiências dos cativos de outra província. Mas se o mesmo documento adaptou-se às peculiaridades locais é fato que precisa ainda ser comprovado. O certo é que existe apenas o registro de uma libertação, realizada no ano de 1882. O caráter de extraordinário que recebeu o ato solene permite suspeitar que este acontecimento fosse extremamente raro, se não único.

De acordo com as pesquisas de Liane Müller que teve acesso a uma fonte particular, não encontrável em arquivos públicos²⁸³, a irmandade do Rosário recebeu por meio de doação naquele mesmo ano de 1882 um escravo de nome Fortunato, de 35 anos, cujo preço fora avaliado em 400\$000 réis. Na descrição que a autora faz da solenidade de libertação do escravo, figuraram, em 23 de julho, às 10 horas da manhã, em uma missa

²⁸¹ Valores que se referem ao ano de 1773, levantados por FARIA, Sheila de Castro. 1998. **A Colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, p.231.

²⁸² **1828. Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Bendito criada nesta vila de Porto Alegre**. Op. Cit.

²⁸³ **O Relatório da Archi-confraria de N. S. do Rosário com que o Irmão Prior José Rodrigues da Rocha passou a administração ao seu sucessor José Gonçalves Netto no ano de 1897**. Porto Alegre, Oficinas Typographicas da Gazeta da Tarde, 1897.

solene, “D. Sebastião Dias Lorangeira, o Presidente da Província, várias autoridades e, como convidada especial, a Sociedade Musical Floresta Aurora.”²⁸⁴ Nesta mesma direção corre a exposição de D. José Barea sobre a cerimônia: “A cerimônia, no dizer de testemunhas oculares, foi tocante e brilhantíssima, tendo comparecido o Sr. Bispo, várias autoridades civis e militares e grande número de fiéis. A Carta de Liberdade foi depositada pela Arquiconfraria nas mãos do Sr. Bispo, que por sua vez a entregou ao escravo Fortunato no decurso das cerimônias religiosas”²⁸⁵.

Cercada de discursos inflamados, toques de sinos, missa solene e música, a cerimônia revela um caráter extraordinário e pouco usual, ao mesmo tempo em que reflete os discursos e práticas liberais dos finais do século XIX sobre a escravidão, considerando-a uma vergonha nacional. Anos depois, em 1897, assim expressou-se o Prior José Rodrigues da Rocha em seu relatório sobre a cerimônia realizada em 1882 de libertação do escravo Fortunato:

“[...] Este fato despertou um só eco uníssono, partido do íntimo da consciência de todos, como a revolta contra a sanção ilegal, absurda, vexatória e criminosa, quando negou a liberdade a nosso irmão, quando fez do homem escravo do próprio homem”²⁸⁶.

O fato de a irmandade ter comprado a alforria de Fortunato naquele ano já não era um grande mérito, pois, segundo Paulo Moreira, as alforrias, já a partir da segunda metade do século XIX, começaram a ser “distribuídas” mais largamente, revelando uma população de brancos aparentemente envergonhada com o enorme número de escravos ainda existente no meio urbano por essa época. Conforme o autor, as comemorações cívicas (como o 7 de setembro), religiosas (Natal, Espírito Santo, Nossa Senhora da Conceição) e particulares (casamentos, falecimentos, nascimentos) serviam como pretexto para a entrega de alforrias e assim os senhores podiam “aliviar” a sua consciência. De início, as liberdades eram concedidas individualmente, mas conforme corria o século XIX, associações e sociedades diversas (libertadoras, maçônicas, literárias) começaram a mobilizar-se com o mesmo objetivo.

O movimento em prol da libertação tomava conta, pouco a pouco, de praças, ruas e teatros (sobretudo o principal de Porto Alegre, o São Pedro) e se manifestava mais fortemente em quermesses, queima de fogos e festividades variadas, como peças teatrais, recitação de poemas e discursos públicos cujo teor sublinhava os males que a escravidão

²⁸⁴ MÜLLER. “As contas do meu Rosário”... Op. Cit., p. 100.

²⁸⁵ BAREA. *História da igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Op. Cit., p. 269.

²⁸⁶ BAREA. *História da igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Op. Cit., p. 270.

causava à sociedade brasileira²⁸⁷. O relatório do Prior José Rodrigues da Rocha, de 1897, estava, pois, em perfeita sintonia com a “febre” nacional, dos ideais do liberalismo político, na defesa da igualdade de todos os cidadãos brasileiros perante a lei, conforme já constava na Constituição de 1824. Esta mesma febre de que nos fala Hebe Maria Mattos, ao trazer à baila números reveladores sobre os últimos anos da escravidão negra no Brasil: segundo a autora, quando da assinatura da Lei Áurea, 95% dos descendentes de africanos do país já eram livres²⁸⁸.

A compra da liberdade de irmãos cativos não esteve totalmente ausente dos planos da irmandade dos negros de Porto Alegre, mas figuraram em número insignificante ao longo da sua existência e não ficaram registradas nos livros de receita e despesas. O pouco comprometimento da irmandade do Rosário de Porto Alegre com a compra de alforrias em épocas anteriores ao movimento abolicionista talvez possa ser explicado por razões que considere por bem dividir em três: a primeira delas se refere à enorme importância que adquirira entre os habitantes da América portuguesa o culto aos santos católicos, para quem “*a devoção barroca era a palavra de ordem*”²⁸⁹ e dentro deste espírito votivo, a compra da liberdade não estava entre as prioridades.

Prioritárias, parece-me, eram as demonstrações públicas desta devoção (não fosse assim, a confraria não teria mobilizado um milhão de contos de réis em ornamentos para festas, conforme foi demonstrado acima). A segunda razão é aquela que venho afirmando ao longo da exposição: a irmandade do Rosário de Porto Alegre parece ter sido, já na sua origem, suprimida de sua liberdade de expressar-se como ‘africanizada’ já que fora criada numa época em que os controles civis e eclesiásticos acirravam-se em direção às confrarias de leigos. Portanto, as irmandades de negros em geral, como instituições possuidoras de força de pressão social, já vinham lentamente perdendo vigor em toda território colonial.

Os irmãos da Rosário de Porto Alegre, devo acrescentar, pareciam mais interessados em equiparar-se, no nível simbólico, às confrarias dos brancos e possuidores de riquezas. Um indicador deste fato pode estar também na insistência da Mesa administrativa da irmandade em transformar a dita associação em Ordem Terceira, no ano de 1869, e em Arquiconfraria, no ano de 1871. O primeiro intento foi infrutífero, enquanto que a outra intenção surtiu efeitos positivos por parte das autoridades competentes, uma

²⁸⁷ MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. 2003. **Os cativos e os homens de bem. Experiências negras no espaço urbano**. Porto Alegre, EST Edições, p. 91.

²⁸⁸ MATTOS, Hebe Maria. 2005. “A face negra da Abolição”. In: **Nossa História**. Ano 2, n. 19, maio, São Paulo, Editora Vera Cruz, pp. 16-20, p. 16.

²⁸⁹ SILVA. **Da festa barroca à intolerância ilustrada**. Op. Cit., p. 6.

vez que, a 2 de fevereiro de 1871, o Bispo Laranjeiras concedeu a esta o título de “Venerável e Episcopal Arquiconfraria de Nossa Senhora do Rosário”.²⁹⁰ (ver Anexo 3, ao final deste capítulo).

Em terceiro lugar, talvez seja correto afirmar que se iniciava uma nova era: de um lado certo *desencantamento* com as antigas tradições do Antigo Regime, amparadas nas noções de honra, privilégio e prestígio, vistas como componentes de uma ordem imutável; e de outro, adentravam as noções de *progresso*, baseadas na certeza do poder da razão que a tudo permeava. A crença na eficácia das instituições desloca-se lentamente das associações sujeitas aos interesses do soberano para aquelas de caráter secularizado, conectadas às leis civis. Neste item, a melhor expressão deste deslocamento é o surgimento, já no século XVIII, das críticas ilustradas à escravidão no Brasil, que darão origem às sociedades libertadoras organizadas do século XIX²⁹¹.

A mesma Ilustração que prescinde da religião como forma de conhecimento, depositará confiança no primado da razão, na valorização de instituições com estrutura interna diferenciada daquelas que caracterizavam as irmandades religiosas de leigos. É preciso, sempre, não perder de vista que o Continente do Rio Grande de São Pedro só se define enquanto tal a partir de 1750, por ocasião da assinatura do Tratado de Madri, quando se inicia concretamente a “*definição efetiva sobre as possessões meridionais portuguesas, sendo que a partir daí define-se o enraizamento dos interesses econômicos e políticos da Coroa sobre esta região, atualmente conhecida como Rio Grande do Sul*”²⁹².

Em outras palavras: o Rio Grande do Sul é incorporado ao império luso justamente quando iniciavam os projetos de secularização do Estado e da sociedade, na chamada era pombalina (1750-1777). As instituições mais arcaicas, como as irmandades religiosas, que possuíam íntima associação com o Antigo Regime (que no Brasil sempre esteve sustentado pela escravidão africana) parece não terem sido, em Porto Alegre, eleitas pelos cativos como espaço privilegiado para uma ação mais concreta em prol não apenas da abolição, como também para cultivar a ascendência africana destes.

A partir de todas essas proposições e constatações a cerca das duas irmandades escolhidas para este estudo, porque melhor sintetizariam o fenômeno do associativismo em

²⁹⁰ BAREA. História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Op. Cit., pp. 227-228.

²⁹¹ O pesquisador Paulo S. Moreira demonstra em suas pesquisas a influência que receberam as primeiras sociedades libertadoras de Porto Alegre de escritos, tratados e obras econômicas sobre a extinção do escravismo no Rio Grande do Sul, já nos primeiros anos do século XIX; entre estas está a *Memórias ecônomo-políticas sobre a administração pública do Brasil*, escrita em 1817 por Antônio José Gonçalves Chaves. Ver: MOREIRA. 2003. **Os cativos e os homens de bem**. Op. Cit., pp. 92-106.

²⁹² KÜHN, Fábio. 2004. “Gente da fronteira: sociedade e família no sul da América portuguesa – século XVIII.” In: GRIJÓ, Luiz Alberto; KUHN, Fábio; GUAZZELLI, César Augusto e NEUMANN, Eduardo. (Orgs). **Capítulos de História do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Editora da UFRGS, p. 48.

Porto Alegre nos oitocentos, a conclusão a que se pôde chegar foi a de que ambas parecem, por razões diferenciadas, associações afinadas com o poder. Seja o eclesiástico, seja o temporal. Em Porto Alegre aparentemente estas duas grandiosas associações religiosas não se configuraram por uma oposição radical entre uma e outra. Ambas mantiveram comportamentos muito semelhantes quanto a demonstrar submissão aos preceitos católicos, em suas procissões dedicadas à devoção aos santos e ao cumprimento do calendário litúrgico, como também desejavam mostrar riqueza e suntuosidade aos fiéis porto-alegrenses, por meio das pompas e festas religiosas aparatadas. Fatos que as aproximava indistintamente, pelo significado simbólico de tais atos, do mundo palaciano da sociedade de Corte.

De outro modo, a irmandade da Misericórdia, formada exclusivamente por brancos e por ricos homens ligados ao poder municipal e provincial, e a irmandade do Rosário, constituída por uma mescla bem marcada entre homens e mulheres das mais diversas etnias e posição social, tiveram suas existências atreladas ao poder da Igreja, representado pela figura dos diferentes vigários que estiveram no comando da Matriz, em todo o percurso de tempo aqui analisado. Por essa razão, pela forma como se estabeleceram em frente ao poder instituído, a organização fraternal em Porto Alegre cumpriu, com marcante brilhantismo, a função primeira das irmandades em relação aos seus afiliados, ou seja, a de dar cumprimento aos ditames católicos para a uma “boa morte”, como a seguir procuro analisar. Neste item em particular tais associações parecem ter transmitido, aos fiéis católicos, a confiança necessária.

Anexo 2

COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO
ROSÁRIO E SÃO BENEDITO, CRIADA NESTA VILA DE PORTO
ALEGRE NA PROVÍNCIA DE SÃO PEDRO DO RIO GRANDE DO SUL
– 1828.

Capítulo 1º

Deveres da Irmandade

Parágrafo Primeiro – Prestar devoto culto a Maria Santíssima do Rosário.

Segundo – Sepultar aos Irmãos Defuntos e sufragar as almas.

Terceiro – Cuidar na educação dos filhos legítimos dos Irmãos que morrerem de indigência contanto que estes tenham pelo menos um ano de recebidos na Irmandade, promovendo à entrada daqueles nas escolas de ler, escrever e contar, ministrando os socorros para isso necessários, à proporção das rendas da Irmandade.

Quarto – Libertar da escravidão aos Irmãos cativos.

Capítulo 2º

Da Mesa e seus membros

Quinto – A Mesa compõe-se de vinte e quatro membros, a saber – dois Irmãos juizes, um de Nossa Senhora e outro de São Benedito, um Escrivão, um Tesoureiro, dois Procuradores da Irmandade e outro da Caridade, e dezoito mesários.

Sexto – Haverá uma juíza de Nossa Senhora e outra de São Benedito, e dezesseis zeladoras, oito de Nossa Senhora e São Benedito, e oito dos órfãos, e haverá um Regente, e seis Irmãos de Capela.

Capítulo 3º

Deveres da Mesa

Oitavo – Respeitar ao Irmão Juiz de Nossa Senhora e de São Benedito, como os únicos somente que tem primazia na Mesa.

Nono – Dirigir o Culto Divino na forma da lei da Santa Igreja Romana conjuntamente com os Irmãos da Capela, e audiência do Reverendo Capelão.

Décimo – Nomear os empregados, e atribuir seus ordenados.

Décimo Primeiro – Marcar os limites das quantias que o Irmão Juiz por sua ordem poderá mandar fornecer ao Irmão Procurador da Irmandade para o andamento das causas judiciais e ao Irmão Procurador da Caridade para a execução delas.

Décimo Segundo – Fixar todas as Despesas ordinárias, e extraordinárias.

Décimo Terceiro – Promover a educação dos filhos dos Irmãos indigentes.

Décimo Quarto – Extremar-se na liberdade dos Irmãos cativos.

Décimo Quinto – Passar as ordens necessárias para o andamento regular de atual compromisso.

Décimo Sexto – Velar no cumprimento dos deveres compromissais de cada um dos Irmãos.

Décimo Sétimo – Examinar as operações de cada um dos oficiais da Mesa e de Capela, para os obrigar a cumprir exatamente o determinado nesse compromisso; e quando o não façam em objetos de fazenda é a Mesa responsável pelos seus bens.

Décimo Oitavo – Determinar tudo aquilo que não estiver expresso nas atribuições dos Oficiais de Mesa e dos empregados da Irmandade.

Capítulo 4º

Do Irmão Juiz da Nossa Senhora

Décimo Nono – O Irmão Juiz da Nossa Senhora deve reunir na sua pessoa zelo, probidade, caráter e alguma representação civil, e será sempre presente na Mesa.

Vinte – Deve conservar a Irmandade desempenhada, e nisto efetivar o seu principal cuidado.

Vinte e Um – Assistir a todas as Mesas e a todas as funções em que se achar a Irmandade para dar o bom exemplo, e conservar a decência.

Vinte e Dois – Convocar Mesas extraordinárias quanto as julgar precisas, e quanto lhe forem pedidas por qualquer oficial, ou Irmão de Mesa.

Vinte e três – Nomear dentre os Mesários, um, para servir interinamente na falta ou impedimento de qualquer dos Oficiais.

Vinte e quatro – Ter voto de consulta na Mesa, e desempate nas suas libertações.

Vinte e Cinco – Empréstas as alfaiates da Irmandade, e sempre o fará por escrito assinado e remetido ao Irmão Tesoureiro da Irmandade, nunca as proibidas por Termo.

Vinte e Seis – Mandar ao Irmão Tesoureiro da Irmandade as quantias estipuladas pela Mesa aos Irmãos Procuradores da Irmandade e Caridade, como se diz no parágrafo onze.

Vinte e Sete – Mandar dar extraordinariamente ao Procurador da Irmandade a ao Procurador da Caridade a quantia de quatro a dez mil réis, quer para algum pleito, quer para os socorros dos filhos legítimos ou dos Irmãos falecidos, cuja educação estiver a cargo da Irmandade, com obrigação de o declarar em primeira Mesa.

Vinte e Oito – Numerar e publicar os Livros da Irmandade e fazer publicar os pertencentes aos Procuradores das Capelas.

Vinte e Nove – Despachar em Mesa ou fora delas os requerimentos que lhe forem apresentados.

Trinta – Decidir nos casos eventuais, como em Possessões, enterros... as questões que se suscitarem, e será obedecido em suas decisões, declarando a Mesa o motivo porque assim o mandou.

Trinta e Um – O seu lugar é sempre à esquerda do Reverendo Capelão.

Trinta e Dois – Dará de jóia a quantia de dezesseis mil réis (16\$000).

Trinta e Três – Vagando o lugar do Juiz de Nossa Senhora, será suprido pelo que serviu no ano antecedente, e quando esse se recuse, se irá chamar pela ordem retrógrada a que tiverem ocupado o mesmo cargo de Juiz de Nossa Senhora, quanto não haja quem substituir, por falta ou escusa a Mesa procederá à nova eleição de Juiz.

Capítulo 5º

Do Juiz da São Bendito

Trinta e Quatro – O Irmão Juiz de São Benedito deverá reunir em pessoa zelo, probidade, caráter, e que tenha servido de oficial de Mesa.

Trinta e Cinco – Pertence-lhe assistir a todas as Mesas, não só dar o seu voto, mas ainda para suprir a falta de Juiz de Nossa Senhora, quando se ache legitimamente impedido, com a obrigação de lhe ceder a presidência quando aconteça entrar depois de se dar princípio a qualquer consulta.

Trinta e Seis – Compete-lhe todas as atribuições do Juiz de Nossa Senhora, na falta na ausência, ou impedimento deste, exceto despachar requerimentos fora da Mesa.

Trinta e Sete – O seu lugar é imediato abaixo do Reverendo Capelão, e em assentos continuados é logo depois do Irmão Juiz da Nossa Senhora.

Trinta e Oito – Vagando o Irmão Juiz de São Benedito, seguir-se-á a mesma ordem do parágrafo trinta e três.

Trinta e Nove – Dará de jóia a quantia de doze mil e oitocentos réis (12\$800).

Capítulo 6º

Do Irmão Escrivão

Quarenta – O Irmão Escrivão deve reunir em sua pessoa zelo, probidade e aptidão de contabilidade, e escrituração, e que pelo menos tenha servido em Mesa.

Quarenta e Um – Pertence-lhe guardar e conservar com asseio todos os Livros e papéis que disserem respeito à Irmandade e à Sacristia, os títulos dos prédios e contratos da Mesa, e assim também os Livros que acharem findos e de tudo tomará conta por inventário, o qual assinará no ato da sua posse, obrigando se pelo seu conteúdo, e com a mesma formalidade fará dele entrega ao seu sucessor.

Quarenta e Dois – Ter pra isso um arquivo fechado, o qual se guardará no consistório da Irmandade e só a ele pertence a chave.

Quarenta e Três – Receber e propor à Mesa todos os requerimentos que a ele se dirigem, escrevendo nelas o despacho que a Mesa determinar a pluralidade de votos, que será rubricado pelo Irmão Juiz.

Quarenta e Quatro – Ter sempre nas Mesas o compromisso, o escrutínio, e o Livro dos Termos, favas brancas e pretas distribuídas pela extensão dela, para a decisão de todas as propostas.

Quarenta e Cinco – Lavrar Termos no fim das Mesas em Livro competente do que pelo escrutínio for decidido, e só depois de assinados pelos mesários se dará a sessão por acabada.

Quarenta e Seis – Lançar nos Livros respectivos os assentos dos Irmãos que entrarem no seu ano, não reservando este trabalho para muitos dias.

Quarenta e Sete – Receber no fim de cada trimestre do Irmão Tesoureiro as contas de Receita e Despesa que tiver feito nos ditos três meses, para conferi-las com os documentos, e Livros respectivos, para serem apresentadas e aprovadas pela Mesa trimensal, e estando confirmes.

Quarenta e Oito – No fim de cada ano apresentar a conta da Receita e Despesas do último trimestre, depois de aprovada pela Mesa, lhe fará ver recopilados os quatro trimestres no Livro competente, com o termo do costume, para na Mesa da posse ser conferida e assinada pelos vogais.

Quarenta e nove – Passar dos Livros da Irmandade as certidões que pedirem em requerimentos com despachos do Irmão Juiz.

Cinqüenta – Passar bilhetes para se dizerem as missas pelos Irmãos falecidos, o qual deverá ser entregue ao Irmão Regente e para com este exigir do Irmão Tesoureiro a esmola delas.

Cinqüenta e Um – Receber na Mesa os anuais entrada dos Irmãos e poderá escolher para o ajudarem aqueles Irmãos que forem da sua confiança, e na cobrança da sua irá na companhia do Procurador e do Tesoureiro.

Cinqüenta e Dois – Ter no Livro publicado donde lance as quantias que receber, declarando o nome do Irmão, as folhas e os anos que tiver pago, e por este Livro fará entrega delas ao Tesoureiro sempre que o pedir, o qual assinará seu recebimento trimestral no mesmo Livro, separando de cada anual cento e

sessenta réis pertencente aos cativos, que na Mesa fará recolher ao cofre dos mesmos, como se designa no parágrafo 217.

Cinqüenta e Três – Lançar os assentos dos Irmãos todas as esmolas que estes devem no seu ano.

Cinqüenta e Quatro – Fica responsável pelos seus bens dos dinheiros que recebem no seu ano.

Cinqüenta e Cinco – Fazer a nominata dos Irmãos que devem ser propostos para a eleição de concerto com o Irmão Juiz, e um mesário mais antigo, e o Irmão Procurador, com suficiente antecipação, observando-se exatamente o que se determina no capítulo 17 das eleições.

Cinqüenta e Seis – Instruir aos novos eleitos logo no ato de sua posse, traçando um quadro sucinto do estado da Irmandade, principalmente ao Irmão Escrivão que lhe suceder, fazendo ver pelo Compromisso as obrigações dos cargos, dando a cada um dos Vogais um caderno de suas obrigações, copiadas do Compromisso que deve arrecadar dos Irmãos que acabarem.

Cinqüenta e Sete – Fazer com tempo competente as células dos Irmãos cativos e Irmãos para proceder ao sorteio da Liberdade, no dia de Nossa Senhora, pelas cinco horas da tarde.

Cinqüenta e Oito – O seu lugar em Mesa é do lado esquerdo imediato do Irmão Juiz de Nossa Senhora, e em assentos continuados é depois do Irmão do Juiz de São Benedito, vagando dentro dos primeiros seis meses será chamado o imediato em votos, e quando esse se recuse, o terceiro, e na falta destes se procederá à nova eleição, e nos segundos seis meses, o Irmão Juiz nomeará interinamente para servir o resto do ano a um Irmão de Mesa, como se diz no parágrafo 23.

Capítulo 7º

Do Irmão Tesoureiro

Cinqüenta e Nove – Deve o Irmão Tesoureiro reunir em seu zelo, probidade, e estabelecimento capaz, pelo qual possa responder pelas rendas da Irmandade.

Sessenta – Pertence-lhe receber a importância dos anuais, jóias, recepções ou entrada, ofertas, esmolas, rendimento de Sacristia, e tudo quanto for pertencente aos rendimentos da Irmandade.

Sessenta e um – Guardar e conservar em asseio as alfaias e logo que acabem de servir, guardá-las em seus lugares próprios.

Sessenta e Dois – Tomar de tudo conta por inventário, que assinará no ato da sua posse e por este ficará obrigado por todo o seu conteúdo.

Sessenta e Três – Não poderá emprestar para fora trastes ou alfaias de qualquer natureza sem ordem assinada pelo Irmão Juiz, nunca compreendo as proibidas por Termo.

Sessenta e Quatro – Não poderá desfazer, vender ou desmanchar trastes ou alfaias por velhas que sejam sem expressa determinação da Mesa.

Sessenta e Cinco – Comparecer muito amiúde na Igreja para fiscalizar e providenciar o preciso, bem como para em virtude das representações do Irmão Regente, no que for conducente ao adorno da mesma Igreja, Sacristia, paramentos, etc... representar à Mesa a compra, ou reforma que carecer.

Sessenta e Seis – Ter um Livro rubricado para nele lançar distintamente a legados ou esmolas ordinárias e extraordinárias, mencionando positivamente as quantias, o nome de quem as deu, o dia, mês e ano em que se darão e mais as circunstâncias que ocorrerem a qual será patente a qualquer Irmão que o queira ler e será sempre apresentado em todas as Mesas de contas.

Sessenta e Sete – Sendo da sua atribuição pagar todas as Despesas, contudo nenhuma pagará sem determinação da Mesa, à vista das contas assinadas pelo Irmão Procurador, cobrando de tudo recibo: o que também se deverá estender

com as contas e férias assinadas pelos Mestres, sem o que não se lhe levará em conta, e para isto terá um Livro rubricado pelo Juiz de Capelas, onde se deverá lançar todos os recibos.

Sessenta e Oito – Pagar com preferência as missas que forem pelos Irmãos defuntos da Irmandade, à vista dos bilhetes que lhe apresentar o Irmão Regente, passado pelo Irmão Escrivão em que especifique ter o Irmão falecido pago os anuais, exceto os Irmãos pobres, para os quais mandarão imediatamente dizer.

Sessenta e Nove – Dar providências para se sepultarem as mulheres e os filhos dos Irmãos que estiveram debaixo do pátrio poder, antecedendo o bilhete do Irmão Escrivão que o certifique atendendo ao serviço do Irmão para lhe prestar o obséquio conveniente.

Setenta – No fim de cada três meses com tempo suficiente a conta corrente da Receita e Despesa do trimestre findo, e dois dias antes da Mesa de contas a entregará ao Irmão Escrivão com os documentos e Livros respectivos, para este as conferir, e estando conformes apresentar em Mesa, como adiante se diz, para serem aprovadas.

Setenta e Um – Apresentar na Mesa de contas o dinheiro que a Receita exceder a Despesa para ser recolhido ao cofre da Irmandade, e quando a Despesa exceder a Receita tirar-se do mesmo cofre o importe do excesso para pagar a quem competir.

Setenta e Dois – Fica responsável pelos seus bens do dinheiro que receber no seu ano.

Setenta e Três – O seu lugar em Mesa é depois do Irmão Escrivão. Vagando se praticará o que se acha determinado na vacância do Escrivão.

Capítulo 8º

Do Irmão Procurador

Setenta e Quatro – Deve o Procurador reunir em sua pessoa zelo, estabelecimento capaz pelo qual possa responder pelas rendas da Irmandade, e que tenha servido em Mesa.

Setenta e Cinco – Compre-lhe concorrer com todas as causas judiciais da Irmandade, ficando obrigado a relatar o estado dos negócios desta natureza, não só nas primeiras Congregações, mas todas às vezes que eles mudem de circunstâncias que por isso mesmo exijam nova deliberação, e das Despesas feitas com as mesmas causas formará cada mês conta exata para por elas depois de receber do Irmão Tesoureiro a sua importância, ficando autorizado para demandar inquilinos, e devedores de dívidas ainda antes de participar a Mesa vista a urgência do caso.

Setenta e Seis – Informa se quando precise dos Livros e papéis do arquivo em presença do Escrivão, que prontamente lhos deverá franquear: tirar por certidão o que se faça necessário, precedendo para isso o competente despacho do Irmão Juiz.

Setenta e Sete – Examinar todas as contas de Despesas determinadas pela Mesa, antes do seu pagamento, e estando conformes, assinadas para com elas os respectivos credores receberem do Irmão Tesoureiro a sua importância.

Setenta e Oito – Receber os aluguéis dos prédios, para isso terá um Livro onde somente lance o rendimento da cada um deles, principalmente a rua, o número, o inquilino, e o seu fiador, na forma da Lei, fazendo entrega dos aluguéis ao Irmão Tesoureiro do que tiver cobrado, todas às vezes que ele o pedir, e havendo do mesmo recibo no próprio Livro, de tudo que lhe entregar, para sua descarga, dando em todas as Mesas conta da sua diligência nesta arrecadação, com a apresentação do dito Livro, que será facultado a qualquer Irmão que queira ler na presença dele e do Irmão Procurador.

Setenta e Nove – Participar ao Irmão Juiz logo que vagar qualquer dos prédios, para este convocar a Mesa e esta deliberar a quem se deve alugar, e com que condição.

Oitenta – Não poderá fazer ajustes, composição, desistência, mover pleitos e fazer requerimentos por parte da Irmandade, sem expressa de determinação da Mesa.

Oitenta e Um – Cumpre-lhe promover a todos a cobrança de todos os Legados ou esmolas deixadas à Irmandade, e nisto ter toda a vigilância.

Oitenta e Dois – Acompanhar com o Irmão Regente nas festividades da Irmandade aos Reverendos Pregadores, tanto para o púlpito como para a Sacristia.

Oitenta e Três – Dirigir a Irmandade em todos os atos em que ela se congregar, quer dentro, quer fora da Igreja, e nas Procissões e Enterros irá da vara no meio das alas para as regular.

Oitenta e Quatro – Fica responsável pelos seus bens do dinheiro que receber no seu ano.

Oitenta e Cinco – O seu lugar na Mesa é imediato ao Irmão Escrivão e em assentos continuados é depois do Irmão Tesoureiro.

Oitenta e Seis – Vagando o Irmão Procurador se praticará o que se acha determinado na vacância do Irmão Escrivão.

Capítulo 9º

Do Irmão Procurador da Caridade

Oitenta e Sete – O Irmão Procurador da Caridade deve reunir na sua pessoa zelo, probidade e caridade cristã, quer tenha ou não ocupado ainda os maiores cargos da Irmandade.

Oitenta e Oito – Compete-lhe logo depois da sua posse, conjuntamente com o Irmão Procurador que tiver acabado, ir examinar os filhos dos Irmãos que estiverem a cargo da Irmandade se tem o preciso para continuarem na sua educação.

Oitenta e Nove – Ter para isso um Livro publicado pelo Irmão Juiz, no qual declare o nome do menino, sua idade, seus pais, e a casa onde mora.

Noventa – Saber das escolas o que se aprende, falar aos professores, e muito rogar-lhes o esmero do seu adiantamento.

Noventa e Um – Requisitar à Mesa todos os socorros necessários para o fim determinado.

Noventa e Dois – Passar o recibo no Livro competente de todo o dinheiro que por ordem da Mesa tiver recebido do Irmão Tesoureiro.

Noventa e Três – Apresentar uma relação de tudo quanto tiver despendido com os meninos, com os recibos competentes, para ser confrontado com os recibos dos dinheiros que tiver recebido do Irmão Tesoureiro, e juntamente informará à Mesa o estado em geral da sua repartição.

Noventa e Quatro – Apresentar e assistir com os órfãos as Festas de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, dando-lhes o cômodo necessário.

Noventa e Cinco – Promover a liberdade dos Irmãos cativos no tempo competente, e procurar o benefício dessas infelizes, diligenciando para isso algumas esmolas, as quais apresentará à Mesa trimestral, para serem recolhidos ao cofre respectivos.

Noventa e Seis – Indagar logo que falecer um Irmão pobre se tem filhos menores estando nos termos do parágrafo 13 do Capítulo 3º representar à Mesa para esta deliberar.

Noventa e Sete – Ficar responsável pelo dinheiro que receber por ordem da Mesa.

Noventa e Oito – O seu lugar em Mesa é de imediato ao Irmão Tesoureiro, e em assentos continuados, depois do Irmão Procurador da Irmandade.

Noventa e Nove – Vagando se praticará o que se acha determinado na vacância do Irmão Escrivão.

Capítulo 10º

Dos Irmãos Mesários

Cem – Serão recolhidos para Irmão de Mesa aqueles que pelo menos tiverem três anos de entradas; e como tenham de decidir os negócios da Irmandade, devem ter zelo, prudência e capacidade.

Cento e Um – Compete-lhe obedecer ao Irmão Juiz no uso das atribuições.

Cento e Dois – Comparecer em Mesa quando forem avisados para as suas sessões.

Cento e Três – Participar com tempo ao Irmão Escrivão, quando por legítimo impedimento não possam comparecer na Mesa da Eleição, para este dar as providências necessárias como adiante se dirá por dever ser esta Mesa completa.

Cento e Quatro – Ter em vista nos seus votos somente a Glória de Deus e aumento da Irmandade.

Cento e Cinco – Pugar para que as Mesas de contas se façam impreterivelmente nos domingos de Fevereiro, de Maio, de Agosto e de Novembro, e esta última se chamará Mesa de posse.

Cento e Seis – Comparecer a todos os atos da reunião da Irmandade.

Cento e Sete – Darão de jóia mil e seiscentos réis (1\$600).

Capítulo 11º

Dos Irmãos Regentes e Capelistas

Cento e Oito – O Irmão Regente e os Irmãos de Capela devem reunir zelo, decência e devoção.

Cento e Nove – Deverá para ser Regente ter servido de Irmão de Capela e ter-se distinguido nas virtudes do parágrafo acima.

Cento e Dez – Ficam debaixo da direção do Irmão Regente, o Sacristão, o Andador e o Sineiro no que for relativo ao Culto Divino e decência da Igreja.

Cento e Onze – Cumpre-lhe lançar em um Livro competente os assentos de todos os mortos, que se sepultarem em nossos jazigos com todas as especificações de costume e os assinará.

Cento e Doze – Fazer os assentos das Missas que se disserem pelo Irmão falecidos em o Livro competente, com a formalidade do parágrafo 50, capítulo 6º, que deverá declarar no dito assento e assinar.

Cento e Treze – Mandar dizer na Igreja da Irmandade e nunca fora dela todas as missas dos Irmãos falecidos, com a formalidade do parágrafo 68 do Capítulo 7º, abrindo assento no Livro competente que assinará.

Cento e Quatorze – Compete-lhe a exatidão dos assentos a prontidão em os abrir.

Cento e Quinze – (não consta do original que passa diretamente para o 116).

Cento e Dezesseis – Sempre na Igreja ou fora dela, em reuniões da Mesa ou da Irmandade, o Regente e o Irmão da Capela serão os primeiros a comparecer, para preparar o que for de sua competência na forma do costume de Irmandade.

Cento e Dezessete – Conduzir os corpos dos Irmãos falecidos, e quando estes tenham servido cargos, ou forem reconhecidos benfeitores da Irmandade, deverão ser conduzidos pelos oficiais e mais graves da Mesa.

Cento e Dezoito – Entregar à Mesa as tochas acesas nas Festividades e Enterros, na forma do costume estabelecido.

Cento e Dezenove – fornece ao Irmão Regente, na companhia do Irmão Procurador, conduzir os Reverendos Pregadores da Sacristia ao púlpito e vice e versa.

Cento e Vinte – Velar no Culto Divino e recorrer ao Irmão Tesoureiro para lhe ministrar o que para isso for necessário.

Cento e Vinte e Um – Recomenda-se ao Irmão Regente e aos Irmãos da Capela a decência, honestidade e devoção, antes e aos atos dos ofícios Divinos.

Cento e Vinte e Dois – O Irmão Regente e os Irmãos de Capela ficam obrigados a dar para a Igreja os guizamentos que no seu ano forem necessários, como incenso, hóstias, vinho, etc...

Cento e Vinte e Três – Nos sábados, domingos e dias santos comparecerão na Igreja para disporem o necessário, e assistir a celebração do Santo Sacrifício da Missa devendo ser nos Dias Santos e Domingos às dez horas e nos sábados às sete horas.

Cento e Vinte e Quatro – O Irmão Regente participará ao Irmão Juiz qualquer novidade que ocorrer.

Capítulo 12º

Das Irmãs Juizas e Zeladoras

Cento e Vinte e Cinco – Posto que as irmãs sejam excluídas de votar em Mesa, contudo ela deve servir à Irmandade naquilo que for compatível com as suas forças principalmente quando são escolhidas para cargos. Convém portando que elas compareçam em todas as solenidades da Irmandade, não só para a Glória a Deus, mas ainda para edificação dos ambos os sexos, cujo zelo muito se poderá se afervorar com os seus exemplos.

Cento e Vinte e Seis – As irmãs Juizas de Nossa Senhora de São Benedito deverão reunir em sua pessoa zelo, probidade e piedade cristã.

Cento e Vinte e Sete – Pertence-lhes promover com as suas persuasões as entradas de novos irmãos, e persuadir as Zeladoras de Nossa Senhora e de São Benedito e asseio e decência do Templo e as Zeladoras dos meninos órfãos o desempenho de suas obrigações no bom alinho, e asseio dos meninos, não só pelo motivo da Caridade mais ainda da retribuição, e pagarão de esmola doze mil e oitocentos réis cada uma.

Cento e Vinte e Oito – Fica pertencendo às Irmãs zeladoras de Nossa Senhora e de São Benedito a lavagem, engomado e conserto de toda a roupa branca pertencente à Igreja, Sacristia, a qual receberá por um rol, assinado pelo Irmão Regente e ao mesmo se fará a entrega dela, com o mesmo rol, para ser verificado. A sua jóia é de dois mil réis cada uma.

Cento e Vinte e Nove – Pertence às Zeladoras dos meninos, o conserto da roupa que lhe for necessária para uso das escolas, a qual será entregue pelo Procurador da Caridade, com a mesma formalidade do parágrafo acima. A sua jóia é de dois mil réis cada uma.

Cento e Trinta – O assento de todas estas Irmãs será logo depois da Mesa, junto aos assentos das irmãs Juizas, reservando-se sempre a estas maior distinção.

Capítulo 13º

Do Reverendo Capelão

Cento e Trinta e Um – Deverá comparecer todas as Festividades, Enterros, Procissões e em todos os atos da reunião da Irmandade, sendo para isso avisado.

Cento e Trinta e Dois – Celebrar as missas pelos Irmãos e benfeitores vivos e defuntos nas segundas-feiras, sábados, domingos e Dias Santos de todo o ano, às dez horas nos dias de guarda, com a solenidade de costume e nos dias de trabalho sendo sábado às sete horas, no fim da qual se cantará a ladainha e a oferecerá e nas segundas-feiras, sendo dia de trabalho, será aplicada pelos Irmãos e benfeitores defuntos.

Cento e Trinta e Três – Zelar tudo que for do Culto Divino, e promover todo o asseio nos paramentos e coisas pertencentes à Igreja e Sacristia, advertindo e lembrando aos Irmão Regente do que faltar, com brandura e delicadeza.

Cento e Trinta e Quatro – Passar certidões averbadas das missas encomendadas pelos fiéis extraídas do Livro competente, à vista das assinaturas dos Reverendos Sacerdotes, e ao qual se recortará.

Cento e Trinta e Cinco – Passar quitação das missas dos Irmãos no Livro competente no fim de cada ano, para ser apresentada ao Juiz de Capelas.

Cento e Trinta e Seis – Fazer as partidas na Mesa da eleição e de posse, que serão breves.

Cento e Trinta e Sete – Quando por justo impedimento não possa comparecer, por outro sacerdote a sua custa, e o participará ao Irmão Juiz.

Cento e Trinta e Oito – Pertence à Mesa a sua nomeação.

Capítulo 14º

Do Irmão Andador

Cento e Trinta e Nove – O Irmão Andador é as escolha da Mesa, e a apresentação do Escrivão dos que em circunstancias (sic).

Cento e Quarenta – Deve reunir zelo, prudência e submissão, além de desocupado.

Cento e Quarenta e Um – Fará todos os avisos de que for incumbido por qualquer dos Oficiais da Mesa, e terá a exatidão no cumprimento daqueles que pertencem à Mesa da Eleição por esta dever ser completa e sem falta de um só Irmão Mesário.

Cento e Quarenta e Dois – Nas sessões da Mesa estará fora da porta do Consistório para acudir ao toque da Campainha e fazer o que a Mesa lhe ordenar, tendo antes disposto tudo com asseio para este ato.

Cento e Quarenta e Três – Nas Festividades terá as tochas dispostas e acesas para entregá-las aos Irmãos de Capela na ocasião do Evangelho e Santos.

Cento e Quarenta e Quatro – Comparecerá todos os dias na Igreja principalmente quando se adornarem os altares para ajudar aos Irmãos de Capela e em todos os sábados, domingos e Dias Santos para o que for preciso.

Cento e Quarenta e Cinco – Pertence-lhe acompanhar aos Irmãos Escrivão, Tesoureiro e Procurador da Irmandade na arrecadação dos anuais.

Cento e Quarenta e Seis – Em suas obrigações sempre se comportará com exatidão, fidelidade e brandura.

Capítulo 15º

Do Irmão Sacristão

Cento e Quarenta e Sete – Na admissão do Irmão Sacristão se procederá na forma do parágrafo 139.

Cento e Quarenta e Oito - Deve obedecer a todas os Irmãos da Mesa, com particularidades aos Irmãos Juiz, Oficiais, Regentes e Capelistas.

Cento e Quarenta e Nove – Ter muito cuidado na distribuição das esmolas das missas, observando exatamente o que lhe determinar o Irmão Regente.

Cento e Cinquenta – Morar efetivamente em um quarto que se lhe determinar na Igreja, cujas chaves lhe são conferidas, nem as poderá abrir antes das Matinas e não consentirá que pessoa alguma de fora pernoite das portas para dentro.

Cento e Cinquenta e Um – Mandar varrer nos dias terças, quintas e sábados, a Igreja e a Sacristia.

Cento e Cinquenta e Dois – Lavar todos os dias as garrafas do vinho e da água, as galhetas, e assear tudo o que serve diariamente.

Cento e Cinquenta e Três – Guardar a alfaias logo depois que servirem em seus lugares próprios.

Cento e Cinquenta e Quatro – Servir nos misteres da Igreja e Sacristia.

Cento e Cinquenta e Cinco – Tratar bem a todos os Sacerdotes que vivem celebrar missa dando-lhes o necessário e oferecendo-lhes as tenções da Casa, assinado o Livro completamente, quando queiram.

Cento e Cinquenta e Seis – Proíbe-se-lhe absolutamente dar tenções para fora da Igreja e nos domingos fará ver ao Irmão Regente o Livro das assinaturas delas para seu cabal conhecimento.

Cento e Cinquenta e Sete – Entregará todas as esmolas e cera imediatamente que receber ao Irmão Tesoureiro.

Cento e Cinquenta e Oito – Terá dois Livros rubricados pelo Juiz para servirem um da Receita, e outra da Despesa, e por eles dará contas ao Irmão Tesoureiro e será sempre presente à Mesa ou a outro qualquer Irmão que a peça.

Cento e Cinquenta e Nove – Compete-lhe fazer o que for ordenado pelo Reverendo Capelão tendente ao culto e decência da Igreja e Sacristia.

Cento e Sessenta – Aprontar o que for necessário para os atos da Irmandade.

Capítulo 16º

Dos Irmãos em Geral

Cento e Sessenta e Um – Todos os irmãos são obrigados a comparecer nas reuniões da Irmandade, sendo aviados pelo Irmão Andador por mando da Mesa ou do Juiz.

Cento e Sessenta e Dois – Recomenda-se nestas reuniões, que dentro, quer fora da Igreja toda a decência seriedade.

Cento e Sessenta e Três – Nestas reuniões são obrigados a obedecer ao Irmão Juiz ou a outro qualquer que sirva na falta do Juiz o seu lugar.

Capítulo 17º

Das Eleições

Cento e Sessenta e Quatro – Todos os anos impreterivelmente se nomearão novos Irmãos dos quais se comporá a Mesa da Irmandade.

Cento e Sessenta e Cinco – O Irmão que houver de ser proposto para mesário, o Oficial deverá ter pelo menos três anos de entrada na Irmandade.

Cento e Sessenta e Seis – Os membros da Mesa jamais poderão ser reeleitos sem intermediar o espaço de três anos, e nem passarão de um para outro cargo, à exceção do Irmão de Nossa Senhora e de São Benedito, que poderão ser reeleitos à vontade da Mesa.

Cento e Sessenta e Sete – O Irmão que for conhecido hábil para exceder qualquer cargo na Mesa poderá ser nomeado apesar de ter servido ou não na Mesa menos para os lugares de Juiz de São Benedito, Escrivão e Procurador da Irmandade na forma do parágrafo 34, 40 e 74 deste Compromisso.

Cento e Sessenta e Oito – Alguns dias antes da Festa da Nossa Senhora, o Irmão Escrivão de inteligência com o Irmão Juiz, Procurador e um mesário mais antigo, fará escolha dos Irmãos que hão de entrar em nominata para os cargos, a qual estando conforme com este Compromisso, será valiosa.

Cento e Sessenta e Nove – Terá para cada lugar, vinte e quatro oitavos de papel escritos em cada um os nomes dos três Irmãos propostos com um pique entre cada um nome, as fechará em carta com o título por fora – Cédulas para Juiz de Nossa Senhora – Cédulas para Juiz de São Benedito – Cédulas para Escrivão - Cédulas para Tesoureiro – Cédulas para Procurador – Cédulas para Procurador de Caridade – Cédulas para Juíza de Nossa Senhora – Cédulas para Juíza de São Benedito, escrevendo também a nominata no todo em papel separado para ter em Mesa, antes da distribuição das Células, e nelas marcar os votos.

Cento e Setenta – Na véspera da Festa de Nossa Senhora e pelas nove horas da manhã todos os votantes atuais se ajuntarão vestindo as opas no consistório da Irmandade, sendo para isso aviados pelo Andador, e caso falte algum Irmão Escrivão, fará sua falta convidando outro Irmão, e que tenha servido na Mesa para o substituir.

Cento e Setenta e Um – Completo o número de votantes, tomarão seus respectivos assentos e logo o Reverendo Capelão fará a prática de costume, exortando aos votantes sobre as suas obrigações. Acabada a prática o Escrivão, fazendo uma vênia à Mesa, lerá a nominata explicando que são os Irmãos propostos, e estabelecimento e circunstâncias de cada um em particular, e logo entregará ao Irmão Juiz a Carta das Células para o Juiz e este a abrirá e tirando uma para si, entregará as outras ao Irmão Procurador que distribuirá pela Mesa. Isto assim feito, cada um escolhendo o mais benemérito lançará dentro do escrutínio o seu nome, e o Irmão depois de votar lançará as restantes e um vaso para serem queimados no fim da Mesa.

Cento e Setenta e Dois – Feita a votação o Irmão Juiz contará em cima da Mesa os votos que estavam dentro do escrutínio, e achando-os conformes com o número dos vogais, irá lendo em alta voz os nomes dos votados e o Irmão Escrivão irá marcando na nominata com um risco sobre uma linha horizontal traçada em frente do nome de cada um dos propostos, concluída esta leitura dirá ao Escrivão o nome sobre quem recaiu o maior número de votos, na deixando de dizer ao mesmo tempo o número daqueles que recaíram sobre cada um dos dois, porque esta nominata deve ainda servir quando não aceite o Irmão escolhido.

Cento e Setenta e Três – Assim nomeado o Juiz de Nossa Senhora seguir-se-á da mesma maneira a nomeação do Juiz de São Benedito.

Cento e Setenta Quatro – Sucedendo recair igual número de votos sobre os Irmãos propostos, pertence ao Irmão Juiz o desempate e na falta dele o que servir em seu lugar e assim se praticará nos mais negócios da Irmandade.

Cento e Setenta e Cinco – Assim eleitos os oficiais da Mesa, o Irmão Escrivão apresentará a lista dos dezoito Irmãos Mesários, que deverá conformar-se ao parágrafo 100, e mesmo se fará com as Irmãs Zeladoras.

Cento e Setenta e Seis – Sucedendo recair igual número de votos sobre os Irmãos propostos pertence ao Irmão Juiz o desempate, e na falta dele o que suprir o seu lugar e assim se praticará em todo os mais negócios da Irmandade.

Cento e Setenta e Sete – Seguir-se-á nomeação do Irmão Regente e seis Irmãos de Capela e para isto apresentará ao Irmão Escrivão uma lista com seus nomes para serem aprovados pela Mesa.

Cento e Setenta e Oito – Concluída a eleição, o Irmão Procurador lerá os nomes dos aprovados pela nominata, o Irmão Escrivão a copiará no livro delas fazendo o encerramento que todos assinarão, do qual extraindo uma cópia da eleição total a entregará ao Reverendo Pregador do Evangelho para ser publicada na forma do estilo.

Capítulo 18º

Da Posse e Suas Formalidades

Cento e Setenta e Nove – Qualquer Irmão, que nomeado, recusar servir o cargo para que foi eleito, deverá apresentar a sua escusa por escrito, que ficará guardada no arquivo, e então o Escrivão fará aviso por carta ao segundo aprovado, e na falta deste ao terceiro, e sucedendo nenhum dos três aceitar se observará o que fica determinado nos parágrafos 33 e 58.

Cento e Oitenta – Disposto tudo como fica dito, comparecerão os mesários que acabam no consistório da Irmandade pelas nove horas da manhã, na primeira Domingo do mês de novembro para tomarem e aprovarem as contas do Irmão Tesoureiro, assim como para assinarem a conta corrente dos quatro trimestres, e lançando pelo Irmão Escrivão com os termos competentes, e na forma de costume.

Cento e Oitenta e Um – Feito isto passarão os mesários que acabam para o lado esquerdo da Mesa, segundo os lugares pelas suas graduações. Então serão admitidos os novos Irmãos pelo Irmão Procurador, dando-lhes lugar de lado direito da Mesa, segundo suas graduações, e logo uns e outros tomarão assento.

Cento e Oitenta e Dois – O Irmão Escrivão fará ver o estado dos principais negócios da Irmandade entregando a cada um dos empregados a cópia das obrigações de seu cargo e lerá a conta corrente da Receita e Despesa do ano findo com o saldo que ela apresenta, o qual será logo contado, e conferido com a mesma conta, passará a ser entrega aos três novos claviculários, recebendo estes do que acabam as chaves do cofre e no caso de haver maior Despesa, e esta se achar paga pelo Tesoureiro que despendeu-a, do que se fará termo que assinará com Mesa finda. Imediatamente seguir-se-á a assinatura do termo de posse, em que todos assinarão e findo este ato descerão com a mesma devida formalidade ao Altar Mor acompanhados do Reverendo Capelão para tomar posse na forma de costume. Concluída a posse dos Irmãos preceder-se-á a das Irmãs, segundo a precedência dos seus cargos.

Capítulo 19º

Da Mesa e suas Formalidades

Cento e Oitenta e Três – Na primeira Domingo depois da posse impreterivelmente se fará a primeira Mesa. Das jóias se chamara esta, na qual a sua ordem é a seguinte na cabeceira da Mesa: o Irmão Juiz de Nossa Senhora dará a esquerda ao Juiz de São Benedito, o Escrivão, o Procurador da Irmandade e nove mesários ficarão do lado direito: o Tesoureiro, o Procurador da Caridade e nove mesários ficaram do lado esquerdo e tomado os seus assentos, se procederá a entrega das jóias ao Irmão Tesoureiro, fazendo o Irmão Escrivão a relação das quantias dadas para as lançar em um Livro competente, como se diz no parágrafo 43, sendo consultada a Mesa como se declara no parágrafo 44.

Cento e Oitenta e Quatro – Haverá de três em três meses uma Mesa chamada de Contas, que deverá ser nos primeiros Domingos dos meses de fevereiro, e de maio, de agosto e de novembro, e esta última a da posse.

Cento e Oitenta e Cinco – Em cada trimestre apresentará o Irmão Escrivão o caderno da Conta da Receita e Despesas dos três meses findos feita pelo Irmão Tesoureiro, e igualmente os Livros e documentos a que a mesma se referir lendo parcela por parcela e logo que sejam aprovadas pela Mesa o Irmão Juiz nomeará e rubricará as folhas do referido caderno, assinando no fim, junto com a Mesa e igualmente o termo de aprovação. Na mesma ocasião se abrirá o Cofre para se recolher o excesso de Receita, ou para dele se retirar o que a Despesa exceder à Receita e pagar-se a quem competir.

Cento e Oitenta e Seis – Lerá também em Mesa trimestral as contas do Irmão Procurador da Caridade respectivo, pelos recibos que apresentar para serem aprovados pela Mesa.

Cento e Oitenta e Sete – As chaves do Cofre da Irmandade devem existir na mão do Irmão Juiz de Nossa Senhora, do Escrivão e do Tesoureiro, e o caderno da conta trimestral ficará depositada no arquivo da Irmandade para dele no fim do ano o Irmão Escrivão extrair a conta corrente que deve lançar no Livro competente com o termo próprio para no dia da posse ser assinado como é costume.

Cento e Oitenta e Oito – As chaves do cofre e a caixinha dos cativos serão entregues ao Juiz de Nossa Senhora, Escrivão e Procurador da Caridade.

Cento e Oitenta e Nove – No dia de Nossa Senhora do Rosário examinará o dinheiro que houver quer no cofre, quer na caixinha dos cativos, e vindo se é suficiente para forrar algum Irmão cativo, o Irmão Escrivão fará entrar em uma urna os nomes de todos os seus senhores fará tirar por um menino com o braço nu a sorte, e fica a cargo do Irmão Procurador promover a alforria.

Cento e Noventa – Quando qualquer mesário ou oficial tenha de propor algum negócio a bem da Irmandade dirigir-se-á ao Irmão Juiz. Declarando-lhe a qualidade do negócio, o qual sendo de urgência o Irmão Juiz convocará logo a Mesa e podendo sofrer alguma demora ficará para a primeira congregação que se fizer.

Cento e Noventa e Um – Na Mesa de contas do mês de agosto depois de aprovadas estas tratará a disposição das Festas da Nossa Senhora e de São Benedito e o Irmão Tesoureiro e o Procurador da Irmandade executarão fielmente o que a Mesa lhes ordenar.

Cento e Noventa e Dois – Nenhuma congregação se fará sem consentimento do Irmão Juiz, (exceto as marcadas nesse Estatuto) em cujo nome se fará os convites. Nenhuma Mesa será válida sem que compareçam pelo menos treze votantes, sendo precisamente entre estes o Irmão Juiz, Procurador e Escrivão.

Cento e Noventa e Três – Toda a decisão se fará por escrutínio. O Irmão Escrivão declarando o negócio na Mesa, o simplificará para pela Mesa ser decidido, usando-se das favas brancas e pretas. Sucedendo, o que não é de esperar, achar-se o maior número de favas do que votantes, ficará este escrutínio de nenhum efeito, e segunda vez se fará a votação, advertindo o Irmão Juiz aos mais Irmãos que tenham todo o cuidado, a fim de que se não lance duas favas por uma, porém acontecendo segunda vez, cada um dos votantes entregará a sua fava em um papel ao Irmão Juiz que contando a cautela examinará apalpando se há uma ou mais e assim embrulhada a lançará no escrutínio e se houver empate decidir-se-á pelo modo que fica dito no parágrafo 24.

Cento e Noventa e Quatro – Nenhuma Mesa atual poderá principiar obra nova de qualquer natureza que seja, sendo por conta do Cofre da Irmandade, sem que primeiramente tenha concluído de todo o que se acha principiada, guardadas a este respeito as condições do parágrafo 241 sobre faturas de obras que pertença à Mesa conjunta, por ser uma das principais obrigações da Mesa conservar a Irmandade desempenhada.

Cento e Noventa e Cinco – O Livro dos Termos, e Compromisso, o Escrutínio com as competentes favas estarão sempre presentes ao ato da Mesa.

Cento e Noventa e Seis – Toda a proposta que se ventilar em Mesa atual, pertencendo à Mesa conjunta dará nula e de tudo que se tratar em Mesa se lavrará termo que será por todos assinado, sem o que não se dará a sessão por acabada.

Capítulo 20º

Das Mesas Conjuntas

Cento e Noventa e Sete – A Mesa conjunta deve compor-se da Mesa atual plena e doze sub-rogados, que faça o número de trinta e seis votantes e para sub-rogados basta que tenham servido em Mesa, contanto que rejam reconhecidos homens prudentes e de capacidade.

Cento e Noventa e Oito – Os convites serão feitos por cartas assinadas pelo Irmão Escrivão declarando na mesma, dia e hora, que será determinado pelo Irmão Juiz e o motivo da Mesa conjunta a fim de que os prudentes votantes com algum tempo do permeio possam reflexionar e decidir com acerto.

Cento e Noventa e Nove – Comparecendo todos a hora aprazada no Consistório, e tomando os seus lugares, segundo as suas precedências nos seus cargos, no que terá o Irmão Procurador toda a exatidão dará assento ao lado direito aos candidatos, ficando a Mesa atual do lado esquerdo. O mesmo Irmão Procurador depois de contar os trinta e seis votantes participará ao Irmão Juiz que a Congregação nesta parte está conforme a Lei.

Duzentos – Assim que o Irmão Juiz for ciente de que o número está completo, advertirá ao Irmão Escrivão, que faça a exposição do negócio, e que feito entrará em discussão a votação, que se fará sempre por escrutínio, procedendo em tudo como se diz no capítulo 19, das Mesas e suas formalidades.

Duzentos e Um – Os casos da Mesa conjunta são os seguintes: Quando for preciso acrescentar-se, diminuir-se ou revogar-se alguma parte deste Compromisso: 2º - quando for preciso anular qualquer termo de Mesa: 3º - trocar-se ou aforar-se prédio, terreno ou traste de valia: 4º - Comprar trastes ou fazer obras em que seja necessário despende de seiscentos mil réis para cima: 5º - Fazer-se crime a qualquer dos Oficiais ou Empregados, e despedi-los quando se não dê em voluntariamente por despedidos: 6º - Aceitar legados com condições onerosas: 7º - Requerer qualquer Graça especialíssima: 8º - Inovar coisas que não sejam de costume: 9º - Ocorrendo algum caso cuja decisão se não possa fazer por não estar compreendido neste Compromisso, e mesmo outro qualquer que a Mesa atual julgar prudente ser decidido por maior número de votos.

Capítulo 21º

Das Recepções e Jubil

Duzentos e Dois – Toda a pessoa sem distinção da cor, sexo, e condição pode entrar nesta Irmandade, a ao ato de seu recebimento dará o seu nome, filiação, pátria, idade, estado, condição, ocupação, rua, número da sua morada.

Duzentos e Três – Deverá entregar ao Irmão Escrivão ao ato da sua entrada a quantia, que se determina desse Compromisso de dois mil réis, ficando, além disto, obrigado a dar seiscentos e quarenta réis cada ano, ou doze mil e oitocentos réis por uma só vez, para ficar dispensado desta contribuição anual.

Duzentos e Quatro – Toda a pessoa em perigo de morte quiser entrar nesta Irmandade será admitido pagando logo vinte mil réis e será considerado como remido, quando viva de cargos e anuais.

Duzentos e Cinco – Todo o Irmão que se quiser remir de cargos e anuais dará a quantia de trinta mil réis ou vida, e consultada a Mesa.

Duzentos e Seis – Deve ser dos primeiros cuidados da Mesa não anuir as remissões dos cargos pedidos por aqueles Irmãos que puderem servir à Irmandade, e quando a Mesa a pluralidade julgar prudente anuir a vontade do pretendente, deverá atender as circunstâncias do Irmão assim para regular a quantos que se lhe deve arbitrar.

Duzentos e Sete – Todo o Irmão que por três anos sucessivos houver servido de Irmão Juiz de Nossa Senhora e de São Benedito será jubilado.

Duzentos e Oito – O Irmão Juiz jubilado terá voto em todas as Mesas a que quiser assistir, à exceção da Mesa de Eleição. Terá assento igual, e imediato aos Irmãos Juiz de Nossa Senhora e de São Benedito. Será consultado em todos os assuntos de grave ponderação, e terá os sufrágios por sua morte se atualmente servisse de Juiz e se dirá no parágrafo 221.

Capítulo 22º

Dos sufrágios

Duzentos e Nove – Falecendo qualquer Irmão, o Andador por ordem do Escrivão mandará fazer os sinais, e quando vá sepultar-se a outra Igreja, ou nela se faça ofício, serão os sinais daquela acompanhados pelos nossos sinos.

Duzentos e Dez – Pertence à Irmandade acompanhar os corpos dos Irmãos falecidos não só vindo sepultar-se nos jazidos da Irmandade, como em outra qualquer Igreja donde sejam Irmãos, sendo também por esta acompanhada e quando não venham em enterro solene a Irmandade irá recebê-lo à porta da Igreja de Cruz alçada para serem conduzidos à urna e sepultura pelos Irmãos, que o Irmão Regente nomear e sendo o Irmão graduado será conduzido pelos Irmãos graduados da Mesa, e sendo mesário pelos atuais mesários e acabada a sepultação se retirarão para a Sacristia a largarem as tochas e daí para a Igreja onde rezarão a estação do costume presidido pelo Reverendo Capelão.

Duzentos e Onze – Logo que constar que o Irmão falecido pagara todos os seus anuais, a Irmandade mandará dizer dez missas de esmola ordinária, tendo servido de Capela doze, de Mesa quinze e assim também às zeladoras, tendo servido de Oficiais vinte, de Juiz de São Benedito ou Juíza vinte e cinco, de Juiz ou Juíza de Nossa Senhora, trinta e isto mesmo se entenderá com os Juizes Jubilados. Sucedendo que não tenha pago os seus anuais por omissão, ficará privado destes sufrágios até que seus herdeiros ou testamentários paguem a dívida, mas contando que deixou de pagar os anuais por pobreza, a Irmandade a Irmandade lhe mandará fazer os sufrágios prontamente.

Duzentos e Doze – Qualquer pessoa que quiser enterrar nos jazigos da Irmandade algum falecido com as regalias de Irmão, menos os sufrágios, dará doze mil e oitocentos.

Duzentos e Treze – Em todas as segundas-feiras, sábados e domingos e Dias Santos de todo o ano celebrará missa o Reverendo Capelão, com assistência dos Irmãos, Regente e Capelista, como é de costume, aplicada como se determina no parágrafo 132.

Duzentos e Quatorze – Todo o Irmão casado que lhe faleça sua mulher ou filhos que estejam debaixo do seu pátrio poder terá sepultura, urna, tocheiros com tochas, dobres de sino, gratuitamente e mesmo se entenderá com a viúva do Irmão falecido enquanto se conservar no estado de viúva.

Duzentos e Quinze – Proíbe-se absolutamente sepultura perpétua e também enterrar qualquer pessoa que não seja Irmão nos lugares destinados para tais Irmãos, visto que a Irmandade tem sepulturas para os mais fiéis, salvo quando ocorrer o que se diz acima no parágrafo 212.

Capítulo 23º

Dos Cofres, Livros e Arquivos

Duzentos e Dezesseis – Haverá um cofre que se chamará da Irmandade do qual terão as chaves o Juiz de Nossa Senhora, e Escrivão e o Tesoureiro, onde se guardarão as alfaías de ouro e prata, e o dinheiro existente da Despesa. (deve ser excedente...).

Duzentos e Dezessete – Haverá um outro cofre que se chamará dos cativos, onde se deverão recolher os dinheiros deduzidos dos anuais de duas patacas dadas por cada Irmão. Ficarão pertencendo ao cofre dos cativos meia pataca (\$160) para assim se forrarem um ou mais Irmãos, chegando as esmolas para esse fim.

Duzentos e dezoito – Haverá na Igreja uma grande caixa chapeada por dentro e por fora, com três chaves, que serão guardadas pelo Irmão Tesoureiro de Nossa Senhora, Escrivão e Procurador da Caridade, e terá o título por fora - Caixa para libertar os Irmãos cativos - na qual possam os fiéis deitar as suas esmolas a benefício destes infelizes, devendo ser aberta no fim de cada mês impreterivelmente, e o dinheiro que nela se achar recolher-se em o cofre respectivo fazendo o Escrivão assento em um livro de dinheiro que se achou e guardou-se, sendo o dito assento assinado pelos Claviculários mencionados nesse parágrafo que se guardará dentro do mesmo cofre.

Duzentos e dezenove – O Cofre dos cativos deverá guardar-se dentro do Cofre grande da Irmandade.

Duzentos e vinte - Haverá um Arquivo de papéis, Livros fundos, pertencentes à Secretaria da Irmandade do qual terá a chave o Irmão Escrivão e o que deve de receber por Inventário, fica por ele responsável.

Duzentos e vinte e um – Com tempo competente o Escrivão fará as Cédulas de todos os Irmãos e Irmãs Cativos para serem sorteados no dia de Nossa Senhora às cinco horas da tarde.

Duzentos e vinte e dois – O dinheiro que houver no Cofre e Caixa dos Cativos somente servirá para Libertar Cativos; e nunca por nenhum caso poderá dele servir-se a Irmandade, seja qualquer que for a sua urgência.

CAPÍTULO 24º

Do modo de proceder à liberdade dos Cativos

Duzentos e vinte e três – O Irmão Escrivão com o tempo suficiente escrupulosamente fará as Cédulas de todos os Irmãos e Irmãs Cativos para serem depositados em uma urna fechada com três chaves, declarando nas mesmas seus nomes e de seus Senhores.

Duzentos e vinte e quatro – Na véspera de Nossa Senhora concluída a Mesa da eleição, os Claviculários em presença da Mesa abrirão o Cofre e a Caixa da Igreja, e conhecendo ser suficiente para libertar um ou mais Irmãos, no dia seguinte pelas quatro horas da tarde reunida a Mesa, irão em alas ao corpo da Igreja, levando o Irmão Procurador da Caridade a urna das Cédulas que a depositará em uma Mesa para isto preparada.

Duzentos e vinte e cinco – Isso feito os Claviculários abrirão a urna e um menino à escolha do Irmão Procurador da Caridade acrescentará com braço nu e levantando o braço, e a mão aberta revolverá as cédulas primeira, e segunda e terceira vez depois disso levantará outra vez o braço com a mão e os dedos abertos e logo o Irmão Juiz o mandará tirar uma cédula e levantando a mão ao ar para mostrar uma única e entregará ao Irmão Escrivão que a lerá em voz alta.

Duzentos e vinte e seis – Publicada pelo Irmão Escrivão este entregará ao Irmão Juiz o qual, depois de o fazer ver por toda a Mesa a dará a Irmão Procurador da Caridade para dar os passos necessários e isto feito se retiraram para a Sacristia.

Duzentos e vinte e sete e último parágrafo desse Compromisso – Recaindo em algum Irmão a sorte que se verifique pelo exame do Irmão Procurador de estar fora da Capital se procederá a novo sorteio no dia da Festa de São Benedito com as formalidades do parágrafo 224. E caso aconteça o mesmo declarado acima proceder-se-á a novo sorteio fazendo-se público o dia aprazado e de todo esse ato e suas circunstâncias se lavrará termo que será assinado por toda a Mesa, ficando no arquivo da Irmandade o traslado que se tiver feito. Fim.

ATO DE CONFIRMAÇÃO

“Dom Pedro pela Graça de Deus e Unânime Aclamação dos Povos, Imperador Constitucional e Defensor Perpétuo do Império do Brasil. Faço saber que os Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, São Domingos e São Benedito da cidade de Porto Alegre, Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, deste Bispado, Me representaram terem feito o seu Compromisso de comum beneplácito em Mesa plena, que ofereciam na Minha Imperial Presença, pedindo-me lhes fizesse a graça de lho Confirmar para ter o seu devido efeito o que isto, e Resposta do Procurador Geral das Ordens lhe der mandado, dando antes ao respectivo Provedor das Capelas a quem a mesma Igreja competir ou quem por especial Ordem Minha se lhes ordenar. E Mando aos Oficiais que ora são e ao diante forem desta Irmandade não declinem nem possam declinar da Jurisdição dos Ministros a quem Eu for servido encarregá-la do que farão termo neste mesmo Livro, assinado por todos e pelo Comissário ou [capelão?], que lhes dará o Juramento de em tudo cumprirem e guardarem esta Provisão. E inovando-se alguma cousa neste Compromisso dela senão usará sem primeiro ser aprovado pelo referido Tribunal. Pelo que mando ao respectivo Provedor das Capelas e a todas as mais pessoas a quem o cumprimento desta Provisão competir, a cumpram e guardem como nela se contém, sendo passada pela Chancelaria da Ordem, e valerá como Carta posto que seu efeito haja de durar mais de um ano, sem embargo da Ordenação em contrário. O Imperador o mandou pelos Ministros abaixo assinados do seu Conselho os deputados da Mesa da Consciência e Ordens. Bernardino de Sena Chaves a fez. Rio de Janeiro, quatorze de maio de mil oitocentos e vinte e oito. Desta mil e seiscentos réis. João Pedro Carvalho de Moraes a fez escrever. - José Albano Fragoso. - Francisco Alberto Teixeira de Aragão. - Por despacho da Mesa da Consciência e Ordens de 30 de abril de 1828.

APROVAÇÃO ECLESIASTICA

Antônio Vieira da Soledade, Comendador da Ordem de Cristo. Pregador e Cônego da Imperial Capela, Senador do Império, Examinador Sinodal do Bispado, Juiz dos Casamentos, Justificações e Resíduos, Provisor, Vigário Geral desta Província de São Pedro e da mesma, Visitador Geral por sua Exa.Rma. - Aos que esta minha Provisão virem: saúde e paz em o Senhor. - Faço saber, que sendo-me apresentado o presente Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário desta cidade, aprovado e confirmado pela Imperial Provisão de quatorze de maio de mil oitocentos e vinte e oito, e procedendo eu a leitura e exame dos vinte e quatro capítulos de que o mesmo se compõe, em nenhum deles encontrei cousa que se opusesse aos bons costumes e Doutrina da Santa Igreja e sua Sagrada Liturgia, Direitos Episcopais e Paroquiais.

Anexo 3

LEI N.1471 DE 7 DE NOVEMBRO DE 1885

O Desembargador Henrique Pereira de Lucena, Cavaleiro da Ordem de Cristo, Comendador da Imperial Ordem da Rosa, Oficial da Legião de Honra, Presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul, etc.

Faço saber a todos os seus habitantes que a Assembléa Legislativa Provincial decretou e eu sancionei a lei seguinte.

Artigo 1º - Fica aprovado o Compromisso da venerável e episcopal Arquiconfraria de N. S. do Rosário ereta na matriz do mesmo nome nesta capital com a seguinte alteração:

No artigo 58 em vez de sacerdotes existentes digam-se aprovados.

Artigo 2º - Revogam-se as disposições em contrário.

Mando, portanto, a todas as autoridades, aquém o conhecimento e execução da referida lei pertencer que a cumpram e façam cumprir tão inteiramente como nela se contém.

O secretário desta Província a faça imprimir, publicar e correr.

Palácio do Governo na Leal e Valorosa cidade de Porto Alegre, aos sete dias do mês de Novembro de mil oitocentos oitenta e cinco, sexagésimo quarto da Independência e do Império.

(L. S.) Henrique Pereira de Lucena

Nesta secretaria do Governo foi selada e publicada a presente lei aos 7 de Novembro de 1885.

O secretario interino

Frederico Ernesto Estrella de Villeroy

COMPROMISSO DA VENERAVEL EPISCOPAL ARQUICONFRARIA
DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO EM PORTO ALEGRE

CAPÍTULO I

Artigo 1º - A irmandade de Nossa Senhora do Rosário ereta na matriz da Freguesia de N. S. do Rosário da cidade de Porto Alegre, do Bispado de S. Pedro do Rio Grande do Sul, passa a denominar-se Arquiconfraria de N. S. do Rosário.

Artigo 2º - A Arquiconfraria será composta dos irmãos professos e não professos que serão denominados irmãos natos até a época da execução deste compromisso e dela em diante também dos que quiserem ser admitidos na forma do artigo 5º.

Artigo 3º - S. Exc. Rev^{ma}. O Sr. D. Sebastião Dias Laranjeira, fundador da Arquiconfraria, fica considerado seu principal protetor.

Artigo 4º - A Arquiconfraria de N. S. do Rosário toma a seu cargo o culto do Santíssimo sacramento, bem como as Imagens de S. Benedito e S. Domingos de Gusmão.

CAPÍTULO II
DA ADMISSÃO DE IRMÃO

Artigo 5º - Da ata da aprovação do presente compromisso todos os que forem admitidos como irmãos deverão professar, não se entendendo porém este dever as pessoas do sexo feminino, as quais admitidas poderão professar ou deixar de fazê-lo.

Artigo 6º - As pessoas que quiserem pertencer a venerável Episcopal Arquiconfraria de N. S. do Rosário e gozar dos benefícios espirituais que concede Nossa Mãe Santíssima a todos seus fiéis devotos requererão sua admissão por intermédio de três irmãos de mesa que abonem sua moral e religiosa.

Artigo 7º - Acerta a proposta em sessão da mesa, esta procederá á votação por meio de escrutínio e sendo favorável ao proposto a mesa designará o dia para sua profissão.

Artigo 8º - As profissões terão lugar logo que a mesa o houver determinado, comparecendo a esse ato maior número de irmãos confrades.

Artigo 9º - Depois da profissão que será feita pelo Rev^{ma}. Comissário ou por Ex. Rev^{ma}. O Sr. Bispo Diocesano, se a esse ato quiser se prestar, o novo confrade assinará o termo que será rubricado pelo mesmo comissário.

Artigo 10º - Logo depois de assinar o termo, o irmão confrade pagará de entrada a jóia de cinco mil réis (5\$000) e a irmã quatro mil réis (4\$000).

Artigo 11º - As anuidades dos irmãos existentes até aquela época serão as que acham já estabelecidas nos compromissos anteriores.

Artigo 12º - Os irmãos confrades e as irmãs admitidas depois da aprovação do presente compromisso pagarão o anual de dois mil réis (2\$000).

Artigo 13º - Qualquer pessoa que sendo católica e queira pertencer à Arquiconfraria em artigo de morte, será dispensada das formalidades prescritas nos arts. 5º, 6º e 7º, devendo o Revd. comissário proceder à profissão na casa do enfermo com assistência dos oficiais de mesa, findo o que o enfermo assinará o termo se puder escrever, ou alguém por ele, em caso contrário, pagando por uma só vez oitenta mil (80\$) de jóia se for solteiro ou viúvo sem filhos, cento e sessenta mil réis (160\$000) se for casado ou viúvo com filhos.

CAPÍTULO III DAS INSÍGNIAS DOS IRMÃOS

Artigo 14º - OS irmãos professos usarão de hábito branco com mangas fechadas, escapulário branco, vota, faixa preta com borlas, rosário com quinze mistérios, capa de lã e capuz forrado de branco, uma fita de nobreza azul claro da largura de 3 dedos, pendente do pescoço com uma medalha de prata dourada tendo esculpida a effigie da Virgem Santíssima do Rosário entregando o rosário a S. Domingos, sapatos pretos com fivela e de meias brancas, os irmãos natos usarão de uma opa branca, e para trazê-la será mister trajar calça preta e sobrecasaca ou paletó preto. As irmãs professas usarão de um grande véu branco sobre a cabeça, vestido preto, medalha pendendo ao pescoço (como os irmãos professos), uma fita da largura de quatro dedos com borlas a cintura e de rosário à cinta.

Artigo 15º - As insígnias para os irmãos confrades serão feitas por enquanto a expensas suas, excetuam-se aqueles irmãos que, sendo natos desejando professarem não o poderem fazer por seu estado de indigência, o que comunicarão à mesa, provado seu estado, então a Arquiconfraria lhes fornecerá todo o necessário, revelando a jóia e declarando no termo a razão da dispensa. As insígnias para os irmãos natos, serão feitas a expensas da Arquiconfraria.

CAPÍTULO IV DA ADMINISTRAÇÃO

Artigo 16º - A Arquiconfraria de N. S. do Rosário será dirigida no temporal por uma mesa eleita anualmente e composta de prior, vice-prior, secretário e adjunto, tesoureiro e adjunto, procurador, vigário do culto divino, agente recebedor, vinte e quatro definidores, sendo um destes procurador dos subúrbios, e dois juizes, um para S. Benedito e outro para S. Domingos de Gusmão e no espiritual pelo reverendo comissário da Arquiconfraria, o qual também fará parte da mesa com voto deliberativo quanto ao espiritual e consultivo quanto ao temporal, havendo mais uma priora, uma vice-priora, seis aias e seis zeladoras de Nossa Senhora, seis aias do Menino de S. Benedito, uma juiza para S. Benedito e outra para S. Domingos, as quais não têm parte na administração da mesa.

Artigo 17º - A Arquiconfraria terá seis empregados remunerados que perceberão os vencimentos abaixo mencionados, a saber:

Reverendo Capelão
Andador

Vencimento mensal 20\$000
30\$000

Sineiro	10\$000
Dois sacristãos - cada um	10\$000
Organista, o que for convenionado, etc.	20\$000

Artigo 18° - Estes vencimentos poderão ser alterados quando a mesa administrativa o julgar conveniente.

CAPÍTULO V DAS REMISSÕES

Artigo 19° - Os irmãos tanto confrades como natos podem remir-se do pagamento de anuais com direito ao carro fúnebre, pagando trinta mil réis.

Artigo 20° - A remissão para as pessoas maiores de cinqüenta anos que queiram fazer parte de Arquiconfraria sempre de acordo com o art. 5° será de dez mil réis, e para ter direito ao carro, oitenta mil réis.

CAPÍTULO V DA ELEIÇÃO

Artigo 21° - A eleição de todos os cargos de mesa na Arquiconfraria de N. S. do Rosário será anual como preceitua o art. 16°.

Artigo 22° - O comissário será sempre o vigário da freguesia.

Artigo 23° - Quinze dias antes da festa da Virgem Santíssima do Rosário se procederá em reunião da mesa á eleição daquele deve substituir.

Artigo 24° - Todos os irmãos são aptos para os cargos da mesa sempre que estiverem quites com a Arquiconfraria.

Artigo 25° - Estando presentes vinte e cinco irmãos, o irmão prior declarará aberta a sessão tomando assento os mesários na graduação de suas categorias.

Artigo 26° - Se não se reunir o número determinado, o irmão prior fará nova convocação anunciada com 24 horas de antecedência pelo menos por qualquer jornal diário de maior circulação, no caso de ainda assim não formar-se mesa, tem lugar 3a convocação com publicidade prévia de 48 horas a que poderá concorrer todo e qualquer, independente a ocupar o cargo em mesa, desde que não esteja em atraso de sua jóia e anuais.

Artigo 27° - Nesta sessão, depois de lida e aprovada a ata da última, o irmão prior cientificará o fim da reunião, e o irmão secretario procederá a leitura do artigo 28 e seus parágrafos, arts. 20, 30, 31, 32, 33, 34, 35 e 36 para eleição, único objeto de que se tratará.

Artigo 28° - Organizada assim a mesa para a eleição o irmão prior de acordo com o irmão secretario deverá:

§ 1° - Apresentar sete cédulas contendo cada uma três nomes de irmãos para os lugares de prior, vice-prior, secretário, tesoureiro, procurador, vigário do culto e agente recebedor, correndo escrutínio sobre cada cédula e sobre cada um dos irmãos nele indicados, será eleito o que obtiver maioria absoluta de votos.

§ 2° - Se qualquer dos nomes indicados não reunir votação suficiente correrá segundo escrutínio sobre os dois nomes mais votados, e destes recorrer-se á nova lista e proceder-se-á por esta forma até que se consiga a votação precisa.

§ 3° - No caso de empate, decidir-se-á a favor daquele que for mais antigo na profissão e sendo iguais decidirá a sorte.

§ 4° - Reconhecido este resultado, apresentar os nomes de duas irmãs para priora e vice-priora, e a não serem aceitas pela mesa esta indicará os de outras que possam desempenhar essas funções e sendo aprovado serão as eleitas.

§ 5° - Os irmãos imediatos ao secretário e tesoureiro na votação serão eleitos adjuntos.

Artigo 29° - Em ato contínuo proceder-se-á à eleição de vinte e quatro definidores que serão escolhidos por aclamação individual e propostos por qualquer irmão da mesa dentre os de uma relação que será organizada de acordo com o irmão prior ou de outros nomes indicados por qualquer mesário, podendo dois terços serem irmãos natos. Por igual forma se procederá para escolha de seis aias de Nossa Senhora e seis zeladoras.

Artigo 30° - Organizada a nova administração de N. S. do Rosário, proceder-se-á à eleição de juizes de S. Domingos, observando-se o mesmo processo do § 1° do art. 3° e a escolha de seis aias do menino de S. Benedito, pela mesma forma

estabelecida para a escolha das aias de N. S.

Artigo 31° - No número dos irmãos definidores será incluído um que seja morador dos subúrbios para o cargo de procurador.

Artigo 32° - Porém se qualquer irmão de mesa entender que os serviços destes ou daqueles são aproveitáveis poderá propor a reeleição e desde que a mesa reconheça que convém será aceita a proposta, devendo correr o escrutínio sempre que se trate de cargo do 1° do artigo 28 e obter o irmão proposto maioria absoluta de votos dos irmãos presentes.

Por proposta também nominal poderão continuar na nova mesa definidores até o número de metade do número exigido por este compromisso, devendo completar-se a mesa como novos irmãos pela forma já disposta.

Artigo 33° - O irmão que for eleito para o cargo de oficial de mesa, só tomara posse se professar, entendendo-se que renuncia o cargo se não solicitar e fizer logo que tenha comunicação da sua eleição e conhecimento desta disposição do compromisso.

CAPÍTULO VII DA SUBSTITUIÇÃO DE CARGOS

Artigo 34° - Todo o irmão eleito para qualquer cargo de mesa o qual não houver comunicado a renúncia no espaço de trinta dias depois de recebida a comunicação, fica obrigado ao pagamento da jóia marcada no capítulo 8° artigo 37, ainda mesmo que se tenha de ausentar da capital.

Neste caso será chamado o suplente que servirá sem o ônus de jóias.

Artigo 35° - Se a renúncia porém for para mais de um terço da mesa, inclusive os oficiais proceder-se-á à uma nova eleição, e se ainda nesta suceder o mesmo, continuará a servir a mesa transacta.

Artigo 36° - Se a irmã eleita priora ou juíza recusar, a mesa consultará as suplentes, e se ainda estas se eximirem, ficará a jóia destas a cargo da mesa administrativa, se a renúncia for de algum dos oficiais da mesa, esta reunida elegerá outra, se for de definidor, o prior e o secretário recolherão outro.

CAPÍTULO VIII DAS JÓIAS DE MESA

Artigo 37° - Para ocorrer as despesas das festividades da Virgem Santíssima do Rosário, fica determinado que pagarão:

O irmão Prior	50\$000
Vice-prior	20\$000
Definidor	6\$000
Juiz de S. Benedito	20\$000
Juiz de S. Domingos	20\$000
A irmã priora e as juizas do S. Benedito e S. Domingos de Gusmão	O sermão
Vice-priora	20\$000
Zeladora	8\$000
Aia	6\$000

CAPÍTULO IX DAS OBRIGAÇÕES

Artigo 38° - Ao Revd. comissário ou no seu impedimento ao seu substituto(art. 30 § 14) compete:

§ 1° - Assistir as reuniões de mesa e votar quando se tratar da matéria religiosa.

§ 2° - Receber a profissão dos irmãos com especialidade dos que trata o art.13.

§ 3° - Quando assistir as sessões de mesa, assentar-se à direita dos priores jubilados.

Artigo 39° - Ao irmão prior compete:

§ 1° - Fazer com que os irmãos não faltem com seus deveres.

§ 2° - Cientificar-se de todos os bens móveis e imóveis para lhe fazer dar bom

tratamento, não consentindo que se empreste objeto algum para ter aplicação fora da igreja.

§ 3º - Designar as convocações das mesas todas as vezes que entender necessárias a bem dos interesses da Arquiconfraria.

§ 4º - Presidir as sessões da mesa e concorrer às funções em que tiver de comparecer a corporação.

§ 5º - Ao irmão confrade que se achar enfermo e indigente mandar socorrer com a esmola de vinte mil réis por uma só vez além de médico e botica.

§ 6º - Para que possa ter execução o parágrafo anterior, existir o atestado por dois irmãos de mesa, e o irmão tesoureiro declarando achar se o irmão quite com a confraria.

§ 7º - Logo que tenha ciência do falecimento de algum irmão confrade nas condições dos parágrafos 5º. e 6º., dar suas ordens para que o sepultamento seja feito a despesa d Arquiconfraria, concorrendo esta além do mais com o caixão.

§ 8º - Assinar o inventário dos bens móveis e imóveis da Arquiconfraria, nomear e rubricar os livros de matrícula dos irmãos remidos, de óbitos, de termos dos irmãos confrades, etc. excetuando-se no geral da receita e despesa e da despesa diária e do inventário e o de atas que serão por quem de direito competir.

§ 9º - Resolver sobre qualquer negócio urgente e repentino, comunicando a mesa na sua primeira reunião para a devida aprovação.

§ 10º - Dar demissão a qualquer empregado quando não cumpra com seus deveres, precedendo queixa do secretário, do vigário do culto e do procurador, ouvindo a parte acusada para proceder com toda a prudência. Esse ato deve ser submetido à aprovação da mesa, enquanto surta deste logo todos os seus efeitos.

§ 11º - Pôr o – pague-se – nas contas que lhe forem apresentadas, depois de certificar-se da sua realidade.

§ 12º - Pôr o despacho nos requerimentos ou petições que lhe forem enviadas, usando na assinatura somente da rubrica que houver adotado.

§ 13º - No dia da posse da nova mesa apresentar um relatório circunstanciado do movimento da Arquiconfraria durante o tempo da sua gestão

§ 14º - Quando o comissário estiver impedido requerer ao Exm. Sr. Bispo Diocesano a designação do sacerdote que o deve substituir.

§ 15º - Ter em seu poder uma das chaves do cofre em que estiverem as jóias das imagens da Arquiconfraria.

§ 16º - Ocupar o lugar nas sessões à cabeceira da mesa.

Artigo 40º - Ao irmão vice-prior compete:

§ 1º - Substituir o irmão prior em seus impedimentos, havendo hospital, ser seu inspetor, seguindo o regulamento que for aprovado, tendo muito em vista os empregados para que cumpram fielmente suas obrigações providenciando para que nada falte aos enfermos.

§ 2º - Ocupar o lugar nas sessões de mesa, à direita do prior.

Artigo 41º - Ao irmão secretário compete:

§ 1º - Conserva o arquivo em boa ordem e os livros escriturados com toda clareza e asseio.

§ 2º - Escriturar mensalmente toda receita e despesa logo que lhe sejam entregues as respectivas notas pelo irmão tesoureiro.

§ 3º - Apresentar trimestralmente à mesa um balancete da receita e da despesa que tiver escriturado.

§ 4º - Passar as certidões pedidas logo que tenha as petições o despacho do irmão prior.

§ 5º - Expedir os convites das reuniões da mesa todas as vezes que lhe for designado o dia para elas pelo irmão prior, entregando os ditos convites ao andador que deverá distribuí-los.

§ 6º - Comunicar por carta aos irmãos a sua eleição para qualquer dos cargos e convidá-los para a posse.

§ 7º - Não levar à imprensa anúncio algum sem a rubrica do irmão prior.

§ 8º - Lançar em livro próprio o inventário de todos os bens móveis e imóveis pertencentes à Arquiconfraria, com a competente avaliação e nota na casa de observações do estado em que se acham, assinando com os irmãos prior, procurador, vigário do culto, procurador e andador.

§ 9º - Extrair os recibos das jóias de mesa e anuais para serem entregues ao agente recebedor e ao procurador dos subúrbios.

§ 10º - Presidir as sessões de mesa quando, havendo número de mesários para esta funcionar, não estiverem presentes o prior efetivo, o vice-prior ou o prior jubilado mais antigo que se achar presente.

Artigo 42º - Ao adjunto do secretário compete:

§ Único – Substituir ao secretário em seus impedimentos, procurando orientar-se do movimento do secretário, não deixando de comparecer à sessão alguma a fim de coadjuvar o irmão secretário quando for necessário, sendo o seu lugar nas sessões à direita do irmão tesoureiro, quando presente o secretário.

Artigo 43º - É da obrigação do irmão síndico tesoureiro:

§ 1º - A arrecadação geral da receita da Arquiconfraria, e o pagamento de toda e qualquer despesa, desde que a conta tenha o – pague-se – do irmão prior.

§ 2º - Fazer com que o recibo seja passado no livro respectivo, arquivando a conta que trouxer o – pague-se – do irmão prior.

§ 3º - Receber o rendimento de aluguéis de prédios (art. 45º. § 6º.) das caixinhas depositadas nas casas de negócios da igreja (art.45º. § 7º e art. 46º. § 11º) de tochas, urnas, castiçais, anuais e jóias (art.46º. § 47º §§ 1º e 15).

§ 4º - Receber a importância da remissão dos irmãos, dando-lhe aplicação do capítulo 9º artigo 43º. § 9º.

§ 5º - Conservar todas as jóias, que servem de adorno as imagens, em cofre especial fechado com três chaves que serão distribuídas pela forma seguinte: uma para o irmão prior, outra para o vigário do culto e outra para si.

§ 6º - Enviar no dia dez de cada mês ao secretário uma nota do movimento da tesouraria durante o mês findo, para ser devidamente escriturada, assinando com ele toda a receita.

§ 7º - Satisfazendo até o dia 8 de cada mês a mensalidade do Revd. Capelão, organista e mais empregados, à vista do atestado passado pelo vigário do culto com o – pague-se – do prior.

§ 8º - Satisfazer até o dia oito de cada mês a despesa do carro fúnebre da Arquiconfraria conforme as guias do irmão secretário que serão apresentadas pelo irmão procurador e bem assim os vales do azeite fornecido para a lâmpada do S. S. e os da cera fornecida durante o mês findo, os quais lhe serão apresentados pelo irmão vigário do culto.

§ 9º - Recolher no princípio de cada mês, depois de processadas e pagas as despesas feitas ao Banco da Província, Caixa Econômica, ou qualquer estabelecimento bancário de confiança, e que for escolhido de acordo com o irmão prior toda e qualquer quantia em seu poder, e que tiver sido arrecadada proveniente de rendimentos de qualquer natureza da Arquiconfraria, os fundos assim criados serão considerados fundos eventuais até a quantia de um conto de réis, e o que exceder desta quantia passará para o patrimônio da Arquiconfraria, devendo figurar no saldo líquido do exercício administrativo.

§ 10º - Quando a receita ordinária não der para a despesa mensal, retirar, com ciência do irmão prior, do Banco a quantia necessária para cobrir o déficit.

§ 11º - Assinar o inventário dos bens móveis e imóveis da Arquiconfraria.

§ 12º - Nomear uma pessoa de sua confiança para todos os domingos sair com a bolsa a pedir esmolas.

Artigo 44º - Ao adjunto do tesoureiro compete:

§ 1º - Substituir o irmão tesoureiro em seus impedimentos, cumprindo as obrigações que lhe são impostas.

§ 2º - Para cabal conhecimento do movimento da tesouraria, comparecer todas as sessões de mesa, sendo o seu lugar à esquerda do procurador, quando presente o tesoureiro.

Artigo 45º - Ao irmão procurador compete:

§ 1º - Tratar de todas as causas judiciais que possam aparecer, recebendo para isso procuração da mesa administrativa.

§ 2º - Encarregar-se de todas as obras externas da Arquiconfraria, apresentando a mesa o orçamento de toda e qualquer obra a fazer-se, organizada por engenheiro ou pessoa habilitada.

§ 3º - Não alugar prédio algum sob sua responsabilidade sem fiador idôneo, e cuja fiança tenha as formalidades legais.

§ 4º - Não permitir que inquilino algum deva mais de um mês e intimar ao

contraventor para que se mude dentro do prazo de oito dias, exigindo-se do respectivo fiador a totalidade do débito.

§ 5º - No caso de relutância do inquilino em desocupar o prédio, recorrer às normas.

§ 6º - Apresentar ao irmão tesoureiro no dia 5 de cada mês uma relação nominal dos inquilinos satisfeito o aluguel, e outra dos que ficarem em débito, acompanhada de uma guia que demonstra a importância que entrega.

§ 7º - Proceder em época determinada à abertura das caixinhas depositadas em diversas casas de negócio, fazendo entrega do que arrecadar ao irmão tesoureiro por meio de uma guia.

§ 8º - No dia 1 de cada mês arrecadar da cocheira em que estiver o carro fúnebre os bilhetes passados pelo secretário, a fim de formular a nota, da despesa que será satisfeita pelo tesoureiro.

§ 9º - Fazer com que o carro fúnebre seja conservado no lugar em que se acha bem acondicionado, assim como os respectivos acessórios.

§ 10º - Proceder ao inventário de todos os utensílios pertencentes ao carro, com a competente avaliação apresentada depois ao irmão prior, para que a mande juntar ao inventário geral.

§ 11º - Assinar o inventário dos bens móveis e imóveis da Arquiconfraria.

Artigo 46º - O irmão vigário do culto tem por obrigações:

§ 1º - Achar-se na igreja sempre que haja qualquer ato religioso em que a Arquiconfraria tome parte, uma hora antes da designada para a cerimônia.

§ 2º - Providenciar para que nada falte à celebração desses atos que deverão ser feitos com todo o asseio e decência.

§ 3º - Sempre que a Arquiconfraria tenha que aparecer incorporada, designar dois irmãos para conduzirem os ciriais, devendo a cruz ser levada pelo tesoureiro quando confrade, e no caso contrário nomear um que o substitua.

§ 4º - Propor ao prior a nomeação do andador e mais empregados de sua confiança, se responsabilizado pelos seus atos na falta de cumprimento de seus deveres, e nestes casos pedir a demissão desses empregados (que serão ouvidos) narrando sucintamente as causas que concorreram para este fim.

§ 5º - Cuidar que a Arquiconfraria esteja sempre provida de cera para o serviço do culto, principalmente as tochas que deverão estar sempre prontas pelo menos em número de cento e vinte, e que para a lâmpada do Santíssimo Sacramento haja sempre azeite.

§ 6º - Como único responsável passar vales para fornecimento de cera e azeite, e no fim de cada mês reunir os vales para, a vista deles irmão tesoureiro, satisfazer sua importância até o dia 8 de cada mês aos respectivos fornecedores.

§ 7º - Inventariar todas as alfaías e mais utensílios que servem no templo, pertencentes à Arquiconfraria, procedendo a sua avaliação com os irmãos secretário, tesoureiro e andador que assinarão o inventário depois de registrado no livro competente rubricado pelo irmão prior.

§ 8º - Conservar em seu poder uma das chaves do cofre em que tiverem as jóias das imagens da Arquiconfraria.

§ 9º - Enviar ao tesoureiro sempre que haja enterro ou qualquer ato que demande aluguel de tochas, castiçais e urnas, nota do número desses objetos alugados, com a data do dia e totalidade da importância.

§ 10º - Extrair em tempo próprio a respectiva conta e entregá-lo ao agente recebedor para proceder à cobrança.

§ 11º - Nos meses de março e setembro proceder à abertura da caixinha das esmolas de Nossa Senhora do Rosário, depositada na igreja, com a assistência do prior. A importância arrecadada será entregue ao tesoureiro por meio de uma guia passada e assinada pelo vigário do culto.

§ 12º - Designar irmãos que mensalmente devem assistir à missa nos domingos e dias santificados, em número de quatro, sendo dois confrades e dois natos, ou todos confrades ou natos.

§ 13º - Logo que tenha conhecimento do falecimento de qualquer pessoa que esteja nas condições dos capítulos 2º. e 5º. mandar pelo andador ou sineiro dar os sinais respectivos, providenciando de forma a que no templo nada falte para o ato da encomendação.

§ 14º - Permitir que o sino grande de S. Domingos só vire nos sinais pelos irmãos professores.

§ 15º - Enviar no dia 5 de cada mês uma guia ao irmão tesoureiro com a importância que houver arrecadado do aluguel de urna, tochas, castiçais, etc.

Artigo 47º - Ao agente recebedor compete:

§ 1º - Receber do tesoureiro os recibos dos anuais e jóias dos irmãos, bem como do vigário do culto a conta do aluguel de urna, tochas e castiçais para efetuar sua cobrança, enviando no dia 5 de cada mês ao tesoureiro a quantia que houver arrecadado com uma guia que demonstre a qualidade da cobrança e a relação nominal dos que ficaram em débito.

Artigo 48º - Ao procurador dos subúrbios compete:

§ Único – Encarregar-se da cobrança de jóias, anuais e esmolos dos moradores dos subúrbios, recebendo do tesoureiro os recibos dos anuais e jóias, dando conta ao tesoureiro, quinze dias antes da festa, das quantias recebidas.

Artigo 49º - Aos irmãos definidores compete:

§ 1º - Empregar o maior zelo e cuidado no engrandecimento da Arquiconfraria no fiel desempenho do culto divino.

§ 2º - Congregar-se todas as vezes que forem avisados que para sessões de mesa, quer para atos festivos ou fúnebres.

Artigo 50º - A irmã priora tem por obrigações:

§ 1º - Concorrer principalmente com o sermão no dia da solenidade de Nossa Senhora.

§ 2º - Conservar em sua casa e na melhor forma possível a roupa de Nossa Senhora, e com o irmão vice-prior vestir a imagem sempre que for preciso.

Artigo 51º - A irmã vice-priora compete:

§ Único – Concorrer com a jóia marcada no capítulo 8º art. 37, ter a seu cargo a roupa do menino de Nossa Senhora vestindo-o sempre que for preciso ajudar a irmã priora quando tenha de vestir a imagem de Nossa Senhora.

Artigo 52º - As irmãs zeladoras e aias competem:

§ Único – Concorrer com a jóia estipulada no artigo 37.

Artigo 53º - Ao juiz de S. Benedito compete:

§ 1º - Tratar de tudo o que disser respeito ao culto da imagem de S. Benedito, ouvindo o parecer da mesa.

§ 2º - Fazer uma missa no dia 3 de Abril com a decência compatível com seus recursos.

§ 3º - Concorrer com a jóia marcada no capítulo 8º artigo 37.

Artigo 54º - A irmã juíza de S. Benedito compete:

§ 1º - Concorrer com o sermão no dia da festa.

§ 2º - Ter a seu cargo a roupa do santo, vestindo-os todas as vezes que for mister.

Artigo 55º - Ao juiz de S. Domingos compete:

§ 1º - Com referência à imagem de S. Domingos de Gusmão, observar os §§ 1º e 3º art. 53.

§ 2º - Mandar celebrar uma missa no dia 3 de Agosto com o aparato compatível com seus recursos.

Artigo 56º - A irmã juíza de S. Domingos de Gusmão compete as mesmas obrigações do artigo 54.

Artigo 57º - As aias do menino de S. Benedito além da jóia estipulada no capítulo 8º artigo 37, têm por dever tratar da roupa do menino.

Artigo 58º - Ao capelão, que será escolhido pela mesa dentre os sacerdotes existentes na diocese compete:

§ 1º - Celebrar em todos os domingos e dias santificados, a hora que lhe for designada, o santo sacrifício da missa, sendo a dos domingos pelos irmãos vivos e defuntos, e a dos dias santificados a intenção livre.

§ 2º - Fazer o exercício da via-sacra em todas as sextas-feiras da quaresma.

§ 3º - Acompanhar a Arquiconfraria sempre que esta tenha de apresentar-se em ato público.

Artigo 59º - Ao andador compete:

§ 1º - Achar-se na igreja duas horas antes da designada para qualquer cerimônia religiosa.

§ 2º - Ter em boa ordem todas as alfaias e utensílios da Arquiconfraria, que permaneçam no recibo da igreja.

§ 3º - Assinar com o vigário do culto o inventário de todas essas alfaias e utensílios, ficando responsável pelo extravio de qualquer objeto relacionado

quando se prove ser isso à sua incúria.

§ 4º - Fazer os avisos respectivos, sempre que para isso os receber do vigário do culto.

§ 5º - Fazer a entrega de toda a correspondência da secretaria quando lhe for ordenado pelo secretário.

§ 6º - Colocar tochas e urna na igreja, quer para adultos, quer para menores, sempre que lhe for ordenado.

§ 7º - Em casos repentinos, alugar tochas, urna e castiçais, comunicando logo ao vigário do culto.

§ 8º - Cuidar no maior asseio possível da sacristia e mais dependências da Arquiconfraria.

Artigo 60º - Ao sineiro compete:

§ 1º - Fazer os sinais necessários tanto para as missas da Arquiconfraria nos domingos e dias santificados, como pelos irmãos e seus filhos, quando falecidos, para as festas solenes, em fim para todos os atos feitos a expensas da Arquiconfraria.

§ 2º - Conservar a torre sempre limpa, não consentindo nela ajuntamento.

Artigo 61º - Aos sacristães compete:

§ 1º - Comparecer na sacristia sempre que seja necessária sua presença, uma hora antes da designada para cerimônia.

§ 2º - Ajudar as missas nos domingos e dias santificados, e em dias indeterminados as que forem ditas pelos irmãos falecidos.

§ 3º - Cuidar nos parâmetros para que nada falte a celebração dos ofícios divinos.

§ 4º - Acompanhar a Arquiconfraria em todos os atos em que apareça incorporada.

§ 5º - Assistir a toda a solenidade feita pela Arquiconfraria.

CAPÍTULO X DAS FESTIVIDADES

Artigo 62º - Na primeira domingo do mês de Setembro a mesa se reunirá em sessão especial para tratar das festividades de N. S. do Rosário, S. Benedito e S. Domingues.

Artigo 63º - A festa de N. S. do Rosário será celebrada na primeira domingo do mês de Outubro, com toda pompa e magnificência, à vontade da mesa.

Artigo 64º - A festa de N. S. Benedito, bem como a de S. Domingos, constará de missa solene de 1ª ordem com sermão ao Evangelho.

Artigo 65º - A mesa administrativa da Arquiconfraria fará celebrar na semana santa os mistérios da sagrada paixão e morte de N. S. Jesus Cristo, a começar da quarta-feira de cinza até o domingo da Páscoa da Ressurreição.

Artigo 66º - Os atos de que trata o artigo 65 serão feitos a expensas dos fiéis, exceto a exposição de quinta-feira de endoenças, a qual será feita pela Arquiconfraria.

Artigo 67º - Para se observar a primeira parte do artigo 65 a mesa se reunirá na primeira domingo do mês de Janeiro para nomear uma comissão a fim de agenciar donativos no segundo distrito ou enviar circulares aos moradores do mesmo para oito dias antes de quarta-feira de cinza se por reunir o que houver agenciado e organizar o programa da solenidade.

Artigo 68º - Na sessão de mesa de que tratam os artigos 63 e 64 e na sessão que houver de tratar do programa da solenidade da semana santa, o secretário apresentará o orçamento das despesas a fazer-se com as festas e a tratamos artigos 65 e 66.

Artigo 69º - Para as solenidades dos artigos 63 e 64 serão exclusivamente aplicadas as jóias da mesa, e quando não seja suficiente recorrer-se aos fundos eventuais, devendo ser todas as despesas, com as mesmas festividades previamente orçadas e autorizadas pela mesa.

Artigo 70º - Se o estado do cofre não for lisonjeiro, a mesa administrativa suprimirá a que entender, mesmo a missa solene de N. S. e a exposição na quinta-feira.

CAPÍTULO XI DO SORTEIO DOS MORDOMOS DE NOVENA

Artigo 71º - Na primeira domingo do mês de Setembro, depois da sessão, se a receita não comportar a despesa com as novenas, a mesa poderá eleger mordomos da melhor forma que entender, a comunicação será feita imediatamente e oito dias antes do designado para começar as novenas, reunir a mesa para, à vista dos donativos das mordomas, resolver.

CAPÍTULO XII DAS JUBILAÇÕES

Artigo 72º - O irmão que tiver servido durante 3 anos o cargo de prior poderá ser jubilado e terá então o tratamento de irmão prior jubilado.

A mesa que funcionar logo que tenha expirado aquele prazo reconhecendo no irmão prior valiosos serviços prestados à Arquiconfraria, deverá convocar mesa conjunta que lhe conferirá esse título.

Artigo 73º - A mesa conjunta só poderá tratar deste objeto e a ata que for lavrada deverá ser por ela assinada.

Nesta mesa não poderá tomar parte o irmão prior sobre quem verse sua convocação.

Artigo 74º - Os irmãos priores jubilados terão acento e voto deliberativo em todas as mesas, poderão em qualquer ocasião requerer ao irmão prior a reunião de mesa quer ordinária, quer conjunta, quando entender conveniente a bem da Arquiconfraria, fazendo por escrito e com indicação do objeto para que exige, terão acento em mesa à esquerda do prior e à direita do vice-prior, na ordem de suas antiguidades, e nos atos solenes ocuparão os lugares de honra logo imediatamente do vice-prior.

Artigo 75º - Na falta de vice-prior em exercício, ocupará o seu lugar sem mais algum além dos seus serviços, segundo as suas antiguidades.

CAPÍTULO XIII DA TOMADA DE CONTAS

Artigo 76º - No dia 15 do mês de Janeiro ou no dia santificado anterior ou posterior a mesa se reunirá para a tomada de contas.

Artigo 77º - Reunido o número de 25 irmãos, o irmão prior declarará aberta a sessão e depois de lida a ata da sessão antecedente o prior nomeará 3 irmãos para procederem à tomada de contas.

Artigo 78º - Estando eles presentes e não havendo renúncia, o irmão secretário lhe entregará os papeis da receita e documentos de despesa para o exame.

Artigo 79º - O prior suspenderá a sessão pelo tempo necessário à comissão para proceder ao exame, findo o qual se reunirão para ser lido o parecer que será apresentado pelo relator.

Artigo 80º - Aprovado o parecer o irmão secretário encerrará as contas que serão assinadas pelos irmãos presentes.

Artigo 81º - Se os escolhidos pelo prior estiverem ausentes, o secretário o fará expedir no mesmo dia as comunicações pedindo urgência, a fim de 8 dias depois ser reunida a mesa para cumprimento do artigo 80.

Artigo 82º - Preenchida essa formalidade serão os livros enviados ao juiz de capela para serem recenseados.

CAPÍTULO XIV DA POSSE

Artigo 83º - A posse da nova mesa terá lugar no dia 2 de Fevereiro, aniversário da instalação da Arquiconfraria.

Artigo 84º - Congregados os irmãos às dez horas da manhã, tanto os novos eleitos como os da mesa transacta em número de metade de cada uma delas quando não tenha havido reeleição, o prior abrirá a sessão e depois de ler o relatório, o secretário lavrará o termo de posse, o qual será assinado pela mesa eleita.

Artigo 85º - Terminada a sessão os irmãos eleitos e os da mesa transacta assistirão a missa solene celebrada por ordem da Arquiconfraria, ou quando a

mesa não possa fazer a missa solene, assistirão a missa conventual, sendo a reunião efetuada um hora antes da missa.

Artigo 86º - O relatório do irmão Prior, o qual será impresso a expensas da Arquiconfraria será distribuído aos irmãos da Arquiconfraria, às primeiras autoridades, às irmandades que mantenham relações oficiais com esta Arquiconfraria e às sociedades de beneficência.

CAPÍTULO XV DOS SUFRÁGIOS

Artigo 87º. - A Arquiconfraria pelo passamento de qualquer irmão ou irmã, deverá:

§ 1º-Incorporada e de cruz alçada receber à porta da igreja o corpo que será depositado na Eça e finda a encomendação conduzir até a porta com as mesmas formalidades.

§ 2º-Alugar dois carros para conduzir seis ou oito irmãos, a fim de, revestidos de suas insígnias, acompanharem o cadáver até a sua última morada.

§ 3º-Ceder o túmulo para os sufrágios do sétimo dia, se a família do finado ou finada assim exigir, sendo a cera fornecida pela mesma família.

§ 4º - No trigésimo dia do passamento mandar celebrar duas missas da tabela eclesiástica em vigor; mandar colocar o túmulo e fornecer as luzes até o número de dez velas.

Artigo 88º. - Toda e qualquer pessoa que por seu falecimento deixar em testamento à Arquiconfraria um donativo tal que dê quantia superior a dois contos de réis, livres das despesas que judicial e religiosamente tenha de fazer a Arquiconfraria, será considerado irmão bem feitor e como tal será tirado o seu retrato a óleo para ser colocado na sala das sessões; se não for isso possível será escrito seu nome em quadro especial com a declaração da dádiva feita e serão observadas as disposições prescritas no artigo 87 §§ 3º e 4º, se o donativo líquido for de quinhentos mil réis até um conto, só serão observados o §§ 3º e 4º do artigo 87, e se for de cem réis até quinhentos, apenas os §§ 2º e 3º do art.87.

CAPÍTULO XVI DO PATRIMÔNIO DA ARQUICONFRARIA

Artigo 89º. - O patrimônio produtivo da Arquiconfraria era formado com os donativos feito na forma do art. 88 com o produto das remissões de que tratam os art. 19 e 20 e com os saldos líquidos que resultarem da liquidação dos anos administrativos no princípio de cada administração.

Artigo 90º. - Todas essas quantias à proporção que forem sendo arrecadadas serão recolhidas, em conta corrente especial, ao banco da província, ou a qualquer caixa econômica ou estabelecimento bancário que for escolhido em mesa por proposta do irmão prior.

Artigo 91º. - Só as mesas conjuntas poderão autorizar que se levante qualquer quantia em patrimônio produtivo, demonstrando periodicamente a necessidade dessa urgência; e de tudo se fará menção na ata da seção que autorizar.

CAPÍTULO XVII DAS DISPOSIÇÕES GERAIS

Artigo 92º. - Arquiconfraria de N. S. do Rosário à proporção que os seus cofres permitirem irá observando os seguintes §§ pela ordem em que se acham disposto:

§ 1º. - Deverá se fazer um sacrário no altar para ser nele encerrado o Santíssimo Sacramento.

§ 2º. - No consistório ao lado do evangelho será edificada uma capela com um altar para nele ser colocada a imagem de N. S. da Soledade: embaixo o nicho especial a imagem do Senhor morto, e nesse altar será também feito um sacrário para nele ser encerrado o S. S. quanto tenha de se remover do altar mor, todas às vezes que torne preciso.

Artigo 93º. - Como até o presente, continuar-se-á a celebrar a missa nas quintas-feiras, de acordo com o Rev.Vigário; e nas sextas-feiras das Aves-Marias, por

espaço de duas horas será franqueada aos devotos a capela para a veneração da imagens de N. S. da soledade e do Senhor morto.

Artigo 94º. – Os irmãos quer natos, quer inatos são obrigados a acompanhar, revestidos de suas insígnias, o sagrado viático todas as vezes que para isso forem chamados.

Artigo 95º. - As imagens de S. Benedito e de S. Domingos serão colocadas no retábulo da capela mor em nichos especiais, esta do lado do evangelho e aquela do lado da Epístola, segundo portaria de S.Ex.Rev.^{ma}.

Artigo 96º. - As despesas maiores de cinco contos de réis, a alienação dos bens da Arquiconfraria, qualquer obra que tenha de reformar o templo, e as deliberações graves, enfim, somente a mesa conjunta poderá resolver.

Artigo 97º. - Esta mesa será constituída com quarenta de irmãos que comparecerem da mesa ordinária e transacta. Quando não se reunir o número na primeira convocação, seguir-se-á o indicado do artigo 26 do capítulo 6º.

Artigo 98º. - Na terceira convocação a mesa poderá com o número que comparecer, diga-se – poderá funcionar com o número que comparecer, podendo nela tomar todo e qualquer irmão da Arquiconfraria, quanto não esteja em atraso com seus anuais: e por esta forma será instalada a mesa conjunta e serão válidas as suas deliberações, devendo ser publicadas pela imprensa se assim ela resolver, conforme a importância do assunto.

Artigo 99º. - Quando se reconhecer que a mesa em exercício afasta-se do compromisso com prejuízo dos interesses da Arquiconfraria, os irmãos que forem professos em número nunca menor de doze, solicitarão à mesma mesa convocação da assembléa geral, a quem compete a distribuição da mesa e eleição de outra para substituí-la, se assim for resolvido pela mesma assembléa geral.

A mesa ordinária não poderá negar deferimento, e quando o faça deixando de convocar a assembléa geral dentro de quinze dias, os mesmos irmãos farão a convocação pelos jornais diários. As deliberações que forem neste caso tomadas e a eleição de nova mesa serão submetidas ao juízo de resíduos e capelas para ter assim sanção e serem válidos os seus atos.

Artigo 100º. - A Arquiconfraria de N. S. do Rosário em tempo algum perderá o direito de sua propriedade. Altares, jóias e ornamentos para usarem nos atos solenes, como até então e acharem, assim como na posse de seu consistório e sacristia feita da parte do Evangelho os quais poderá dilatar como lhe convier e na mesma posse se conservará da torre do mesmo lado.

Artigo 101º. - O lado da Epístola fica pertencendo ao reverendo pároco, bem como a torre do mesmo lado, não ficando a Arquiconfraria com obrigação alguma de tocar os sinos de sua torre para os atos da freguesia. O pároco poderá formar desse lado sacristia e consistório, porém a expensas suas.

Artigo 102º. - É expressamente proibido às irmandades e devoções eretas nesta igreja, o alugarem tochas, urnas, castiçais, etc., enfim quaisquer objetos que possam prejudicar os interesses da Arquiconfraria, a cargo da qual se acha toda a despesa do templo.

Artigo 103º - No presente compromisso se encerram as obrigações e prerrogativas dos irmãos da venerável e episcopal Arquiconfraria de N. S. do Rosário, instalada por S. Ex. Rev.^{ma}. Sr. bispo diocesano em 2 de Fevereiro de 1871. Ficam, pois, os nossos irmãos rigorosamente obrigados à observância e fiel desempenho de todas as disposições nele exaradas e nas quais só se houve em vista o aumento desta Arquiconfraria, e lhes servirá de regra e norma, depois de aprovado pelos poderes competentes.

Consistório da venerável e episcopal Arquiconfraria de N. S. do Rosário em Porto Alegre 11 de Maio de 1883.

AUTO DE APROVAÇÃO

Aos doze dias do mês de Maio do ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil oitocentos oitenta e três, nesta leal e valorosa cidade de Porto Alegre, capital da província do Rio Grande do Sul, no consistório da Arquiconfraria de N. S. do Rosário, estando congregados: o Rev. Vigário Cônego Dr. Vicente Sebastião Wolffenbuttel e prior, oficiais e definidores e

todos os demais irmãos abaixo assinados, depois de discutido o presente compromisso foi unanimemente aprovado, com o efeito se aprovou dezessete capítulos com cento três artigos em dezessete meias folhas de papel que a este precedem, ficando sem efeito desde então todo e qualquer compromisso anteriormente feito.

Resolveu-se por uma só vez pedir-se às autoridades competentes a necessária aprovação e confirmação, outorgada esta desde logo fica o referido compromisso como lei, devendo se observar, cumprir e guardar fielmente, assim e da maneira que nele se determina sustentando-se pela mesa atual, como pelas que para o futuro se seguirem e por toda a corporação da Arquiconfraria, como assim acordaram e resolveram.

Eu, José Rodrigues da Rocha, secretário atual, subscrevi assinei com os mencionados irmãos: Prior, oficiais, definidores e mais irmãos congregados.

O prior cônego Dr. Vicente Sebastião Wolffenbuttel, vice-prior Manoel José de Lemos Bastos, secretários José Rodrigues da Rocha, tesoureiro Calixto Felizardo de Araújo, adjunto Manoel Nunes do Nascimento, procurador Manoel Pereira da Costa, a rogo do vigário do culto, Candido de Souza Valle, Frutuoso Vicente Vaz, agente recebedor Joaquim Gomes de Souza, Joaquim de Freitas Guimarães, Manoel Felisberto Pereira, Gaspar Eduardo da Costa Guimarães, Antônio da Fontoura Barreto, Antônio José de Lavra Pinto, Manoel Marques Alfama, Antônio João da Silva, Pedro Maria Tourelles, Inácio José de Abreu, José Clemente Palmas Dias, Bernardino Manoel dos Santos, Mariano Antônio da Silva, Teodoro de Oliveira Ramos, Antônio Augusto da Costa, Francisco Borges de Freitas, Justino Francisco da Costa Freitas, José Francisco Moreira, Scipião da Silva Freire, Januário Antônio da Rosa, Norberto Garrido da Silva, Manoel Antônio Moreira, Carlos Ochagavia da Costa, Francisco Xavier dos Santos, Lourenço Antônio da Soledade, Francelino José de Souza Tiago, cônego Diogo da Silva Laranjeira, cônego Francisco Antônio Pereira de Oliveira, padre Romão Rodrigues Fuentemayor Herze, cônego José Joaquim da Purificação Teixeira, Frutuoso Vicente [Nez?], Aurélio Veríssimo de Bittencourt, Silvestre José Alves Lima, Antônio dos Santos Silva, Francisco Vicente Seide, João José de Oliveira, Vasco de Araújo e Silva. - Porto Alegre, 12 de Maio de 1883 - O secretário José Rodrigues da Rocha. - Estavam duas [?] no valor de quatro mil réis. - Reconheço as vinte e duas assinaturas retro, e as dezessete supra de que dou fé. - Porto Alegre, 29 de Dezembro de 1883. - Em testemunho de verdade, o tabelião Bento José de Faria. - Gr^a. - Dom Sebastião Dias Laranjeira, por mercê de Deus e da Santa Sé Apostólica, Bispo de São Pedro do Rio Grande do Sul, prelado assistente ao sólio pontifício do conselho de S. M. o Imperador &&&. Aos que a presente virem, saúde e bênção. Fazemos saber que sendo-nos apresentados em conformidade da lei de 22 de Setembro de 1828, o presente compromisso da Arquiconfraria de N. S. do Rosário, e constando-nos que não se continha nos cento e três artigos de que ele se compõe, coisa alguma contra os bons costumes, doutrina da Santa Igreja, sua sagrada disciplina, direitos episcopais e paroquiais; havemos por bem aprová-lo como pela presente nossa provisão aprovamos, na parte que nos toca, com a seguinte alteração:

No artigo cinqüenta e oito, em vez de sacerdotes *existentes* diga-se: - *aprovados*, a fim de se poder executar e praticar publicamente na dita Arquiconfraria para honra e glória de Deus nosso Senhor, que tão louavelmente se propõem e se devem propor com todo o zelo os irmãos da referida Arquiconfraria. - Dada e passada na câmara eclesiástica do bispado em Porto Alegre, sob sinal e selo das nossas armas aos 31 de Dezembro de 1883. - Eu o Cônego Francisco Antônio Pereira de Oliveira, secretário do bispado, subscrevi. - + Sebastião, bispo do Rio Grande. Estava com o selo das armas do bispado. - Pinheiro.

Provisão pela qual S. Ex. Rev. há por bem aprovar o compromisso da Arquiconfraria de N. S. do Rosário como acima se declara. Para S. Ex. Rev. ver e assinar. - Paga selo de vinte mil réis - Porto Alegre 05 de Janeiro de 1884. - Oliveira. - n.1 - pg. 20\$000 de selo. - Alfândega em 7 de janeiro de 1884. - Silva Pereira - Almeida. - Conta:

Chancelaria	8\$000
Desta	6\$000
Ao Rev. Sr. prior	5\$000

Assinatura	1\$000
Selo episcopal	400
Registro	2\$000
Contínuo e fiel	1\$000
Verba	400
Conta	800
Soma	24\$600

Soma vinte e quatro mil e seiscentos réis. – Porto Alegre, 9 de Janeiro de 1884. – O contador, Pedro Antônio da Silva Horta, n. 30 – Registrada à fls 34 do livro próprio. – Porto Alegre, 14 de Janeiro de 1884. – V. Dias. – Conforme. – O oficial maior João Batista de Oliveira.

Capítulo 3 – Interceder pelos mortos

Entre as razões que levavam um indivíduo a aderir a uma irmandade religiosa, duas eram, sem dúvida, as mais freqüentes: a busca de algum grau de prestígio social e também a necessidade de integrar-se a um círculo diferenciado de pessoas, seja de caráter étnico, político ou de superioridade econômica. No entanto, para além destes dois motivos, havia outro mais forte ainda que impulsionava, senão todos, quase todos os indivíduos a tornarem-se confrades: a preocupação constante com a iminência da morte.

A morte constitui um momento-chave para qualquer grupo social; é inevitável, por outra parte, que ela assuma diferentes significados em diferentes momentos históricos. Para Norbert Elias, só a partir de uma perspectiva de longa duração, pela comparação com épocas passadas, pode-se perceber como vem aumentando gradativamente a segurança do homem moderno contra os perigos físicos imprevisíveis e as “*ameaças imponderáveis à nossa existência*”. Na perspectiva de Elias, “*nas sociedades desenvolvidas os perigos que ameaçam as pessoas, particularmente o da morte, são mais previsíveis, ao mesmo tempo em que diminui a necessidade de poderes protetores supra-humanos*”²⁹³. Esta reflexão permite ponderar que, quanto mais retrocedermos no tempo, mais encontraremos indícios de que a morte gerava medo e insegurança.

O tema da morte não é, por certo, o foco central deste capítulo. Interessa, sim, mais particularmente a noção da *intercessão pelos mortos* – esta, uma expressão-chave e uma idéia decisiva para a compreensão do papel que desempenharam as irmandades religiosas na liturgia que envolve os costumes fúnebres. Tratar-se-á, portanto, de uma *intercessão* institucionalizada, liderada e preservada sob o controle da Igreja católica, diferentemente daquela intercessão familiar, privada e doméstica, que caracteriza as atitudes diante da morte na Antigüidade greco-romana²⁹⁴. Num longo processo plurissecular, a partir da ascensão da cristandade, entre os séculos IV e V, a Igreja se introduz entre o indivíduo, a família e a cidade. Para Peter Brown, por esta época, “*o clero afirma ser o grupo mais capaz de*

²⁹³ ELIAS, Norbert. 2001. **A solidão dos moribundos, seguido de Envelhecer e morrer**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, pp. 14-15.

²⁹⁴ Sobre o tema ver, entre outros: COULANGES, Fustel de. 2000. **A cidade antiga**. São Paulo, Martins Fontes; VEYNE, Paul. 1990. “O Império Romano”. In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (orgs.) 1990. **História da vida privada: do Império Romano ao ano mil**. Vol. 1. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 19-223, p.210; BROWN, Peter. 1990. “Antigüidade Tardia”. In: ARIÈS. e DUBY. **História da vida privada**. Op. Cit., pp. 225-299, p. 272.

*preservar a memória dos mortos. Uma sólida doutrina cristã sobre o Além, pregada pelo clero, esclarece os vivos sobre o sentido da morte do defunto*²⁹⁵.

Na segunda metade do século VII, a Igreja, por meio de ações concretas que tornaram a morte um acontecimento público, imprime à imaginação coletiva religiosa a idéia de que a passagem para uma outra vida é um momento de *esperança* e de *promessa de salvação*. Assim, ao mesmo tempo em que oferecia certa segurança e afastava os temores de um cosmo ameaçador – coisa de que as antigas práticas funerárias pagãs não cuidavam – a Igreja tornava o Além uma categoria mental sempre presente, para o qual o homem deveria preparar-se se quisesse alcançar a *vida eterna*²⁹⁶.

Segundo Jean-Claude Schmitt, na época carolíngia (séculos VIII e IX) já se encontrava plenamente estabelecido o sistema das missas ditas especialmente por um morto no terceiro, no sétimo e no trigésimo dia depois do seu falecimento²⁹⁷. Este sistema era completado por uma prática de oferendas feitas aos pobres em memória do defunto graças às doações concedidas para a Igreja. Consistia, pois, de uma liturgia baseada num sistema de trocas, em que os membros do clero, ao receber as doações, comprometiam-se, por um lado, a orar pela alma do morto, e por outro, a redistribuir aos pobres parte dos bens legados. Segundo esta lógica, alimentar materialmente os pobres equivalia a alimentar simbolicamente, com preces, a alma penada do doador que jazia. As doações configuravam-se, neste quadro, como parte dos sufrágios que ajudavam na salvação dos defuntos²⁹⁸.

Cláudia Rodrigues afirma que a clericalização do culto dos mortos se acentuaria ainda mais nos séculos XI e XII, sob a ação das comunidades monacais. Conforme a autora, nos mosteiros e nas abadias, a comemoração dos mortos se realizaria por meio das orações, que eram uma maneira de celebrar sua memória. Afirma que “*celebrar a memória dos mortos era o objetivo dos ritos funerários e dos sufrágios realizados em sua intenção*”²⁹⁹.

Salvar a alma, encaminhá-la na libertação rumo ao Paraíso e abreviar o seu estágio no Purgatório – eis no que se concentrava a ação dos vivos em favor dos mortos, a partir do século XIII, quando alguns leigos, agrupados em associações confraternais e grupo de penitentes, se encarregariam, eles mesmos, de orar pelos mortos. Se, conforme sublinha Cláudia Rodrigues, nos séculos XI e XII, as tarefas fúnebres eram claramente

²⁹⁵ BROWN. “Antigüidade Tardia”. In: ARIÈS. e DUBY. **História da vida privada**. Op. Cit., p. 272.

²⁹⁶ ROUCHE, Michel. 1990. “Alta Idade Média Ocidental”. In: ARIÈS e DUBY. **História da vida privada**. Op. Cit., pp. 399-530, pp. 492-494.

²⁹⁷ SCHMITT, Jean-Claude. 1999. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo, Companhia das Letras, p.49.

²⁹⁸ SCHMITT. **Os vivos e os mortos...** Op. Cit., p. 50.

²⁹⁹ RODRIGUES. **Nas fronteiras do Além...** Op. Cit., p. 39.

delimitadas (os leigos eram convidados a darem esmolas/fazerem doações e, em troca, os monges oravam por eles e por todos os seus mortos), no século XIII, essa demarcação de funções seria diluída entre a Igreja e as confrarias religiosas³⁰⁰. Colocando-se como intermediária, portanto, entre os vivos e os mortos, a Igreja asseguraria não apenas a celebração de ritos funerários, mas igualmente a memória dos mortos.

O século XIII se apresenta como um período interessante para o desenvolvimento das confrarias como instituições importantes na intercessão pelos mortos. Primeiro porque, conforme afirma André Vauchez, o limiar do século XIII assistiu a emancipação espiritual dos leigos em relação à Igreja³⁰¹, o que acarretou por parte destes uma vida religiosa mais ativa e mais autônoma, impulsionando o movimento das confrarias para a prática da ajuda mútua e de tomarem a seu cargo os funerais dos membros defuntos. Após o ano de 1348, esclarece o autor, a oração pelos mortos passará a se constituir como o principal objetivo das confrarias³⁰². Segundo, porque também por essa época a celebração das missas fúnebres afirma-se como uma tarefa estendida a todo e qualquer membro do clero e não mais apenas uma especialidade das comunidades monásticas.

A institucionalização do dia 2 de novembro como o dia oficial de culto aos mortos, desde o século XII, contribuiu muito para a afirmação, no século seguinte, dos sacerdotes como os únicos responsáveis por fazer celebrarem-se as missas por alma. Assim, embora submetidas hierarquicamente à Igreja, as organizações fraternais em questão passaram a dividir com esta a tarefa de acompanhar os cortejos fúnebres, enterrar os confrades mortos e orar por suas almas. Agindo como um verdadeiro exército de intercessores na terra, os confrades exerciam papel-chave de intermediação entre os homens e Deus, entre o Céu e a Terra, entre a Corte Celeste e os devotos, entre a Igreja e o rebanho de fiéis.

O século XIII é ainda profícuo em evidências que ajudam a compreender o fenômeno que se generaliza, na Europa ocidental, de os fiéis católicos buscarem garantir orações por alma, no momento derradeiro de suas vidas. Nos quadros de uma transformação profunda de mentalidade, nasce neste período a doutrina do Purgatório. Segundo Jacques Le Goff, quando o Purgatório se instala na crença da cristandade ocidental, entre 1150 e 1250 (aproximadamente), a representação que surge é a de um Além intermediário, um espaço onde os mortos passariam por uma provação que poderia ser

³⁰⁰ RODRIGUES. *Nas fronteiras do Além*. Op. Cit., p. 40.

³⁰¹ VAUCHEZ, André. 1995. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental. Séc. VIII-XIII*. Lisboa, Editorial Estampa, p.138.

³⁰² VAUCHEZ. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*. Op. Cit., p. 160.

abreviada por meio dos sufrágios – a ajuda espiritual – dos vivos³⁰³. A doutrina do Purgatório implicou o aparecimento de uma série de outras crenças que trouxeram como resultado a necessidade incondicional da intervenção dos vivos pelos mortos.

Crer na concepção de *um lugar de punição*, lugar este que é passageiro e efêmero e que depende das ações dos vivos, supõe igualmente, primeiro, a imortalidade da alma e sua ressurreição, e, segundo, a existência de um julgamento dos mortos. Este julgamento está condicionado, conforme esclarece Le Goff, à idéia de responsabilidade individual, de livre arbítrio do homem que será julgado conforme os pecados cometidos sob sua responsabilidade³⁰⁴. Com efeito, as indulgências, as missas e as orações de intercessão passaram a ser dirigidas não mais ao destino das almas em coletivo, mas para o destino particular em favor de um defunto também particular³⁰⁵. Assim, ao mesmo tempo em que tranqüilizava os fiéis (haveria um lugar intermediário entre um inferno definitivo e um Paraíso ao qual todos teriam a chance de ingressar), a doutrina do Purgatório também passou a gerar apreensão e insegurança (era preciso, ao longo da vida, ter uma boa conduta pessoal, cujos méritos deveriam obter o reconhecimento entre parentes, amigos ou confrades). Desta forma, afirma Le Goff, o sistema do Purgatório implicou uma definição concisa dos laços entre os vivos e os mortos, sustentados pela eficácia dos sufrágios³⁰⁶.

Organizar-se-ia, assim, a partir desta ‘institucionalização’ da prece uma economia de bens espirituais que reverteriam em benefícios e recompensas tanto para os vivos, como para os mortos. O serviço litúrgico ministrado pelo pároco e auxiliado de perto pelas irmandades proporcionariam, segundo esta lógica, vantagens aos mortos no Além, já que poderia libertar a alma destes do Purgatório; entretanto, em vida, qualquer um poderia garantir tais vantagens espirituais advindas das preces dos religiosos e confrades, bastando para tal oferecer esmolas e benefícios aos pobres ou à própria associação a que pertencia. Assim, preces, doações e esmolas fechavam um círculo que não apenas interessava a todos, mas que se tornou uma verdadeira obsessão de qualquer indivíduo.

A libertação da alma ficava sujeita a dois processos interdependentes: ter boa conduta pessoal durante a vida e receber as intervenções exteriores dos vivos, através das orações. Com efeito, através das preces ou esmolas realizadas em intenção de parentes ou amigos mortos, os vivos concorriam pela abreviação das penas de quem delas se favoreceriam, estando no Purgatório. Os mortos, por seu lado, uma vez tendo alcançado o

³⁰³ LE GOFF, Jacques. 1995. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa, Editorial Estampa, pp. 18-19.

³⁰⁴ LE GOFF. **O nascimento do Purgatório**. Op. Cit., p.19.

³⁰⁵ ARIÈS, Philippe. 1981. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, Vol. 1, p. 165.

³⁰⁶ LE GOFF. **O nascimento do Purgatório**. Op. Cit., p. 347.

Paraíso, passariam a rezar por aqueles que os teriam arrancado do Purgatório³⁰⁷. Refletir sobre esse sistema de trocas que se estabelece leva-nos inevitavelmente a lembrar da tese de Marcel Mauss a respeito do princípio “*da obrigação de dar e a obrigação de receber*”, que rege a noção de *dádiva* em muitas sociedades, não apenas aquelas mais arcaicas estudadas pelo antropólogo³⁰⁸.

Funcionando como verdadeiras moedas, os sufrágios de um lado e a caridade de outro, podem ser colocados como *factos sociais totais* – para usar um conceito de Mauss – isto é, põem em movimento a totalidade das sociedades e suas instituições. São fenômenos ao mesmo tempo jurídicos, de direito público ou privado, de moralidade, políticos, econômicos e religiosos. Focalizando mais de perto a sociedade ocidental do Antigo Regime, mais precisamente as monarquias européias do século XVIII, vemô-la totalmente dependente da religião enquanto um elemento estruturante da vida material, social e mental, fazendo com que as crenças religiosas ocupassem, conforme já havia assinalado L. Febvre, todo o universo mental dos indivíduos³⁰⁹.

Neste universo em particular – que envolve a morte, os sufrágios e a caridade – os testamentos como instrumentos de transmissão de herança assumem também o papel de “passaportes” para o Além. A prática testamentária, incentivada pela Igreja, que censurava os que morriam sem testamento, tornou-se bastante usual a partir do século XIII, sobretudo quando as ordens mendicantes de franciscanos e dominicanos passaram a instigar seus irmãos a se ocuparem dos moribundos e dos mortos. Segundo Cláudia Rodrigues, estas corporações de mendicantes freqüentemente associavam a redação testamentária à reparação de erros e a restituição de bens mal adquiridos, por este motivo procuravam incitar os vivos a respeitarem as disposições estabelecidas pelos testadores.³¹⁰

Atingindo a todos indistintamente, sejam os que possuísem bens materiais ou não, a prática testamentária nesse período era vista como mais uma forma de garantir a salvação da alma. O testamento deveria revelar as últimas vontades dos fiéis e ser redigido sempre na presença de um padre, o que reforçava ainda mais a posição do clero como mediador das práticas funerárias. O testamento era ainda um documento comprobatório do quanto o fiel havia se preparado com antecedência para a morte, na medida em que o seu teor permitia ao testador instituir legados piedosos e pedir pelos sufrágios.

³⁰⁷ LE GOFF. **O nascimento do Purgatório**. Op. Cit., p. 373.

³⁰⁸ MAUSS, Marcel. 1974. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.” In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária Ltda. e Edusp, Vol. 2, pp. 37-184.

³⁰⁹ FEBVRE, L. 1985. **Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion**. Paris, Gallimard, p. 133. Apud NEVES. “Um mundo ainda encantado...” Op. Cit., p. 115.

³¹⁰ RODRIGUES. **Nas fronteiras do Além**. Op. Cit., pp. 46-47.

Preparar-se para a morte era um exercício que revelava em si mesmo duas faces opostas e complementares: de um lado servia para tranquilizar os fiéis, já que a redação do testamento oferecia a estes a oportunidade de se confessarem e se arrependem; de outro, numa perspectiva ameaçadora e que incitava o medo, a Igreja reforçava a prática contínua de uma higiene de vida espiritual e física, em que a recusa dos prazeres excessivos do corpo permitiria afastar, pouco a pouco, as penas infernais³¹¹, daí a necessidade de buscar os sacramentos. Assim, o mesmo Deus podia ser misericordioso, mas também severo e implacável com seus fiéis.

O século XVIII marcou o Ocidente – conforme propõem alguns historiadores – com uma nova atitude diante da morte. Segundo as pesquisas destes, o Iluminismo, o avanço do pensamento racional, a crescente laicização das relações sociais e a secularização da vida cotidiana teriam como efeito imediato nos conteúdos testamentários a diminuição dos pedidos de missas e menor invocação aos santos³¹². Entretanto, na época aqui analisada mais de perto (fins do século XVIII a meados do XIX), nota-se, por meio dos testamentos, que o trato com os mortos ainda mantinha muita afinidade com algumas práticas do período medieval. Primeiramente porque a Igreja continuava a permitir que certos segmentos da sociedade, notadamente as confrarias de leigos, tomassem parte em todas as etapas dos rituais católicos dedicados ao “bem morrer”; e em segundo lugar, porque na disposição de bens e legados as instituições piás, igrejas, irmandades, devoções e pobres permaneciam como os principais beneficiários, já que eram vistos como expedientes da salvação da alma.

Dos testamentos do século XIX aqui analisados, poucos tiveram o conteúdo estritamente secular. Assim, desta forma, estas organizações mantiveram-se, por séculos, imprescindíveis nas questões que envolviam a morte. Responsável por cuidar da alma e do corpo dos irmãos associados, este exército de intercessores, deveria, em relação aos rituais fúnebres, tratar:

1. Da organização das cerimônias de enterro;
2. Da operacionalização do espaço mortuário;
3. Do cumprimento dos sufrágios.

Estes três itens aparecem com frequência quase absoluta nos testamentos consultados, revelando o quão se tornou fundamental para o cumprimento dos passos que

³¹¹ RODRIGUES. *Nas fronteiras do Além*. Op. Cit., p. 50.

³¹² Entre outros, VOVELLE, Michel. 1978. *Piété baroque et déchristianisation em Provence au XVIIIe siècle.*, Paris, Éditions du Seuil; CHAUNU, Pierre. 1978. *La mort à Paris*. Paris, Fayard; ARIÈS, Philippe. 1977. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, caps. III e IV.

levavam à “boa morte” a intervenção das irmandades religiosas. A partir de uma estratégia que busca classificar e quantificar os conteúdos testamentais, tentarei adiante mostrar como os testamentos deixados por alguns moradores da vila de Porto Alegre, dos meados do século XVIII e inícios do século XIX, são elucidativos sobre a crença na eficácia das confrarias para a aproximação com Deus e a Corte Celeste, por meio da administração dos sacramentos, do acompanhamento do corpo e da realização dos sufrágios.

3.1 Filiação e últimos sacramentos

Em 10 de junho de 1773, o Madeirense Francisco Fernandes, casado com Sebastiana Gomes da Silva, faleceu aos setenta anos de idade. Não fez testamento “*por ser pobre*”. Foi sepultado na Matriz e não se sabe a causa de sua morte. Sabe-se, porém, que foi encomendado e acompanhado pelo Vigário José Inácio dos Santos Pereira e que “*faleceu com todos os sacramentos*.”³¹³

Domingos de Lima Veiga, natural do Porto, viúvo de Dona Gertrudes Paes de Araújo, faleceu em 18 de janeiro de 1804, aos oitenta e seis anos de idade. Deixou em seu testamento o desejo expresso de ter seu corpo levado “*à sepultura pelas irmandades do Santíssimo Sacramento e São Miguel e Almas*”, às quais pertencia como irmão. Pediu ainda que no dia do seu falecimento fossem ditas por sua alma “*cinco missas de corpo presente pelos sacerdotes que se acham na dita Freguesia, aos quais se lhe dará a esmola costumada*”³¹⁴. Em seu leito de morte recebeu todos os sacramentos.

Martiniana Maria da Conceição, parda forra, natural da vila do Rio Grande, faleceu com trinta e dois anos a 12 de setembro de 1813 de “*moléstia no peito*”³¹⁵. Não fez testamento por pobre e foi encomendada pelo Vigário José Inácio dos Santos Pereira, que lhe administrou todos os sacramentos.

Maria Antônia de Jesus pertencia à irmandade das Almas e à do Santíssimo Sacramento. Era natural da vila de Rio Grande e faleceu a 29 de março de 1831, em decorrência de “*um ataque apoplético*”³¹⁶. Recebeu do Reverendo Coadjutor Orestes Rodrigues de Araújo o sacramento da extrema-unção e foi sepultada no cemitério da igreja

³¹³ 10-6-1773. Livro 1º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. AHCPA.

³¹⁴ 18-1-1804. Testamentos do Livro 1º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. AHCPA.

³¹⁵ 12-9-1813. Livro 3º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. AHCPA.

³¹⁶ 29-3-1831. Livro 4º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. AHCPA.

Matriz. Entre outras determinações, declarou em testamento missas pela alma de seus falecidos pais, esmola aos presos da Cadeia e aos pobres que comparecessem ao seu enterro³¹⁷.

Em comum entre os personagens escolhidos acima para abrir esta seção não são, por certo, as datas de seus óbitos, nem tampouco as suas condições sociais ou étnicas, e menos as causas de suas mortes. O que lhes nivela como iguais e que os põem em relação de paridade é o fato de, no momento derradeiro de suas vidas, terem tido a oportunidade de receber aquilo que de mais valioso existia para o fiel católico das centúrias em foco: os sinais divinos que levam ao encontro com o Criador.

A liturgia católica dividiu em sete os sacramentos necessários para que o fiel fortaleça a sua crença em Cristo e entre em contato com Ele. Os sacramentos são sinais e simbolizam um juramento sagrado que o cristão estabelece com o Senhor. Do ponto de vista da Igreja Católica, a totalidade da vida humana assenta-se em sete situações fundamentais e para cada uma delas existe um rito apropriado que alimenta, reforça e exprime a fé. O batismo, a confirmação, a eucaristia, a penitência, a unção dos enfermos (ou extrema-unção), a ordem e o matrimônio são os elementos constitutivos dos ritos que compõem a liturgia católica, no que diz respeito a “*momentos-chave, que são uma espécie de nó existencial, no qual se densificam as linhas decisivas do seu sentido transcendente*”³¹⁸. Ao mesmo tempo em que tem por finalidade prestar culto a Deus, a administração dos sacramentos tem igualmente um papel de ensino para a vida cristã.

No Brasil, desde os tempos coloniais, havia, por parte da Igreja, uma preocupação de imprimir à população as “obrigações” para com a religião. Segundo Eduardo Hoornaert, o primeiro livro das *Constituições do Arcebispado da Bahia* é inteiramente dedicado aos problemas da sacramentalização. Nas contas do autor, são dez títulos dedicados ao batismo, dois à confirmação, nove à eucaristia, treze à penitência, dois à extrema-unção, doze à ordem sacerdotal e doze ao matrimônio³¹⁹.

Entre as situações fundamentais da vida, a preparação para a morte parece ter sido a que mais envolvia a coletividade dos fiéis. Por ocasião da iminência da morte, em situação de doença grave ou incurável, em que se aproximava o momento de despedida, os amigos, parentes e confrades apresentavam-se para um último encontro com o doente e, muitas vezes, traziam, a pedido deste, o pároco para que administrasse os últimos

³¹⁷ 23-9-1823. Testamentos Livro 3. AHCPA.

³¹⁸ ZILLES, Urbano. 2001. *Os sacramentos da Igreja Católica*. Porto Alegre, EDIPUCRS, p. 26.

³¹⁹ HOORNAERT. *História da Igreja no Brasil*. Op. Cit., p. 301.

sacramentos – aqueles que, para o cristão, os fazia entrar em contato com Deus, antes da partida: a penitência, a eucaristia e a extrema-unção.

Enquanto a penitência consistia no arrependimento dos pecados, ocasião em que, após profunda reflexão, o moribundo confessava e pedia perdão pelas faltas cometidas em vida, a extrema-unção era o momento final do rito mortuário quando era aplicado o óleo da Salvação, de maneira a eliminar todos os sinais da presença “maligna”³²⁰. Por esta razão, os santos óleos eram ungidos sobre os cinco órgãos do sentido: olhos, ouvidos, nariz, boca e mãos. Como intermediário entre estes dois sacramentos, encontrava-se o sacramento da eucaristia, hora em que o doente entrava em comunhão com o corpo de Cristo ressuscitado, como forma de garantir também a sua própria ressurreição no reino dos Céus. Dentre estes três, a eucaristia era aquele que exigia o envolvimento mais pragmático das confrarias religiosas, sobretudo da irmandade do Santíssimo Sacramento.

Então, se tentássemos estabelecer uma ordenação seqüencial na administração dos três sacramentos dedicados aos mortos, a fim de prepará-los para a eternidade, teríamos primeiro a penitência, seguido da eucaristia e, por fim, a extrema-unção. No entanto, vale lembrar que, na liturgia em foco, a própria celebração eucarística tem caráter de perdão, de reconciliação daquele que antes se encontrava em pecado grave com Deus; a eucaristia, afirma Urbano Zilles, completa a incorporação com Cristo realizada no batismo. Em assembléia, o Corpo de Cristo é dado e seu sangue derramado para a remissão dos pecados de todos³²¹. Desta forma, a penitência, a eucaristia e a extrema-unção se interpenetram e convergem no sentido de oferecer conforto espiritual a quem agoniza, dando-lhe confiança, consolo e força até o momento da partida.

Mas era sobre o sacramento da eucaristia que havia grande empenho pedagógico por parte das autoridades eclesíásticas para que fosse conhecido e seguido pelo maior número de fiéis, em todas as paróquias espalhadas pelo território da América portuguesa. Para a Igreja,

³²⁰ RODRIGUES, Cláudia. 1995. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos. Tradições e transformações fúnebres na Corte**. Niterói, UFF, Dissertação de Mestrado, p. 164. Esta dissertação já se encontra publicada em forma de livro: RODRIGUES, Cláudia. 1997. **Lugares dos Mortos na Cidade dos Vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro/Divisão de Editoração (Coleção Biblioteca Carioca, vol. 43). As referências aqui citadas correspondem, entretanto, à dissertação da autora.

³²¹ ZILLES. **Os sacramentos da Igreja Católica**. Op. Cit., p. 347.

“É o Santíssimo e Augustíssimo Sacramento da Eucaristia na ordem o terceiro dos Sacramentos, mas nas excelências o primeiro e na perfeição o último. Nas excelências o primeiro, porque entre todos é o mais excelente, Divino e soberano, pois não só contem a graça, como os mais Sacramentos, mas encerra em si real e verdadeiramente o Autor da mesma graça e instituidor de todos os Sacramentos. É também na perfeição o último, porque a perfeição de todos os mais se ordena, como disposição para este, que é o complemento da perfeição de todos os Sacramentos.³²²”

De forma particular, durante os ritos mortuários, diferentemente dos sacramentos da penitência e da extrema-unção – que dizem respeito o primeiro a uma situação individual, solitária e intimista de reflexão do moribundo e o segundo somente aos poderes santificados do pároco – a eucaristia correspondia à forma mais cabal de participação coletiva dos fiéis. Durante as missas partilhavam do banquete Eucarístico, comungando juntos o Corpo de Cristo; já, sob a forma de viático, ao ser acompanhada pelas ruas por um grande número de pessoas, a hóstia consagrada podia ser admirada e reconhecida por todos aqueles que, em assembléia, já haviam participado alguma vez da comunhão sacramental. Em meio a tanta simbologia dos ritos de morte, as santas partículas parecem ser o que havia de mais concreto, palpável e corpóreo neste ritual.

Esta característica pode ser uma explicação plausível para a proporção do sucesso alcançado pela procissão do viático, nas ocasiões em que, sob a escolta dos irmãos do Santíssimo Sacramento, o padre era conduzido até a casa do enfermo para administrar-lhe os três últimos sacramentos. O cortejo do viático era a única ocasião em que o Corpo de Cristo podia ser administrado fora do templo àqueles que se encontrassem “em perigo de morte”, conforme previsto nas *Constituições*. Para tal, eram necessárias algumas providências:

“e quando houver de levar o Santíssimo Sacramento da Eucaristia, mandará [o pároco] fazer o sinal com o sino maior da igreja e tanger a campainha pelas ruas;[...]e mandará que a casa do enfermo esteja limpa e preparada, e que haja uma mesa segura com toalhas lavadas e duas velas acesas, capaz de pôr sobre ela a âmbula do Santíssimo Sacramento em cima dos corporais, que levará um Clérigo, na forma costumada. E encomendamos a todos os nossos súditos que, ouvindo o sinal, acudam logo e acompanhem o Senhor”³²³.

A Igreja exigia que os párocos admoestassem os fregueses de suas paróquias que, estando em enfermidade grave, recebessem a eucaristia com antecedência a fim de

³²² VIDE. *Constituições Primeiras...* Op. Cit., Livro 1º, tit. 23, § 83, p.35.

³²³ VIDE. *Constituições Primeiras...* Op. Cit., Livro 1º, tit. 29, § 102, p. 47.

evitar imprevistos, tais como falecimento antes de recebê-lo ou a necessidade de ir o pároco com urgência à casa do doente em horário impróprio para comungar. Realizada quase sempre durante o dia e proibida de ser feita à noite pelas leis canônicas, salvo em caso de doença muito grave³²⁴, a citada procissão aparece em crônicas, romances, descrição de viajantes e em texto de memorialistas do século XIX. O seu transcurso, a participação do povo às ruas, a preparação dos irmãos do Santíssimo com suas opas e pália marcaram sobremaneira o cenário urbano não somente do Brasil colonial, como também o do Oitocentos. A cerimônia pública e de rua, aos olhos de todos, em que consistia o cortejo do viático devia ser impressionante pelo apelo visual a que se propunha.

Jean B. Debret, com seu olhar aguçado sobre os costumes da Corte no Rio de Janeiro, retratou pelo menos três das modalidades de cortejos do viático. O mais simples podia se constituir de apenas um irmão portando uma sineta, seguido de mais quatro, carregando o pália quadrado, debaixo do qual ia o padre, precedido por alguns soldados com as cabeças descobertas e armas viradas em sinal de luto; em um cortejo mais aparatado, o pália era sustentado por seis varas, acompanhado nas laterais por uma banda de músicos e, na retaguarda, uma tropa militar, com seus tambores e trombeta. Em relação ao primeiro, o pália era mais sofisticado e maior, constituído de veludo carmesim e franjas de ouro³²⁵. Entre esses dois, havia o cortejo intermediário, um pouco mais nobre que o primeiro e nem tão sofisticado como o terceiro, por não ter em seu cortejo músicos e tropa militar³²⁶.

Melo Morais Filho, cronista que viveu em época mais recente que a de Jean B. Debret, faz descrição semelhante sobre o cortejo do *Nosso Pai*, como também era conhecido o viático, que acompanhou na juventude. Rica pelos detalhes, sua crônica é capaz de reconstituir, como uma imagem pictórica, o comportamento das pessoas que se envolviam diretamente com a procissão, como os irmãos do Santíssimo vestidos com suas opas vermelhas, ou apenas daqueles transeuntes que assistiam, seduzidos e encantados, à passagem da procissão:

³²⁴ Na liturgia católica, a comunhão só pode ser administrada ao fiel que estiver em jejum, sendo, portanto, a manhã (as primeiras horas preferencialmente) e a tarde os melhores momentos para se comungar. Nunca à noite. Assim diz a Lei: “*devem também os que chegam a comungar ir em jejum natural, sem terem tomado coisa alguma de sustento, ou bebida por mínima que seja, desde a meia-noite, antes do dia em que hão de comungar; salvo quando por doença não puderem guardar este jejum e houverem que receber este Sacramento por viático*”. Cf. VIDE. **Constituições Primeiras...** Op. Cit., Livro 1º, tit. 23, § 85, p. 37.

³²⁵ Os irmãos do Santíssimo de Porto Alegre possuíam um pália de tafetá, tecido mais sofisticado que o de veludo. Conforme consta em seus livros de Receita e Despesa para o ano de 1804. **Livro de Receitas e Despesas da irmandade do Santíssimo Sacramento e Madre de Deus de Porto Alegre. (1803-1822)** Op. Cit., [Receita 1804-1085, fls. 7, 8, 9 e 10]. AHCPA.

³²⁶ DEBRET. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil.** Op. cit. v. 3, p. 166.

“E as *badaladas da agonia* caíam da torre pedindo orações pelo moribundo... e a alva toalha cobrindo uma banquetta, um grande cálice de prata cheio d’água, quatro castiçais com velas de cera alumando a imagem de Cristo dominavam no recinto do leito mortuário, que naquele instante se afigurava, pelo sombrio caráter, a um pedaço de ogiva. [...]

À porta da Matriz, de altares acesos, o andador vibrava a campainha que anunciava a saída do Santíssimo, descia, andava de lá para cá, badalando uma vez, muitas vezes.

Na sacristia, o vigário ou o coadjutor, de costas para os gavetões dos paramentos, com os cotovelos apoiados à beirada dessa espécie de cômoda de entalhe, observava paciente os acompanhadores do Viático que chegavam, que escancaravam o armário fronteiro, escolhendo opas, que guardavam chapéus e bengalas, tomando tochas. [...]

À casa do enfermo, os vizinhos e amigos acudiam trajados de preto, consternados visivelmente. [...]

Na igreja, ordenando o préstito, o sineiro subia à torre, e curto repique palhetava os ares de tinidos metálicos: - Nosso-Pai saía.

E a campa soava...

Ao ouvi-la, as mães acordavam os filhinhos tomando-os ao ombro, por trás das rótulas e às janelas os castiçais com velas apareciam súbitos, as mucamas prendiam aos batentes e às sacadas colchas de seda da Índia; aos cantos das grades de pau ou de ferro as serpentinas e as mangas de vidro cintilavam profusas.

Os passantes, descobrindo-se, ajoelhavam-se, batiam nos peitos. Um coro verdadeiramente harmônico e religioso enchia o espaço e avizinava-se volumoso. [...]

E Nosso-Pai, que vinha à distância, chegava-se mais perto, o badalar da campa era mais forte e as luminárias que se alongavam escondiam a cauda na treva, ao passo que se avivavam adiantando-se. [...]

Os acompanhadores, de opas encarnadas, marchavam lentos; das tochas acesas sacudiam abundantes gotas de cera fundida, e abriam, cantando, a boca que recebia de chapa o clarão das luzernas, ao mesmo tempo que lhes afulvava (sic) a barba e o semblante. [...]

A procissão, precedida do tocador de campainha, atravessava a cidade, majestosa e completa. [...]

Chegando ao seu destino, a multidão curiosa e movente aguardava, postada ao acaso, o Santíssimo; as janelas estavam atopetadas de gente, as luzes brilhavam e a casa do doente conhecia-se de pronto. [...]

O grande mistério ia consumir-se; um só homem, erguendo a hóstia, dominava a multidão ajoelhada, desde o leito do agonizante até os últimos degraus da casa. [...]

À exceção das luminárias e do *Bendito* cantado, quando o Sacramento saía de dia as pompas eram as mesmas.³²⁷”

Todos os elementos necessários e exigidos nas leis canônicas das *Constituições* estão aí retratados por Moraes Filho, desde os toques de sinos e sinetas, passando pelas vestimentas dos confrades, os preparativos na casa do doente, até chegar ao sentimento da população ao expressar admiração e respeito pelo Santíssimo.

³²⁷ MORAES FILHO. *Festas e tradições populares do Brasil*. Op. Cit., pp. 214-217.

Os porto-alegrenses tiveram experiências semelhantes aos católicos que viviam no Rio de Janeiro. No início do século XIX, no ano de 1805, a irmandade do Santíssimo Sacramento e Madre de Deus de Porto Alegre lista, entre seus pertences, no seu Livro de Inventário, três tipos de pálios diferentes, o que permite supor que o viático era levado tanto ao enfermo mais pobre, como ao mais nobre. A irmandade possuía: “1 *pálio de damasco branco com 6 varas douradas; 1 dito de dito carmesim com 4 varas e 1 dito de tafetá roxo sem guarnição de galão*³²⁸”. O primeiro, de tecido luxuoso, maior e possuindo seis varas, certamente era utilizado em procissões do viático com mais pompa, onde desfilavam maior número de irmãos e havia o acompanhamento de músicos e tropa militar, enquanto o terceiro, sem franjas douradas era destinado aos cortejos mais simples, em que não era necessária a presença de muitos confrades do Santíssimo. O segundo, vermelho e com quatro varas, era, certamente, para aqueles préstitos intermediários, com certo aparato, mas nem sempre acompanhados por música e homens da guarda.

Além dos pálios, confeccionados de diferentes materiais, os irmãos do Santíssimo de Porto Alegre enumeraram, ainda, outros objetos sacros utilizados na procissão em foco, como “6 *lanternas de folhas encarnadas; 1 cruz de prata com 3 marcos, 5 onças e 7% oitavas; 1 vara de prata de 7 canudos com 2 marcos, 4 onças e 2% oitavas; 1 âmbula com sua capa com 1 marco, 5 onças e 3% oitavas de prata; 1 âmbula de prata dourada com sua capa rica; 1 vaso e colher de prata de dar água aos enfermos, com 3 onças, 5 oitavas, com sua bolsa de veludo e carmesim; 3 toalhas com rendas para quando sai o Santíssimo*”, além das opas vermelhas e a sineta de chamar o povo³²⁹.

A cruz de prata é provavelmente a mesma a que se refere um dos mais citados cronistas da capital rio-grandense dos anos de 1820-1830, Antônio Álvares Pereira Coruja, que em suas **Antigualhas**, conta-nos sobre um ilhéu chamado Antônio Ávila, professor cuja alcunha era *Amansa-burro*, que não poucas vezes tocava o sino da Matriz para ir o viático a algum enfermo. Ordenava que seus discípulos o acompanhassem, cantando o *Bendito* de cruz alçada, formando alas diante da irmandade do Santíssimo³³⁰.

Outro igualmente importante cronista gaúcho, Achylles Porto Alegre, escreveu sobre uma cerimônia do *Nosso-Pai*, que presenciou em 1865, por ocasião do surto de cólera que assolou a cidade. A epidemia transfigurou, segundo o escritor, a paisagem da vila,

³²⁸ **Inventário Irmandades – Inventário da irmandade do Santíssimo Sacramento de Porto Alegre (1805-1812)**. AHCPA.

³²⁹ **Inventário Irmandades**. Idem. Op. Cit. AHCPA.

³³⁰ CORUJA. **Antigualhas**. Op. Cit., p. 18.

imprimindo a esta um ar lúgubre e triste, bem diferente daquele ambiente “festivo” retratado por Moraes Filho. Achylles Porto Alegre conta-nos que:

“Porque naquele áureo tempo, ninguém se atrevia a partir da terra sem, antes de fechar os olhos, receber à frente o santo óleo, que o recomendava ao bom Deus.

Por isso, raro era o dia em que não se via, anunciado e guiado pelo badalar da sineta, o “Nosso-Pai” cruzando as ruas, a caminho da casa de um agonizante, a quem ia levar a água benta e a extrema-unção que o absolviam dos pecados da vida e lhe davam entrada no céu.

E isto a qualquer hora do dia ou da noite, com bom ou mau tempo, com chuva ou seca, caísse geada do alto ou uma suave e veludosa temperatura vestisse o espaço.

Bastasse que a sombra da morte pairasse sobre um lar, cobrindo-o com densas nuvens de lágrimas, para que o sacerdote lá aparecesse com a palavra de Deus e o bálsamo da nossa santa Religião.

Quanta consolação essa cerimônia, na sua tocante simplicidade, levava à cabeceira do agonizante. [...] Nessas ocasiões, não raro, os populares se juntavam ao cortejo religioso.³³¹”

Assim, em três momentos diferentes – entre os anos de 1804 e 1805, segundo o inventário da Santíssimo, os anos de 1820-1830, pela crônica de Antônio Coruja, e na década de 1865, nas palavras de Achylles Porto Alegre – temos fontes históricas que informam sobre o cumprimento dos confrades da irmandade do Santíssimo Sacramento porto-alegrense para com esta obrigação, considerada fundamental na jurisdição católica. Pode-se creditar aos irmãos a organização de todo o aparato para a realização do cortejo do viático, desde o toque de sinos, da sineta pelas ruas, montagem dos pálios, chamamento de fiéis, etc. Para tal era dever da dita irmandade manter sempre, de plantão, um irmão na sacristia, a quem era delegada a função de tomar as primeiras providências.

Outras fontes, como os testamentos (coletados em número de 257) e os registros de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre (em número de 4.700 assentos)³³², apontam que um número expressivo dos fregueses recorreu aos últimos sacramentos na hora da morte, revelando que, naqueles momentos que diziam respeito aos nós existências da vida, como a morte, as ovelhas da dita freguesia procuraram conforto e conciliação com Deus. Significa ainda, conforme se pode perceber na tabela que segue, que a imensa maioria da população, com idade acima dos 12 anos (60,43%), obteve a salvação através da figura do padre.

³³¹ PORTO ALEGRE. **História popular de Porto Alegre**. Op. Cit., p. 106.

³³² Foram coletados ao todo 257 testamentos (sendo 66 para o século XVIII e 191 para o XIX) e 4.700 assentos de óbitos (destes, 1.615 são do século XVIII e 3.085 do XIX) com a intenção de estabelecer inúmeras conexões entre as últimas vontades do testador e a sua morte.

Foram 2.150 indivíduos, entre os anos de 1772 e 1823, que receberam os sinais divinos na hora da partida. Os 692 registros em que aparecem as inscrições “sem sacramento” ou a falta do registro (que aqui inscrevi como “não consta”) tiveram quase todos morte repentina e, provavelmente, não houve tempo suficiente para a chegada do viático em suas casas. Entre as causas do falecimento dos que não receberam, ou cujos registros não constam os sacramentos, temos: “*morte repentina, parto, afogamento, moléstia incógnita, tiro, facada, queimadura, queda, vômitos, hidropisia, estupor.*”³³³

Sacramentos	Total	%
Batismo	2	0,04
Extrema-unção	125	2,66
Não consta	261	5,55
Não precisavam receber (inocentes) ³³⁴	1860	39,57
Penitência	126	2,68
Penitência e eucaristia	64	1,36
Penitência e extrema-unção	297	6,32
Sem sacramentos	427	9,09
Todos	1538	32,72
Total	4700	

A análise do padrão de recurso aos sacramentos pelos porto-alegrenses no período em foco indica que 45,78 % da população a eles recorreu e que 32,72% desta recebeu todos os sacramentos recomendados pela Igreja, enquanto 125 pessoas (2,66%) receberam somente a extrema-unção, revelando que o pároco e seus assistentes chegaram à residência do enfermo quando este já se encontrava à beira da morte, sem tempo para administrar os demais sacramentos. O sacramento da penitência – momento de reflexão do doente, quando ele confessava e pedia perdão pelos pecados cometidos em vida – exigia tempo, por esta razão a alta hierarquia da Igreja Católica recomendava aos párocos que visitassem muitas vezes e com antecedência os fregueses enfermos, a fim de submetê-los à

³³³ Os livros de assento de óbitos da Matriz de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre estão assim compostos: **Livro 1** em comum para livres (1772-1795) e para escravos (1772-1801). Para óbitos somente de livres têm-se: **Livro 2** (1795 a 1812); **Livro 3** (1812 a 1821); **Livro 4** (1821 a 1831) e **Livro 5** (1831 a 1836). Para os óbitos somente de escravos têm-se: **Livro 2** (1801 a 1819) e **Livro 3** (1819 a 1834). AHCPA.

³³⁴ Se descontasse desta tabela esses 1.860 inocentes que “não precisavam receber” os sacramentos, então teríamos que o número efetivo daqueles que morreram com “todos” os sacramentos ultrapassaria os 50% dos casos. O que vem a corroborar com as minhas hipóteses sobre a obediência aos preceitos católicos entre os porto-alegrenses.

confissão enquanto gozassem de juízo e plena consciência de seus atos. Este foi administrado para 2.025 fregueses (43,08% da população, se somarmos também àqueles que receberam, com a antecedência recomendada, todos os sacramentos). Arrisco aqui conjecturar com certa segurança que 32,72% da população porto-alegrense preparou-se para a morte, confessando-se com antecedência, cumprindo à risca, desta maneira, as advertências eclesiásticas.

A eucaristia prescindia da mesma recomendação. *As Constituições* advertiam os párocos para que procurassem saber se na sua paróquia havia alguns enfermos, “*em perigo de morte [...] e assim admoestem aos enfermos, ainda que não estejam gravemente, a que tomem a Sagrada Eucaristia*”, para assim, desta forma, “*não suceda que, por sua culpa, morram seus fregueses sem receber este espiritual mantimento das almas*”³³⁵. A hóstia consagrada não poderia, entretanto, ser dada aos enfermos que tivessem vômito ou “sangue pela boca”, o que restringia ainda mais o número de enfermos que receberam as divinas partículas.

Assim sendo, esta pôde ser administrada a 1.602 fiéis (34,04% da população, se somarmos aqueles que receberam este sacramento com os que receberam todos). A eucaristia não podia ainda ser administrada aos meninos com menos de quatorze anos e às meninas antes dos doze, os chamados inocentes, já que estes não possuíam ainda capacidade de discernimento de seus atos³³⁶. Os inocentes não precisavam, aliás, receber tão pouco os sacramentos da extrema-unção e da penitência e representavam 39,57% do total de falecimento.

Conforme o quadro, portanto, temos um baixo índice de recurso ao batismo na hora da morte, um alto índice de busca pela penitência e um número representativo de fregueses que, com antecedência, receberam todos os sacramentos recomendados pela Igreja. Estes valores podem ser bons indicadores de certa consistência na devoção católica por parte dos porto-alegrenses, ou pelo menos, podem expressar que havia submissão e obediência aos princípios fundamentais do catolicismo. Sendo os sacramentos, em última instância, os sinais sagrados que do ponto de vista do fiel o levam a entrar em contato direto com Deus, constituem-se, desta forma, em instrumento mais apropriado de análise sobre as maneiras pelas quais aquele buscava intermediários para chegar a Este.

Na intermediação do crente com Deus e com o pároco os irmãos de confraria se interpunham. Se na hora da morte, operacionalizavam e acompanhavam o viático, sobretudo os do Santíssimo Sacramento; no cotidiano, voltavam-se para a organização e participação efetiva das missas, comungando, confessando e se dedicando com fervor aos

³³⁵ VIDE. *Constituições Primeiras...* Op. Cit., Livro 1º, tit. 29, § 102, p. 46.

³³⁶ VIDE. *Constituições Primeiras...* Op. Cit., Livro 1º, tit. 24, § 86, p. 37.

sufrágios pelas almas do Purgatório. Dedicavam-se a dirigir o “*Culto Divino nas formas das Leis da Santa Igreja Romana*”³³⁷. Cumpriam a obrigação de, no início das missas, conduzir o Reverendo Pregador da sacristia ao púlpito e, ao fim das mesmas, conduzi-lo de volta à sacristia. Nos sábados, domingos e dias santos compareciam “*à igreja para disporem o necessário e assistir a Celebração do Santo Sacrifício da Missa*”³³⁸. Prestavam culto aos santos padroeiros, dedicando-lhes devoção, festas, homenagens e procissões. Adoravam o Santíssimo Exposto³³⁹. Conduziam o corpo dos irmãos falecidos pelas ruas da cidade, em seus esquifes até a sepultura³⁴⁰.

Acrescente-se, ainda, que dentro da liberdade que desfrutavam para tomar suas iniciativas, mesmo que demarcadas pelos limites impostos pela legislação do Padroado Real³⁴¹, estas organizações fraternais podiam contratar, pela forma que melhor lhes conviesse, um padre capelão, para incumbir-se dos ofícios divinos em suas capelas. O reverendo capelão deveria celebrar missa pelos irmãos e benfeitores vivos e falecidos; acompanhar, com a irmandade, o féretro destes; ajudar “*no ofício universal anual*”³⁴²; dedicar-se à novena; assistir as festas dos santos padroeiros da irmandade contratante; “*zelar tudo o que for do Culto Divino*”; “*passar certidões averbadas das missas encomendadas pelos fiéis extraídas do livro competente, à vista das assinaturas dos Reverendos Sacerdotes*”³⁴³.

Estas associações, pelas atividades a que se voltavam, eram, portanto, verdadeiras auxiliares da Igreja Católica nos ensinamentos dos preceitos da religião. Unir-se ou filiar-se a uma delas representava de um lado garantir benefícios espirituais e materiais na hora da morte, mas também, ao mesmo tempo, sentir-se parte de um seletivo grupo de homens e mulheres que sabiam portar-se de maneira adequada nas cerimônias religiosas, que conheciam os fundamentos da Santa Religião e, ainda, possuíam a incumbência pedagógica de servirem de exemplo ao restante da população.

³³⁷ **1828. Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito de Porto Alegre.** Capítulo 3º, parágrafo 9º. – “Deveres da Mesa”. Op. Cit.

³³⁸ **1828. Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito de Porto Alegre.** Capítulo 11º, parágrafos 119º. e 120º. – “Dos irmãos Regentes e irmãos de Capela”. Op. Cit.

³³⁹ **1755. Compromisso da confraria do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora da Conceição de Viamão.** Capítulo I, folha 4 – “Das obrigações da confraria”. **1775. Compromisso da irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas de Porto Alegre.** Capítulo XV, parágrafo 5º. – “Das obrigações da Mesa em geral”. Op. Cit.

³⁴⁰ **1775. Compromisso da irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas de Porto Alegre.** Capítulo XVI, parágrafo 4º. – “Das obrigações da irmandade.” Op. Cit.

³⁴¹ A este respeito ver capítulo 1.

³⁴² **1775. Compromisso da irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas de Porto Alegre.** Capítulo XVI, parágrafo 8º. – “Das obrigações da irmandade.” Op. Cit.

³⁴³ **1828. Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito de Porto Alegre.** Capítulo 13º, parágrafos 133º. e 134º. – “Do Reverendo Capelão”. Op. Cit.

Sem sombra de dúvida, o enfoque sugerido até aqui impõe uma abordagem um tanto espinhosa para o historiador, pela fragilidade de sua proposição. Não há instrumento realmente eficaz que permita lidar de maneira segura com a noção de crença ou fé de uma determinada população, sobretudo aquela situada há centenas de anos. Assim sendo, pode-se apenas presumir a respeito do comportamento dos personagens em evidência, com base naquilo que os documentos permitem identificar. São os vestígios desta crença que me empenhei em buscar – dentre tantos caminhos possíveis e disponíveis – nos testamentos daqueles que declararam, em vida, o pertencimento a uma ou mais irmandades.

Os sacramentos a que recorreram podem, sob o prisma aqui proposto, servir, de certa forma, como termômetro de comprometimento religioso, e de outra, perseguindo a perspectiva apresentada já no início deste capítulo, como prova cabal de que as confrarias sobressaíram-se, acima de tudo, como instituições importantes na intercessão pelos mortos. Para além de uma simples formalidade que deveria, por lei, constar nos textos dos Compromissos das associações, havia na vida prática e cotidiana um empenho efetivo destes leigos com a fé católica na cidade de Porto Alegre.

Assim os testadores que declararam pertença às suas irmandades, mas igualmente aqueles que não explicitaram pertencer a alguma e somente pediram o seu acompanhamento quando falecessem, receberam, na grande maioria, os últimos sacramentos. É provável, portanto, que no período em foco houvesse uma forte conexão entre a obediência aos preceitos católicos e a submissão, mesmo que indireta, a uma irmandade religiosa. Com este pressuposto e cruzando os conteúdos testamentais com os registros de óbitos de 66 testadores pertencentes ao século XVIII³⁴⁴ obtive os seguintes dados a respeito dos sacramentos que receberam no leito de morte:

Sacramentos	Almas	Conceição	Ordem Terceira de São Francisco	Outras	Rosário	Santíssimo
Sem sacramentos			1			
Todos	12	1	9	9	4	5

³⁴⁴ Os livros de Testamentos da Matriz de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre estão assim compostos: **Livro 1** (1795 a 1815); **Livro 2** (1815 a 1817); **Livro 3** (1818 a 1824); **Livro 4** (1824 a 1839); **Livro 5** (1829 a 1830). Há, ainda, anexo ao Livro 1 dos Registros de óbitos, os testamentos escritos entre 1772-1795.

³⁴⁵ Esta tabela refere-se ao número de pertenças e não ao número de testadores. Portanto para uma só pessoa é possível haver a referência a mais de um registro, já que um só indivíduo pode ter declarado pertença a duas ou mais irmandades. Para o século XVIII dos 66 testamentos coletados, 26 declararam pertença, mas destes, 9 estavam filiados a mais de uma confraria, enquanto 17 testadores pertenciam a apenas uma irmandade. Isto explica o fato de que, somadas as duas tabelas, têm-se o total de 76 registros.

Tabela 3C - Recurso aos sacramentos dos testadores sem pertença, com óbito conhecido - século XVIII (1772-1800)	
Sacramentos	Totais
Penitência e extrema-unção	2
Todos	33

Sobre as tabelas acima é necessário primeiramente alguns esclarecimentos, antes da sua análise interpretativa. Nem todos os 66 testadores do século XVIII declararam a que irmandades pertenciam, seja por não pertencer a nenhuma, ou simplesmente por omitirem o fato. Geralmente eram mais cuidadosos em detalhar as confrarias que desejavam para o acompanhamento do corpo do que em enumerar a filiação confrarial. Portanto, em relação à “pertença”, aparece um primeiro recorte que afunila o perfil dos indivíduos aqui analisados. Outrossim, daqueles testadores que declaram o pertencimento, nem sempre foi possível encontrar o registro de óbito de todos eles para confirmar os sacramentos recebidos. Assim, considerando mais este segundo recorte, chega-se ao número de 41 testadores que, no século XVIII, declararam a “pertença” e tiveram seu assento de óbito coletado.

Assim observando as tabelas conclui-se que dentre estes indivíduos, apenas um deles faleceu sem sacramentos³⁴⁶ enquanto uma grande maioria (tanto dos que declararam pertença como dos que não declararam) recorreram aos sacramentos recomendados, revelando, de um lado, que havia um terreno fértil para a fé católica e, de outro, a existência da interferência das confrarias na liturgia dos mortos. Daqueles que declaram pertencer à irmandade das Almas, todos, sem exceção, receberam todos os sinais divinos e o mesmo se sucedeu com os irmãos do Rosário, do Santíssimo e com aquele irmão da Conceição. Dos que compartilhavam a Ordem Terceira de São Francisco, apenas João Ribeiro Cabral morreu sem sacramentos.

Entre os que receberam todos os sacramentos e que pertenciam a mais de uma irmandade, aparece Antônio José Machado, que fazia parte tanto da Ordem Terceira de São Francisco, como das irmandades do Santíssimo, da Rosário e das Almas³⁴⁷. Dos testadores coletados para o século XVIII Antônio José Machado é o nome que mais apresenta filiações. Seu testamento, conforme se verá no capítulo quarto, revela um indivíduo com preocupações e comportamentos em sintonia com as crenças e imaginários do Antigo Regime, em que a religiosidade regulava e sustentava a vida cotidiana.

³⁴⁶ É João Ribeiro Cabral. Sobre ele voltarei a tratar no capítulo seguinte, acerca de seu local de sepultura, à porta da Matriz. Seu registro de óbito não traz a causa de sua morte.

³⁴⁷ 4-10-1793 – Testamentos do Livro 1 de Óbitos. Op. Cit. AHCPA.

Já entre os 35 testadores que não pertenciam a nenhuma irmandade, todos receberam os sacramentos antes de morrer e apenas dois deles, aparentemente, receberam o viático em suas casas talvez com a antecedência insuficiente. Fato que não se sucedeu com aqueles que eram parte integrante de uma confraria. Entre os que não eram integrantes apenas estes 2 não receberam a eucaristia, por terem, provavelmente, como causa da morte moléstias ligadas à boca ou por encontrarem-se à beira da morte, quando da chegada do padre e seus auxiliares.

Um deles, João Pereira Soares, escreveu seu testamento em 21 de agosto de 1776, estando, conforme suas próprias palavras, “*doente de cama*”³⁴⁸. Seu falecimento próximo, no dia 27 do mesmo mês, pode ser indício de como todo o processo se deu às pressas. Era soldado, mas no Rio Grande de São Pedro declarou possuir “*negócios*” e no Rio de Janeiro era dono de parte de “*um armazém de molhados*”. Natural de Aveiro, foi sepultado dentro da Matriz, em cova de fábrica.

O outro testador, que não havia se filiado a nenhuma irmandade, era o padre Antônio Soares Gil. Seu testamento foi escrito em 27 de abril de 1788 por “*estar doente*” e sua morte ocorreu a 2 de maio do mesmo ano. Natural de Portugal, da “*Freguesia de São Salvador do Parado e Barbudo*”, foi sepultado em cova de fábrica³⁴⁹. Em ambos os testadores, as datas do testamento e da morte, muito próximas, revelam um estado avançado de alguma doença e podem explicar o fato de não terem recebido a hóstia ao morrer.

Ao empregar o mesmo olhar para o século XIX tem-se que o padrão se repetiu. A grande maioria daqueles que pertenciam a uma ou mais irmandades já haviam recebido todos os sacramentos em vida, com provável antecedência do dia do óbito. Ao examinar os dois quadros que retratam os sacramentos administrados aos 191 testamentos analisados tem-se:

³⁴⁸ **21-8-1776 – Testamentos do Livro 1 de Óbitos.** Op. Cit. AHCPA.

³⁴⁹ **27-4-1788. Testamentos Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA.

Tabela 3D – Recurso aos sacramentos dos testadores que declararam pertença, com óbito conhecido - século XIX (1801-1832) ³⁵⁰								
Sacramentos	Almas	Conceição	Dores	Misericórdia	Ordem Terceira de São Francisco	Outras	Rosário	Santíssimo
Extrema-unção	2		1				2	2
Penitência e extrema-unção		1	2			1		1
Sem sacramentos	2	1	2				2	1
Todos	25	9	16	1	1	3	18	16

Tabela 3E – Recurso aos sacramentos dos testadores sem pertença - século XIX (1801-1832)	
Sacramentos	Totais
Extrema-unção	1
Penitência	1
Penitência e extrema-unção	4
Todos	49

No primeiro quadro, a irmandade das Almas aparece como aquela que integrava o maior número de adeptos, 29 ao todo, sendo que destes 25 receberam todos os sacramentos e apenas 2 faleceram sem recebê-los. Dos 22 que pertenciam à irmandade do Rosário, têm-se igualmente um número representativo de 18 registros para todos os sacramentos, enquanto 16 pertencentes ao Santíssimo e à Dores seguiram a mesma trajetória. Há certo equilíbrio entre os registros daqueles “sem sacramentos” ou dos que receberam somente a penitência e/ou extrema-unção. Esta última foi administrada a quem declarou pertencer às Almas, às Dores, à Rosário e à Santíssimo, porém em número bem inferior àquele atribuído a “todos os sacramentos”. O mesmo ocorreu com a penitência (aqui sempre acompanhada da extrema-unção) que foi administrada apenas a irmãos das Dores, da Conceição e do Santíssimo.

Como a tabela refere-se ao número de pertenças (e não ao número de pessoas), corre-se o risco aqui de fazer mais de uma referência a um só indivíduo, já que este podia pertencer a duas ou mais irmandades e ter recebido um ou mais sacramentos, ou mesmo nenhum. Entretanto, a despeito das possíveis repetições, creio que a tabela retrata uma situação muito próxima à realidade da vila de Porto Alegre, em suas primeiras décadas do

³⁵⁰ A exemplo da anterior, esta tabela também se refere ao número de pertenças e não ao número de testadores. Para o século XIX dos 191 testamentos coletados, apenas 100 testadores declararam pertença, destes 56 estavam filiados a mais de uma associação, enquanto 44 pertenciam a uma só. Isto explica o fato de que, somadas as duas tabelas, têm-se o total de 164 registros.

século XIX, no tocante ao comprometimento dos confrades com fé e a prática católica. Assim, José Silveira Fernandes e Tereza Francisca de Jesus, que pertenciam, cada um deles, a mais de uma confraria, morreram apenas com o sacramento da extrema-unção, em função provavelmente do agravamento de seus males a ponto de não ser possível aguardar o sacerdote a tempo dos demais sacramentos.

José Silveira Fernandes, filiado à irmandade das Almas, à do Santíssimo e à do Rosário, faleceu de “*moléstia interior*” em 24 de novembro de 1825³⁵¹, enquanto Tereza Francisca de Jesus, irmã das Almas, Dores, Rosário e Santíssimo, faleceu “*repentinamente*” a 18 de dezembro de 1821³⁵².

Tereza de Jesus deixou em seu testamento que seu corpo deveria ser:

“amortalhado no hábito de São Francisco que se haverá de quem o tiver para trocar por qualquer esmola, maior ou menor que o meu testamenteiro dará de meus bens, sem fazer reparo, e será conduzido à sepultura no esquife da irmandade de Nossa Senhora das Dores, acompanhada por ela como também pelas das Almas, Rosário e Santíssimo Sacramento.”³⁵³

A respeito das missas por sua alma pediu:

“O reverendo pároco e os mais sacerdotes que se acharem dirão à custa dos meus bens missas de corpo presente de esmola de 2 patacas pela minha alma. Declaro que meu testamenteiro me mandará dizer 34 missas de esmolas de 480 réis cada uma pela minha alma, sem demora alguma, depois que eu finir.”³⁵⁴

Por sua vez, José Silveira Fernandes advertiu:

“Sou irmão da irmandade do Sacramento, de Nossa Senhora do Rosário e Almas; estas me acompanharão e me darão sepultura que costumam, pois tenho pago os meus anuais e o mais que as mesmas irmandades determinam.”³⁵⁵

Sobre as missas após sua morte declarou:

“[...] e os padres que se acharem nesta Freguesia nesse dia me dirão missa por minha alma de esmola de 960 réis e quando nesse dia o não possam dizer, dirão no sétimo dia.”³⁵⁶

³⁵¹ **24-11-1825. Livro 4º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

³⁵² **18-12-1821. Livro 3º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

³⁵³ **19-5-1815. Testamentos. Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA.

³⁵⁴ Idem. Ibidem.

³⁵⁵ **8-8-1824. Testamentos. Livro 4º.** AHCPA.

³⁵⁶ Idem. Ibidem.

É provável que a causa de suas mortes tenha levado ambos a não poderem se confessar e comungar. Creio que não houve a recusa a estes sacramentos, haja vista que trechos de seus testamentos, assim como o pertencimento a várias irmandades, fornecem dados suficientes sobre o quanto estavam comprometidos com as práticas da religião católica. O mesmo pode-se afirmar sobre quatro testadores (ainda tabela 3D) que faleceram “sem sacramentos”, como Henrique Manoel Coutinho, pardo forro; Angélica Maria de Jesus; Joaquina Rosa e Manoel Coelho do Couto. Todos, a exemplo dos testadores já citados, foram vítimas de morte repentina, pertenciam a uma ou mais irmandades e deixaram testamentos com forte teor religioso, ao recomendarem missas por suas próprias almas ou por almas de parentes, amigos e escravos.

Por fim, como testadores que, conforme o quadro 3D, receberam apenas os sacramentos da penitência e da extrema-unção, aparecem Francisco José Oliveira, José Antônio da Costa e Manoel Pereira Pimentel; todos falecidos no ano de 1813 por “*tuberculose*” (os dois primeiros) e por “*feridas na garganta*”, o terceiro³⁵⁷. Entre as irmandades a que se filiaram estavam das Dores e de Santana (Francisco José Oliveira), da Conceição (Manoel Pereira Pimentel) e Dores e Santíssimo (José Antônio da Costa)³⁵⁸. Observando a repetição do mesmo padrão – o que me forneceu um perfil dos irmãos porto-alegrenses – pode-se afirmar, com grande margem de certeza, que as *ovelhas* que morreram sem comungar, ou sem se confessar, assim o fizeram por uma imposição advinda de seus estados de saúde e não por desacreditarem na eficácia dos sinais divinos para a salvação de suas almas.

Por seu turno, aqueles 55 testadores que não declaram pertença (tabela 3E), mas que pediram por acompanhamento, não há, entre eles, a menção “sem sacramentos”, mas, ao contrário, uma grande maioria de 49 indivíduos recebeu todos os sinais, enquanto a penitência e/ou a extrema-unção foi administrada a 6 deles. Domingos Borges Freire foi o testador que, ao falecer, recebeu apenas a extrema-unção. Seu registro de óbito esclarece esta ocorrência, já que a causa de sua morte foi caracterizada como “*moléstia no cérebro*”³⁵⁹. Domingos Borges Freire encontrava-se demente em seu leito, na ocasião em que o viático chegou à sua casa e, provavelmente, não pôde se confessar e, portanto, em consequência, não recebeu a hóstia consagrada. A exemplo de casos já citados anteriormente, seu testamento foi escrito às pressas, bem próximo à data de seu falecimento, em fevereiro de

³⁵⁷ 1813. Livro 3º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

³⁵⁸ Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

³⁵⁹ 13-2-1813. Livro 3º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

1813³⁶⁰. Borges Freire, natural da “*Vila de Chão de Couce*”, morreu aos 75 anos de idade e foi sepultado dentro da Matriz.

Da mesma maneira, Antônio Pereira de Brito, o testador que recebeu apenas a penitência, faleceu de “*estupor*” na localidade de Rio dos Sinos, Freguesia de Triunfo, mas foi sepultado no cemitério da Matriz de Porto Alegre. A diferença entre o local da sua morte e o de sua sepultura sugere não apenas que houve translação de seus restos mortais, como igualmente que o último sacramento foi administrado por outro sacerdote que não o vigário José Inácio dos Santos Pereira, a quem é atribuída, em seu assento de óbito, a encomendação do corpo. É provável que os outros sacramentos tenham sido também administrados em momentos que antecederam a sua morte e a penitência foi-lhe conferida uma segunda vez, como era comum acontecer. Antônio Pereira de Brito era natural do Faial e seu óbito ocorreu a 26 de outubro de 1801.

Os quatro testadores restantes apontados na tabela em análise faleceram, cada um deles, por causas repentinas ou por males aos quais não se permitia a eucaristia: Manoel Pinheiro da Anunciação, natural do Rio de Janeiro, faleceu “*repentinamente*”³⁶¹; Luciano José dos Santos, soldado de Santa Catarina, morreu em consequência de uma “*moléstia interior*”³⁶²; Antônio José Pereira Machado, natural da Vila de Barcelos, foi vítima de “*sangramento*”³⁶³ e José Alves Correia, natural do Porto, morreu em consequência de “*um tiro na perna*”³⁶⁴. Todos eles foram sepultados no cemitério da Matriz.

Vale considerar, igualmente, que devia ser extremamente difícil ao sacerdote, responsável pela Matriz, administrar o viático a todos os fiéis que pertencessem a esta ou outra freguesia da vila de Porto Alegre. E bem provável que muitos tenham morrido sem sacramentos em consequência desta deficiência de caráter prático e operacional. Estudos específicos, aos quais já me referi no capítulo primeiro, esclarecem que tanto na América Portuguesa, como no Brasil Imperial, era notória a falta de padres para atender as necessidades espirituais dos fregueses de todas as vilas e cidades brasileiras³⁶⁵.

³⁶⁰ **Testamentos. Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA.

³⁶¹ **8-5-1812. Livro 3º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

³⁶² **1-7-1815. Livro 3º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

³⁶³ **17-6-1821. Livro 4º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

³⁶⁴ **21-6-1825. Livro 4º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

³⁶⁵ A esse respeito ver: NEVES. **E Receberá Mercê.** Op. Cit (sobretudo capítulo IV) e NEVES. “Um mundo ainda *Encantado...*”. Op. Cit., pp. 117-119.

Assim, voltando o olhar para a primeira tabela (3A) apresentada nesta seção vê-se que, a despeito das dificuldades que se imagina terem existido para atender a todos os fiéis, até é possível considerar os sacerdotes de Porto Alegre bem-sucedidos em seus propósitos de assegurar a fé católica nos confins da fronteira sul do território brasileiro. Segundo os dados coletados e armazenados na citada tabela, dentre os 4.700 registros de óbitos, dos séculos XVIII e XIX, em apenas 261 deles (5,55%) não há identificação dos sacramentos administrados e em somente 427 (9,09%) houve a anotação “*sem sacramentos*”.

Talvez a chave para compreender o êxito destes ministros eclesiásticos esteja, de um lado, em seus esforços pessoais e, de outro, na força auxiliar que representavam as irmandades religiosas, seja por intermédio de seus empregados capelães, conforme já comentado, seja nas atividades complementar e substituta da Igreja que desempenhavam. Segundo Caio Boschi, como auxiliares da Igreja, essas associações de irmãos se propunham a facilitar a vida social, desenvolvendo inúmeras tarefas³⁶⁶, mas igualmente – nas palavras de Gabriel Le Bras – como *famílias artificiais em que todos os membros são unidos por uma fraternidade voluntária, as confrarias têm por objeto satisfazer as mais pungentes necessidades do corpo e do espírito*³⁶⁷.

Nas circunstâncias que envolviam a iminência da morte, essas necessidades mais pungentes do corpo e do espírito se resumiam à encomendação do corpo, ao acompanhamento do morto e às missas por alma. Sobre estas últimas, não havia irmandade, qualquer que fosse, que não dedicasse ano a ano, através de calendários previamente estabelecidos, orações por seus irmãos falecidos, assim como também era de sua obrigação acompanhá-los e conduzi-los à cova. Sobre este ritual, marcado por inúmeras etapas, desde o acompanhamento do enterro até o cumprimento dos sufrágios por alma, é que trato a seguir.

3.2 Irmandades nos testamentos: as cerimônias de enterro

No dia 31 de maio de 1778, deu-se o falecimento de Bárbara Maria do Sacramento, casada com Manoel Francisco de Souza (irmão do Santíssimo Sacramento) e filha legítima de Manuel Pacheco da Costa e de Ana de Quadros Franca. Bárbara Maria do Sacramento era natural da Ilha Terceira e em testamento³⁶⁸ pediu que seu corpo fosse “*amortalhado com mortalha de escolba do testamenteiro*” e que fosse “*acompanhado pelos padres que se encontrarem na freguesia e que digam missas de corpo presente, pagando a esmola de costume*”. Era irmã

³⁶⁶ BOSCHI. **Os leigos e o poder**. Op. Cit., p. 3 [Introdução].

³⁶⁷ LE BRAS. “Les confréries chrétiennes. Problèmes et propositions”. Op. Cit., p. 423. Livre tradução.

³⁶⁸ **18-5-1778. Testamentos do Livro 1 de óbitos**. Op. Cit. AHCPA.

da irmandade das Almas, porém deixou expressa sua vontade de ser acompanhada também “*pela irmandade do Santíssimo Sacramento da minha freguesia, dando-lhe a esmola de 20 mil réis*”.

Após seu enterro, pediu que lhe fosse feito “*um ofício de nove lições – caso não possa, que sejam oito dias após meu falecimento, pagando esmola de costume*.” Sobre as missas que gostaria que fossem rezadas pela sua própria alma ou pela alma de familiares determinou que se pagasse o equivalente a 400 réis cada uma, assim discriminadas:

“4 pela alma de meu pai; 4 pelas almas do purgatório; 2 capelas de missas por minha alma; o que sobrar da terça, será dito em missas por minha alma”.

A causa de sua morte não consta em seu assento de óbito, mas pode-se saber que recebeu todos os sacramentos antes de falecer. Seu corpo foi depositado na “*Matriz, em cova de fábrica*” e este testamento foi escrito poucos dias antes de seu falecimento, a 18 de maio.

Estando em sua casa, “*na Rua do Portão para a Igreja*”, José Manuel Henriques escreveu seu testamento a 20 de janeiro de 1791 e veio a falecer no ano seguinte a 6 de junho de 1792. Como estratégia para uma boa morte, decidiu que venderia “*a melhor véstia e vestido*” a fim de pagar as despesas com o enterro. Além das roupas resolveu que também venderia alguns de seus pertences, entre estes, “*um florete de prata; 4 colheres com seus garfos; uma bicha³⁶⁹, uma abotoadura de casaca e véstia de prata; fivelas de sapatos e calções de prata; pescocinho de prata; um boldriê³⁷⁰ de prata e um par de esporas de prata*”, com a mesma intenção de pagar os gastos como missas e acompanhamento.

José Manuel Henriques era natural do Rio de Janeiro, irmão terceiro de São Francisco, foi sepultado na Matriz em cova de fábrica, recebeu todos os sacramentos e não se sabe a causa de sua morte e tampouco a idade com que se encontrava. Sabemos, entretanto, que era de sua vontade a realização das seguintes missas nos dias subseqüentes ao seu falecimento:

“Em toda a oitava que os padres façam um responsório ao fim de cada missa, pelo amor de Deus. E se dirão 34 missas por conta da devoção à corte celeste e mais 33 missas para alguma restituição de minhas dívidas. Essas missas sairão da minha terça, mas, caso não dê para tanto, peço que se digam as que chegarem. Do que sobrar, se dará a alguma órfã ou viúva.”

³⁶⁹ Galão ou divisa na manga de um uniforme ou farda.

³⁷⁰ Correia a tiracolo, à qual se prende a espada ou outra arma.

Para o seu corpo, deixou determinado:

“que meu corpo seja amortalhado com hábito de São Francisco e acompanhado pelos padres que houver na freguesia, pagando-se esmola de pataca e meia e pelas irmandades, pagando-se esmola da pataca e meia”.

Em 6 de agosto de 1800, faleceu, com 28 anos, Catarina Maria de Jesus³⁷¹. Nascida e batizada em Viamão, mas moradora de Porto Alegre, “*numa casa de sobrado cita na Rua que segue para o Portão*”, escreveu seu testamento por encontrar-se “*bastantemente enferma, de cama, porém em perfeito juízo e claro entendimento que Deus Nosso Senhor*” a levará. Temendo a morte e “*por não saber a hora que Deus Nosso Criador me queira levar para sua eterna Glória e servindo pôr minha alma no verdadeiro caminho da Salvação*” declarou:

“Sou irmã das irmandades de Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Conceição e das Almas, das quais tenho pago os anuais para acompanharem meu corpo à sepultura. Declaro que meu corpo será amortalhado no Hábito de Nosso Padre São Francisco e, sendo outro, será à eleição de meu herdeiro e testamenteiro. E outrossim será acompanhado à sepultura pelo meu Reverendo Pároco e mais sacerdotes de que se acharem nesta Vila. E igualmente quero, e é minha vontade, se me faça no dia de meu falecimento, caso possa ser um ofício de corpo presente, em não podendo ser será no quinto ou no sétimo dia e que tudo deixo à disposição de meu herdeiro e testamenteiro de que tudo se dará esmola do costume. Declaro que na hora de meu falecimento, quero que se me digam Missas de Corpo presente pelos padres e sacerdotes que se acharem nesta Vila pagando-lhes a esmola costumada. Declaro que meu herdeiro e testamenteiro, dito meu marido, de meu mando, me mandará dizer 50 missas pela minha alma, ditas nesta Freguesia aonde melhor lhe parecer, do que se pagará a esmola costumada³⁷²”.

Catarina Maria de Jesus faleceu em decorrência de um “*apostema interior*”, mas seu registro de óbito não oferece a informação sobre a sua cova e apenas menciona que ao falecer recebeu todos os sacramentos. Depois de determinar no testamento a partilha de seus bens, deixou “*de esmola para Nossa Senhora Madre de Deus, minha padroeira, a quantia de 4 doblas*”.

Isabel Maria da Conceição, de nação benguela, residente em Porto Alegre, deixou determinado em seu testamento, de 25 de novembro de 1811, que era de sua vontade a intercessão da irmandade de Nossa Senhora do Rosário em todos os momentos que envolvessem o ritual da sua morte, para tanto ditou ao seu testamenteiro: “*desejo ser*

³⁷¹ **6-8-1800. Livro 2º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

³⁷² **6-8-1801. Testamentos. Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA.

acompanhada pela referida irmandade e conduzido o meu corpo no seu esquife e metido em uma de suas catacumbas e beneficiada a minha alma com os devidos sufrágios que esta nobilíssima confraria deve mandar celebrar.” Deixou escrito ainda: “*o Reverendo Pároco e seu coadjutor assistirão ao meu enterro e se lhe dará cera de libra e a espórtula de acompanhamento aos mesmos reverendos. Assim como todos os mais que se acharem na terra, dirão pela minha alma missas de corpo presente, de esmola de 2 patacas”.*

Em troca, a mesma Isabel Maria da Conceição, declarava: “*instituo por meus herdeiros do remanescente do mesmo valor dos bens aos doentes pobres do Hospital da Santa Caridade desta Vila para ajuda dos gastos do seu sustento, vestuário e curativo, ou das despesas das novas obras da mesma Santa Casa em benefício do agasalho dos mesmos pobres enfermos*”³⁷³. Infelizmente, não foi possível encontrar o óbito de Isabel Maria da Conceição para conhecer a localização de sua sepultura, os sacramentos que teria recebido à hora da morte e a data exata que esta se sucedeu. Talvez ela tenha falecido em outra cidade. Porém, se todas as cláusulas de seu testamento foram cumpridas por seu testamenteiro, é bem provável que Isabel tenha sido sepultada em uma das catacumbas da irmandade a qual havia se filiado, a de Nossa Senhora do Rosário.

Sobre o açoriano da Ilha de Santa Maria, Inácio Francisco de Melo, foi possível descobrir que a causa de sua morte foi “*corrupção*” e que recebeu todos os sacramentos. Conforme o assento de óbito, seu corpo foi depositado “*no cemitério da Matriz*” e sua esposa, Rosa Inácia, ficou por sua testamenteira. Tendo já a idade avançada e provavelmente encontrando-se doente, pediu a esta que redigisse seu testamento; dois anos depois disso, em 5 de novembro de 1811, faleceu aos 78 anos. Neste testamento, deixou determinado que gostaria de ter seu corpo sepultado em “*catacumba*” de irmandade. Declarou, então:

“Sou irmão da irmandade de Almas, em caso que eu nela faleça meu corpo por ela será conduzido à catacumba no seu esquife. [Serei] acompanhado à sepultura pelo Pároco e demais sacerdotes que se acharem no dia de meu falecimento e serão obrigados a dizer missas de corpo presente (...). Meu testamenteiro mandará dizer dos meus bens as missas seguintes: 50 pela minha alma, outras 50 pelas almas daqueles homens brancos que me têm servido e eu os tenho lesado e outras 50 por todos aqueles meus que têm falecido, para que Nossa Senhora lhes perdoe os seus pecados, cujas missas serão ditas à eleição do meu testamenteiro, cobrando certidão por sua descarga.”³⁷⁴

O crioulo forro Antônio Lourenço, de quem não se sabe a filiação e nem tão pouco a naturalidade, também deixou escrito, em abril de 1815, em seu testamento:

³⁷³ **25-11-1811. Testamentos. Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA.

³⁷⁴ **3-7-1809. Testamentos. Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA.

“Declaro que sou irmão da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e quero que a mesma me acompanhe no dia do meu falecimento [...]. Declaro que o meu testamenteiro mandará dizer pela minha alma 10 missas de esmola de 480 réis cada uma.”³⁷⁵

Faleceu a 13 de maio de 1815 e seu testamento foi redigido por sua esposa, a preta forra crioula Eufrásia da Silva Pereira, a quem Antônio Lourenço pediu que deixasse escrito o seu desejo de ter seu corpo envolto na mortalha de São Francisco e sepultado na catacumba da dita irmandade do Rosário. Morreu aos 40 anos, de “*tuberculose*”, com todos os sacramentos, sendo enterrado no “*cemitério*”.

Os seis testamentos aqui em parte transcritos foram escolhidos ao acaso, porém não sem critérios (que se nortearam pela data do testamento, sexo e condição social dos testadores), com a intenção de, primeiro, cobrir tanto um período relativamente extenso de tempo (1778, 1791, 1800, 1811 e 1815), como uma certa variedade de irmandades invocadas para o acompanhamento de enterro (Rosário, Almas, Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus, Conceição, Ordem Terceira de São Francisco) e assim, desta forma, oferecer uma amostra pertinente de como se traçavam, em Porto Alegre, os rituais fúnebres de acompanhamento e correspondentes missas por alma, os tão desejados sufrágios, em que a presença das irmandades religiosas parece ter sido imprescindível.

Bárbara Maria do Sacramento, José Manuel Henriques, Catarina Maria de Jesus, Isabel Maria da Conceição, Inácio Francisco de Melo e Antônio Lourenço pediram, cada um a seu modo, cada qual em sua época, dentro dos limites de suas posses e segundo a pertença às suas irmandades, que não somente estivessem acompanhados quando falecessem, mas também que durante os dias subsequentes houvesse, por parte dos vivos, um empenho efetivo para que suas almas fossem encaminhadas ao Paraíso.

Não é tarefa fácil dimensionar com exatidão a participação destas na totalidade dos funerais porto-alegrenses. Entretanto alguns indícios da documentação oferecem caminhos que sugerem, em primeiro lugar, que houve na pequena cidade de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre, como em outras cidades brasileiras, a ocorrência daquilo que muitos autores consideraram nomear de morte barroca³⁷⁶; em segundo, que, a despeito de as vontades testamentárias serem a expressão escrita de uma opção individual, era a

³⁷⁵ 10-5-1812. Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

³⁷⁶ REIS. *A morte é uma festa*. Op. Cit. CAMPOS, Adalgisa Arantes. 1987. “Considerações sobre a pompa fúnebre na capitania das Minas. Século XVIII”. In: *Revista do Departamento de História da UFMG*, 4; CHAHON. *Aos pés do altar*. Op. Cit.

participação das irmandades que confirmava, fortalecia e perpetuava os féretros às covas e as missas pelos irmãos como um costume coletivo, um acontecimento social, constitutivo da tradição inerente aos ritos católicos.

3.3 Compromisso com os corpos: o acompanhamento

Numa época em que, à revelia dos esforços tridentinos, se mantinham ainda vivas as demonstrações exteriorizadas da devoção, os velórios e enterros em que, à presença de vários sacerdotes somavam-se a das confrarias, ganhavam destaque social e caráter mais solene e pomposo. Morrer só, em segredo, sem testemunhas ou sem espectadores não fazia parte das práticas fúnebres de outrora; no período em foco as irmandades religiosas assumiam a função de impedir a morte silenciosa, solitária, sem cerimonial e, portanto, triste e indesejada.

Não que a morte acompanhada fosse pacífica; ao contrário, o medo de morrer repentinamente era constante, sobretudo porque este temor fazia parte de uma pedagogia³⁷⁷ empregada pela Igreja para convencer os fiéis a seguirem seus ensinamentos, entre estes o recurso aos sacramentos. O peso do pecado, o medo da punição depois da morte e a angústia em relação à salvação da alma atormentavam a todos, ricos e pobres. Ao menos estas são imagens transmitidas nos conteúdos testamentais – até mesmo aqueles do século XIX, embora com menor intensidade.

Não pretendo aqui retomar questões já tão bem esmiuçadas por outros autores brasileiros, como a estrutura discursiva e a importância dos testamentos³⁷⁸ ou os elementos dos ofícios fúnebres – encomendação da alma e missa de corpo presente – que cabiam aos sacerdotes, mas buscarei sim, tomando como inspiração tais pesquisas, tentar avaliar o papel de portadoras de conforto e de esperança assumido pelas confrarias porto-alegrenses dentro de tais ritos. A exemplo da estratégia empregada na seção acerca do recurso aos sacramentos, tentarei estabelecer as conexões possíveis entre a pertença, ou não, a uma irmandade nas características dos cortejos fúnebres e na realização dos sufrágios, buscando com isto trazer à luz a participação efetiva e prática daquelas comunidades fraternais na liturgia em questão.

³⁷⁷ A noção de *pedagogia* como recurso utilizado pela Igreja para impingir medo aos fiéis está em RODRIGUES. *Nas fronteiras do Além*. Op. Cit., p. 32.

³⁷⁸ FARIA. *A Colônia em movimento*. Op. Cit.; REIS. *A morte é uma festa*; Op. Cit. RODRIGUES. *Nas fronteiras do Além*, Op. Cit.

Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva, uma das funções principais das irmandades consistia no acompanhamento fúnebre dos irmãos e em dizer missas por suas almas³⁷⁹. De fato, tanto a obrigação de acompanhar, como a de orar, aparece em todos os Compromissos dessas associações. Assim é que o Compromisso da confraria do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora da Conceição de Viamão ereta na igreja paroquial de Viamão em 1755, trazia em seu capítulo VII – “Das sepulturas e sufrágios”:

“Qualquer irmão, ou irmã a falecer será enterrado nas sepulturas desta confraria, segundo a graça da concessão que nos for feita por sua Excia. Rvma. e serão acompanhados por toda a irmandade como se costuma, levando cada um a sua opa encarnada e seu rosário na mão para se encomendar a Deus a alma de seu irmão defunto, e todos formarão duas alas em forma de procissão com silêncio e compostura. O irmão Provedor com a Mesa terão grande cuidado em não demorar os sufrágios dos irmãos defuntos, e logo mandarão dizer por cada um oito missas”³⁸⁰.

Regidos pelo costume, todos os irmãos do Santíssimo acompanhavam o irmão defunto e, beneficiados pelas prerrogativas das leis eclesiásticas, podiam, além de acompanhar o cortejo, também auxiliar o sacerdote na encomendação do corpo, com orações que antecediam a inumação. Um privilégio concedido apenas a esta irmandade que possuía sob a sua guarda a hóstia consagrada. Por outro lado, pertencendo à mesma vila, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Nossa Senhora de Viamão, de 1756 (mas com compromisso aprovado somente em 1781), formada por “*escravos, forros ou brancos*”, deliberava que, em caso de acompanhamento de irmãos falecidos, deveria a irmandade sair incorporada com a do Rosário de Porto Alegre, talvez porque o número de irmãos, tanto de uma como de outra, nestas primitivas datas fosse muito reduzido. Assim determinava:

³⁷⁹ NIZZA da SILVA, Maria Beatriz. 1993. **Vida privada e cotidiano no Brasil. Na época de D. Maria I e D. João VI.** Lisboa, Editorial Estampa, p. 336.

³⁸⁰ 1755. **Compromisso da confraria do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora da Conceição de Viamão.** Op. Cit., folha 10. AHCPA.

“Nesta Vila de Porto Alegre a irmandade haverá aquele número de irmãos assim pretos como brancos, ou de outra qualquer qualidade, que seja constando viveram debaixo de Grêmio da Igreja, que por sua devoção quiserem servir sem determinar-se número certo de pessoas, senão os mais, que puderem haver, e quando falecer algum dos ditos irmãos será acompanhado à sepultura com toda a irmandade incorporada, para o que se dará recado ao Tesoureiro para preparar a cruz. E avise ao Andador para que vá dar ao Juiz parte, e mais irmãos, para que se ajuntem todos para saírem a acompanhar o corpo do defunto, e também será avisado o Padre Capelão e o Juiz levará a sua vara na mão, e em falta o Escrivão, Tesoureiro, ou Procurador. E assim farão os irmãos suas alas mui compostas tanto da igreja para onde estiver o corpo, como em companhia do defunto para a igreja, o qual acompanhamento se fará também nos enterros das mulheres, e filhos dos ditos irmãos, e não tendo estes outra irmandade será esta obrigada a carregá-los, e recomendamos muito a nossos irmãos não faltem a esta obra de caridade, por ser grande serviço de Deus”³⁸¹.

Os confrades do Rosário previam, portanto, um acompanhamento que se estendia primeiramente da saída da irmandade da sua igreja até a casa do falecido e, em segundo momento, percorriam o mesmo caminho de volta à igreja trazendo o corpo em seu esquife. Na igreja já se encontraria, provavelmente, o capelão ou o sacerdote para realizar a encomendação e, finalmente, o sepultamento. Desta forma, em nenhum momento, desde os primeiros instantes de seu último suspiro, o irmão estaria só. Por sua vez, a irmandade do Arcanjo de São Miguel e Almas de Porto Alegre, de 1775, cujo objetivo primeiro era “*convocar todas as pessoas de um e outro sexo para que solicitem melhor a sua Salvação rendendo louvores ao Arcanjo São Miguel e dedicando sacrifício às almas do Purgatório*” explicitava em seu estatuto que a dita confraria deveria:

“ter as opas competentes, quatro lanternas, uma cruz com sua manga e um guião para as procissões e mais funções da irmandade. Haverá também um esquife coberto para enterros. [...]Mandarà dizer oito missas pela alma de cada irmão que falecer. Há de dar-lhe esquife, acompanhá-lo e também sepultará (quando as tiver). Acompanhará e dará sepultura aos filhos de irmãos que falecerem até a idade de doze anos. E aos que não sendo irmãos forem sumamente pobres, dará também esquife, sepultura, havendo-a e os acompanhará”³⁸².

³⁸¹ **1756 - Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Viamão.** Op. Cit., capítulo 10, folha 8. AHCPA. O Compromisso só teve aprovação vindo de Lisboa em 1781, talvez por essa razão também servisse, em caráter provisório, para a irmandade do Rosário de Porto Alegre fundada quatro anos depois, em 1785.

³⁸² **1775 - Compromisso da Irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas.** Op. Cit., capítulo XVI. “Das obrigações da irmandade”. ISMA.

Muitos deixavam expressa a recomendação de que o corpo fosse levado em esquife da irmandade das Almas, por ser esta a associação que se dedicava exclusivamente a orar por almas, não dividindo suas obrigações com organização de festas, procissões ou festejos de dias santos. O preço pago para ser levado no dito esquife e acompanhado pelos irmãos das Almas constituía-se, de acordo com a lógica vigente, no melhor investimento *post mortem* que o fiel poderia empreender para a sua absolvição dos pecados e maior prontidão no resgate de sua alma do Purgatório e, assim, pôr-se no rumo da salvação eterna sem demora.

O esquife, uma das peças-chave do aparato fúnebre, era objeto de disputas entre as irmandades, assim como de desejo entre os testadores. As irmandades que não o possuíam alugavam-no de outras, sendo, portanto, uma fonte de renda. Espécie de tábua forrada com pano branco, foi pouco a pouco se sofisticando entre as irmandades porto-alegrenses. Até o século XVIII somente a das Almas e a do Rosário o possuíam e no século XIX, já há referência também sobre este nos testamentos dos irmãos da Santíssimo e das Dores. Entre os anos de 1814 e 1815 a irmandade do Rosário de Porto Alegre possuía dois esquifes, um já usado e outro novo, mais sofisticado, em madeira dourada e com maçanetas nas extremidades³⁸³.

A irmandade da Misericórdia também obtinha rendimentos advindos do aluguel de outros instrumentos utilizados em féretros fúnebres, como “*as tochas, urna, órgão, dobres e repiques de sinos.*” Sendo o enterramento dos mortos “*uma das principais obras de Misericórdia*”, a Santa Casa possuía três tumbas, com três bandeiras, e “*suficiente número de cocheiros*”. Cada uma de suas três urnas tinha destino diferente dentro da cidade: “*uma servirá para enterrar os pobres e pessoas ordinárias; a segunda servirá de enterrar as pessoas de maior qualidade; a terceira de enterrar os irmãos e mais pessoas que houverem de ser acompanhadas da irmandade*”. As referidas urnas possuíam “*cobertura de veludo com uma cruz no meio de brocado e um pano de veludo com o mesmo feitiço.*”

Este mesmo Compromisso, em seu capítulo referente às honras fúnebres e sufrágios, previa que “*todo o irmão tem direito aos benefícios da irmandade, desde o dia em que tiver pago a competente oblata e tiver assinado o termo de sua entrada, e se ele falecer se lhe farão todas as honras fúnebres estabelecidas neste Compromisso*”. A exemplo dos irmãos do Rosário (como se verá adiante), os da Misericórdia comprometiam-se, assim que falecesse um de seus confrades, a “*mandar o Sacristão, logo que tiver notícia, a transmiti-la ao irmão Mordomo da Capela,*

³⁸³ **1815 - Inventário dos bens pertencentes à irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Domingos desta Vila de Porto Alegre entregues ao irmão Tesoureiro Francisco José Furtado em ato de posse da Mesa em 1815**, folha 11. AHCPA.

para dar as providências sobre tudo quanto for conveniente à sua encomendação”. Se esta tivesse lugar na igreja da Santa Casa, mandavam com prontidão dobrar ou repicar os sinos, segundo a idade do falecido.

Diferentemente do restante das confrarias, a da Misericórdia, pela sua própria razão de existir, sepultava e acompanhava também aqueles que não eram irmãos e que não tinham condições de pagar os custos de um enterro. Previa a esse respeito a saída de apenas alguns componentes da Mesa e, nunca a irmandade incorporada, que acompanhava apenas os cortejos dos irmãos falecidos. Em caso de falecimento de não filiados, o Compromisso ordenava:

“Diante irá um homem do serviço da Casa com sua capa azul, à maneira de balandrau, e levará uma campainha manual; junto dele irá um irmão oficial com uma vara preta na mão e logo irá a bandeira da Misericórdia, com dois tocheiros às ilhargas, levados por homens tomados para esse efeito, com suas vestes pretas; e depois irá um irmão nobre com sua vara preta, em traje comum, com um Capelão da Casa, com sobrepeliz. No remate irá a tumba levada por seis homens com vestes pretas do mesmo feitio que as outras, dos que foram vestidos os que levaram a bandeira e tocheiros. E a tumba irá acompanhada com quatro tocheiros, levados por quatro homens da mesma maneira. De traz da tumba, em distância conveniente, irá outro homem do serviço com capa de pano azul do mesmo feitio do que a do da campainha, com uma caixinha na mão, pedindo para as obras de Misericórdia, em voz alta; e nesta mesma forma irão no enterramento, dando somente lugar entre a bandeira e a tumba, aos clérigos, religiosos, confrarias e pobres, que com cera acompanharem o corpo do defunto.”

Nas ocasiões em que tinham de acompanhar algum irmão falecido, o cortejo ganhava caráter ainda mais solene, com a presença de todos os irmãos, acrescida da do Provedor e dos nobres que compunham a Mesa. Além das tumbas, tochas, bandeiras e todo o aparato correspondente às cerimônias fúnebres, a Santa Casa possuía ainda um esquife para o enterramento de escravos, o qual era acompanhado por um homem com uma cruz à frente e um clérigo atrás, escolhido para esse fim, com lume e água benta³⁸⁴. Sobre o corpo eram ditos dois responsos, um quando este se encontrava dentro do esquife e outro sobre a sepultura³⁸⁵.

Como forma de compensação a esse modelo de assistência à comunidade, prestada pelos irmãos da Misericórdia, a instituição gozava de um privilégio único: “*receber*

³⁸⁴ A Misericórdia acompanhava ainda presos da justiça e demais pecadores julgados pela Igreja, a quem era negada a sepultura eclesiástica.

³⁸⁵ Todas as informações encontram-se em: **1827 – Compromisso da Misericórdia de Lisboa**. Capítulo 14, artigo 106 “Do Mordomo da Capela”; capítulo 35, “Do modo com que se hão de fazer os enterramentos”; capítulo 33, artigos 235 e 237, e capítulo 35, já citado, § 3 e § 9, respectivamente. Op. Cit., AHSCM.

*os emolumentos pela encomendação e os emolumentos da cova, que o Reverendo Vigário nesses casos há de dar a benefício deste pio estabelecimento*³⁸⁶. Por essa razão, em meados do século XIX, no ano de 1842, a Mesa pôde, justamente em decorrência do mencionado privilégio, decidir afirmativamente sobre o “*aumento de ordenado do Capelão*”, Orestes Rodrigues de Araújo, “*para 50 mil réis*”, ficando o referido Capelão obrigado “*a vir fazer nesta Santa Casa as encomendações dos defuntos particulares e mais os irmãos que, com licença do Reverendo Vigário, vierem enterrar-se nesta Santa Casa.*”³⁸⁷

Em 1828, a irmandade do Rosário de Porto Alegre, em seu primeiro Compromisso aprovado tanto pela autoridade imperial, como pela eclesiástica que, como já dito, era uma cópia exata do Compromisso da mesma irmandade do Rio de Janeiro, formalizava a obrigação do acompanhamento de modo diverso aos Compromissos já citados. Por ser um estatuto muito mais extenso que os demais (continha 227 parágrafos, enquanto a Rosário de Viamão, por exemplo, de 1756 possuía 30) era extremamente detalhista quanto às obrigações de cada irmão e da irmandade em conjunto, para com os irmãos falecidos. Sobre as obrigações que cabiam a todos, o Compromisso assentava que:

“Pertence à irmandade acompanhar os corpos dos irmãos falecidos não só vindo sepultar-se nos jazigos da irmandade, como em outra qualquer igreja d’onde sejam irmãos, sendo também por esta acompanhada e quando não venham em enterro solene a irmandade irá recebê-los à porta de igreja de cruz alçada, para serem conduzidos à urna e sepultura [...] e acabada a sepultação (sic) se retirarão para a sacristia a largarem as tochas e daí para a igreja, onde rezarão a estação do costume presidido pelo Reverendo Capelão”³⁸⁸.

Acerca da função de cada irmão de Mesa nos féretros fúnebres, o mesmo regimento determinava que ao irmão Escrivão cabia “*passar bilhetes para se dizerem as missas pelos irmãos falecidos*” os quais, depois de passarem pela vistoria do irmão Regente, seriam submetidos à análise do irmão Tesoureiro, para que este passasse ao primeiro a esmola correspondente. Ao irmão Tesoureiro competia “*pagar com preferência as missas que forem pelos irmãos defuntos da irmandade, à vista dos bilhetes*” apresentados pelo irmão Regente, depois de ter recebido pelo irmão Escrivão, além disso, o Tesoureiro deveria “*dar providências para se sepultarem as mulheres e filhos*” dos irmãos que estivessem debaixo do pátrio poder “*antecedendo bilhete do irmão Escrivão.*”

³⁸⁶ 9/1/1842. Atas da Mesa Administrativa da Santa Casa. AHSCM.

³⁸⁷ 9/1/1842. Atas da Mesa Administrativa da Santa Casa. Op. Cit., AHSCM.

³⁸⁸ 1828 - Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre. Op. Cit., capítulo 22, parágrafo 210.

Entre as funções do irmão Procurador, determinava-se que este deveria “*dirigir a irmandade em todos os atos em que ela se congregar, quer dentro, quer fora da igreja, e nas procissões e enterros irá de vara no meio das alas para as regular.*” Os irmãos Regentes e os Capelistas tinham que “*conduzir os corpos dos irmãos falecidos*”, não sem antes “*lançar em um livro competente os assentos de todos os mortos que se sepultarem em nossos jazigos, com todas as especificações do costume*”, enquanto o Reverendo Capelão era obrigado a “*comparecer em todas as festividades, enterros, procissões e em todos os atos da reunião da irmandade.*” Por fim, ao falecer um irmão, ao Andador, por ordem do Escrivão, competia “*mandar fazer os sinais, e quando vá sepultar-se em outra igreja, ou nela se faça ofício, serão os sinais daquela acompanhados pelos nossos sinos.*”³⁸⁹

Enquanto que no século XVIII têm-se Compromissos muito reduzidos, diretos e sem pormenores, claramente dirigidos a moradores de uma vila pequena, mais familiar em que todos, por se conhecerem, utilizavam-se muitas vezes da palavra para firmar acordos, obrigações ou dívidas, no século XIX, os Compromissos das irmandades – como estes dois últimos citados – se ajustam ao crescimento das cidades e tornam-se instrumentos dirigidos a um público anônimo, a irmãos não mais conhecidos entre si e, portanto, nem sempre confiáveis. Por esta razão, os próprios regimentos oitocentistas contêm cláusulas que desvelam uma vida confrarial burocrática, menos flexível e mais rígida para com seus filiados.

A constante menção a “*bilhetes*”, “*recibos*” e “*assinaturas em cadernos competentes*” que deveriam passar do Escrivão ao Tesoureiro, deste ao Procurador e vice-versa, para que fossem rezadas as missas por alma, ou para as providências a serem tomadas acerca dos enterros e sepulturas, anunciam transformações na organização interna das confrarias, mas que nem sempre corresponderam a mudanças na vivência que estas empregavam aos cortejos fúnebres. Seria o caso, em vista disso, de observar, tanto em um período, como no outro, quais as características destas pompas fúnebres.

Segundo João José Reis, a pompa relacionada à morte – à qual o autor nomeia de “*feita para os olhos*” – prescindia de inúmeros elementos, que podiam vir desde um número expressivo de padres no cortejo, duas ou mais irmandades, músicos, velas, tochas, sinos, tiros de canhão, até a presença de pobres que recebiam, diante todos os espectadores, esmolas deixadas àqueles em testamento³⁹⁰. A pompa fúnebre, enquanto se propunha a ser, à moda das demais cerimônias religiosas brasileiras no período em tela,

³⁸⁹ 1828. **Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre.** Op. Cit., capítulos 6^o, 7^o, 8^o, 11^o, 13^o e 22^o respectivamente.

³⁹⁰ REIS. **A morte é uma festa.** Op. Cit., pp. 152-153. A expressão “*feita para os olhos*” está à p. 138.

uma encenação pública, de forte apelo visual, podia ser quantificada à vista dos ornamentos e aparatos empregados em tais circunstâncias.

Muitos autores observaram que a organicidade das cerimônias religiosas do século XVIII possuíam íntima aproximação e fortíssima semelhança com os rituais que sustentavam a monarquia, em termos de elementos relacionados ao luxo, à opulência ornamental e decorativa³⁹¹, porém, ainda em meados do século XIX, no ano de 1846, um viajante em visita ao Rio de Janeiro assim descreveu um cortejo fúnebre que presenciara:

“Voltando de um passeio encontrei o cortejo fúnebre: longa fila de carruagens, seguida de vinte cavaleiros que levavam velas acesas; seguia-se elegante carruagem tirada por quatro cavalos, com boleiro de libré clara e, dentro dela, o ataúde, cujas extremidades saíam pelas portas. [...] Não fossem o ataúde e as velas, e nada mais havia que indicasse um funeral.³⁹²”

Não era mais um féretro que seguia a pé, marcado pelos passos dos irmãos que carregavam urna, esquite, tochas, varas, velas e terços na mão. Em consonância com o desenvolvimento das cidades, empregavam-se carruagens ou seges, mas mantinha-se a tradição da pompa, caracterizada pelo excesso de aparatos e voltada à encenação. Enquanto a encomendação do corpo era tarefa atribuída aos sacerdotes pelas *Constituições*, o acompanhamento e número de missas por alma, aconteciam ao arbítrio do fiel, que, dependendo de suas posses, elegia as irmandades de sua preferência, assim como a quantificação dos sufrágios.

Infelizmente, não foi possível encontrar descrições de cortejos fúnebres entre os escritos de nossos cronistas e visitantes, que pudessem fornecer uma imagem com mais detalhes dos acontecimentos em torno de tais procissões. Entretanto, os pedidos testamentais e a lista de pertences das irmandades, bem como a sua relação de receitas e despesas colaboram como fontes ilustrativas das características das pompas fúnebres entre os porto-alegrenses. Dos 257 testamentos consultados, em 100% deles seus autores pediram acompanhamento, seja de padres, seja de irmandades. Em Porto Alegre, a irmandade mais solicitada foi a das Almas, tanto no século XVIII (64,06% dos pedidos), como no século XIX (35,31%); em segundo lugar, no século XVIII, vinha a do Santíssimo Sacramento, seguida pela a do Rosário, conforme pode ser visualizado na tabela abaixo:

³⁹¹ Entre outros, REIS. **A morte é uma festa**. Op. Cit; CHAHON. **Os convidados para a Ceia do Senhor**. Op. Cit.; SCHWARCZ, Lilia Moritz. 2001. **O Império em procissão. Ritos e símbolos do Segundo Reinado**. Rio de Janeiro, Zahar.

³⁹² EWBANK, Thomas. 1973. **A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras**. Rio de Janeiro, Conquista, Vol. 1, pp.76-77.

Tabela 3F – Pedido de acompanhamento, século XVIII		
Irmandade	n. de vezes que é mencionada nos testamentos	%
“A que sou irmão”	1	1,56
Alguma irmandade	1	1,56
Almas	27	42,19
“As que sou irmão”	1	1,56
Ordem Terceira de São Francisco	1	1,56
Rosário	8	12,50
Santíssimo	11	17,19
Todas as irmandades	14	21,88
Total	64	

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

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

Neste sentido, o testamento era o instrumento privilegiado para garantir os detalhes pormenorizados tanto do primeiro, requerendo outra confraria, como da quantidade dos últimos, distribuídos a si ou familiares. Para o caso específico do século XVIII, somente os mais privilegiados podiam pedir acompanhamento das Almas, uma vez que esta irmandade estipulava, em 1775, que *“toda a pessoa que falecer não sendo irmão, e quiser os seus berdeiros ou testamenteiros seja acompanhada pela nossa irmandade, pagarão à mesma dois mil e*

*quinientos e sessenta réis. E querendo também seja o corpo conduzido às sepulturas (...) darão mais dois mil e duzentos e quarenta réis.*³⁹³”

No século XIX, a irmandade do Rosário passa a ser a segunda mais evocada, enquanto a do Santíssimo coloca-se em terceiro lugar. A popularidade atingida pela primeira, no Oitocentos, com a entrada de maior número de irmãos (conforme já analisado no capítulo 2) pode ser a explicação para que esta tenha suplantado, na lembrança dos fiéis, a do Santíssimo, no momento crucial de suas existências, em que não queriam estar sós. Além disso, segundo o quadro abaixo, os pedidos de acompanhamento se fragmentam, na mesma medida do surgimento de novas irmandades:

Tabela 3G – Pedido de acompanhamento, século XIX		
Irmandade	n. de vezes que é mencionada nos testamentos	%
Almas	57	31,84
Almas de Rio Pardo	2	1,12
Almas de Santo Antônio da Patrulha	1	0,56
“As que sou irmão”	1	0,56
Conceição	23	12,85
Dores	25	13,97
Ordem Terceira de São Francisco	1	0,56
Qualquer das que sou irmão	1	0,56
Rosário	31	17,32
Rosário de Rio Pardo	1	0,56
Santana	1	0,56
Santíssimo	27	15,08
Santíssimo de Rio Pardo	1	0,56
Santíssimo de Santo Antônio da Patrulha	1	0,56
Todas as irmandades	5	2,79
Uma das dessa cidade	1	0,56
Total	179	

Diferentemente do primeiro quadro, aparecem mencionadas neste último irmandades de outras cidades (Santo Antônio da Patrulha e Rio Pardo), assim como também novas associações as quais os fiéis queriam em seus féretros, como as de Santana, Conceição e Dores. Estas duas sendo mencionadas em número bastante elevado, quase equiparado ao índice atribuído à antiga e tradicional irmandade do Santíssimo do Sacramento (lembrada por 18,99% dos testadores).

³⁹³ **1775. Compromisso da irmandade de São Miguel e Almas de Porto Alegre.** Cap. 3. “Das esmolas que hão de dar os que não forem irmãos”. Op. Cit. ISMA.

Enquanto a irmandade da Conceição – que reunia muitos indivíduos da camada média da população porto-alegrense – foi lembrada por 15,64% indivíduos, num outro extremo, a irmandade das Dores – cujos quadros eram formados por homens de elite – foi solicitada por 16,35% destes. A irmandade do Rosário esteve entre 20,67% dos testamentos e a das Almas entre 65 pedidos (35,31%)³⁹⁴. Estes números revelam não apenas diversificação e aumento da população de Porto Alegre, como também a permanência da irmandade das Almas como aquela que a maioria dos fiéis acreditavam ser a mais apropriada para conduzir-lhes à sepultura, e, sobretudo, dirigir-lhes as orações com vistas à salvação. A crença no Purgatório e na eficácia dos sufrágios ainda permanecia viva.

Se as irmandades garantiam uma morte acompanhada por todos os irmãos e mais as orações em dias subseqüentes, já a pompa e o luxo, assim como missas além daquelas oferecidas por força dos Compromissos, deveriam ser realizadas por conta dos irmãos ou seus herdeiros. Para tanto, a fim de satisfazer esses desejos mais sofisticados, muitas das irmandades, entre elas a do Santíssimo e a do Rosário, mantinham entre seus pertences certo estoque extra de cera, tochas, tocheiros, velas e diversos ornamentos destinados a atender aquelas pessoas dispostas a pagar por cortejos mais exibicionistas.

Entre os anos de 1804 e 1805, por exemplo, a irmandade do Santíssimo acusa entre as sua receitas o recebimento de “1\$760 pelo aluguel de 22 tochas a Domingos Martins” e “11\$520 por 24 bicos de cera vendidos”; em 1812, “recebeu do aluguel de tochas para o enterro de D. Leocádia, 4\$480”, em 1813, “pelo aluguel de 20 tochas para o enterro da filha do França, o valor de 3\$800”, “por 22 tochas para o falecido Rev. José Luís de Castro, 3\$520”, em 1822, o aluguel de 15 tochas para o funeral de D. Rosaura, rendeu à irmandade 2\$400³⁹⁵. As tochas e as ceras para particulares, ou a outras confrarias, faziam parte dos rendimentos fixos da irmandade do Santíssimo, conforme apontamentos em seus Livros de Receita e Despesas ao longo dos anos de 1803 e 1824.

A tesouraria da irmandade do Rosário também sabia fazer dos acompanhamentos uma forma de rendimento. Entre seus Livros de Receita e Despesa podem ser encontradas inúmeras anotações a esse respeito. Num período de 1786 a 1805, a irmandade aponta um recebimento de 4 mil réis cada enterro feito, numa média de dois

³⁹⁴ Vale atentar, entre estes números, para uma importante observação: enquanto na tabela 3G aparece o número de vezes em que as irmandades foram mencionadas nos testamentos, no texto que elaborei para analisar a dita tabela incluí também o número de vezes em uma irmandade está incluída como “todas as irmandades”, ou “uma das dessa cidade”, ou “qualquer das que sou irmão”, ou ainda “as que sou irmão”. Assim, desta forma, aquilo que aparentemente aparece como discrepância, é na verdade a contabilidade exata das vezes em que as irmandades eram solicitadas para o acompanhamento do corpo.

³⁹⁵ **1803-1824. Livro de Receitas e Despesas da irmandade do Santíssimo Sacramento de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

enterros por ano. Nos anos de 1810 e 1811, o mesmo livro revela o recebimento de 4 mil réis pelo “acompanhamento do falecido Amaro de Souza” e “6 mil e 400 réis pelo acompanhamento de cada um dos irmãos: Antônio de Tal, Brigida, Caetano de Medeiros, Delfina de Tal, Rita Maria, mulher de Joaquim José de Azevedo, acompanhamento da escrava Luíza, de Teresa Maria e de Luísa Osória” e mais a importância recebida por aluguel de tochas. O mesmo estilo de lista repete-se ano a ano, até 1824, coletados para esta pesquisa³⁹⁶.

As procissões de acompanhamento se engrandeciam quando às irmandades, aos fiéis de terço nas mãos, às luzes de velas e às tochas se somasse também a presença dos sacerdotes. O pároco ou vigário, ou mesmo seu coadjutor, deveriam, pelas obrigações que lhes cabiam, fazer a encomendação de todos que falecessem, antes da realização da sepultura³⁹⁷. A encomendação da alma consistia em orações empreendidas com o objetivo a sua salvação. Poderiam ser realizadas em casa ou na igreja, com as missas de corpo presente. Já o acompanhamento de sacerdotes dependia do desejo expresso em testamento e da soma em dinheiro deixada para tal. Portanto, pedir acompanhamento de membros da Igreja dizia respeito às pompas solenes, que podem ser quantificadas através dos pedidos por um ou mais sacerdotes. A partir dos testamentos analisados para os séculos XVIII e XIX, obtive as seguintes composições:

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

A maioria dos testadores (69,23% deles) do século XVIII pedia que todos os padres que se encontrassem presentes na freguesia, no momento de seu falecimento, acompanhassem o corpo morto até chegar à sepultura, não interessando se fossem vigários ou coadjutores. Dos 39 testamentos selecionados, 11 (28,2%) continham vontade expressa

³⁹⁶ 1786-1824. Livros de Receitas e Despesas da irmandade do Rosário de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

³⁹⁷ VIDE. As Constituições... Op. Cit., Livro 4º, título 45, § 812 a § 814, p. 287.

de seus autores que, pelo menos o Vigário, estivesse presente ao cortejo; presença que iria engrandecer ainda mais a cerimônia e conferir a esta um status mais elevado do sagrado, nos quadros da simbologia da época.

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

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

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

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

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

Da interpretação subtraída dos dados fornecidos pelo conjunto das últimas tabelas [3F – 3G – 3H – 3I] convém destacar que, entre um e outro século, parece ter havido uma certa continuidade das tradições católicas, na vila de Porto Alegre, constituída tanto por ter nas irmandades religiosas os alicerces da intersecção divina, daí a sua necessária presença nos féretros fúnebres, como pelo temor de deixar a alma confinada no Purgatório, representado pela forte presença da irmandade das Almas nos pedidos por esquife ou acompanhamento. Vale, ainda, na mesma direção, atentar para o crescimento da pompa fúnebre no século XIX, revelado pelos pedidos do comparecimento do vigário aos referidos cortejos.

3.4 Compromisso com as almas: os sufrágios

Dentro desta atmosfera gerada pela liturgia fúnebre cabe, igualmente, incluir como elemento tão ou mais importante que o acompanhamento, os sufrágios. Estes se constituíam das missas rezadas em intenção dos irmãos falecidos, com o objetivo de resgatar suas almas com a maior brevidade possível do sofrimento a que estavam condenadas, antes de atingir o Paraíso. Sobre estas cerimônias, as *Constituições* ordenavam às organizações fraternais rezarem-nas tanto pelos confrades vivos, como defuntos, as determinando e as taxando *“em certo número, com declaração dos dias, segundo a comodidade das igrejas e possibilidade das confrarias, com a esmola competente, e todas se dirão com muita pontualidade,*

*por bem das almas dos vivos e defuntos.*³⁹⁸ Tal determinação era cumprida à risca por todas as irmandades em foco, pois não havia entre elas um só Compromisso que não fixasse o dia da semana e a quantidade de tais missas para cada um dos irmãos que estivessem em dia com suas jóias e entradas.

Assim, o Compromisso da confraria do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora da Conceição de Viamão de 1755, determinava a quinta-feira para dizer missa por irmãos ou irmãs vivos e falecidos e estipulava em oito o número para cada falecido. Os irmãos da irmandade do Rosário de Viamão, em Compromisso de 1756, consideraram por bem realizar as *missas em sufrágios* a todos indistintamente, vivos ou mortos, sempre aos sábados pela manhã, sendo essas em número de seis para cada um que falecesse. A irmandade das Almas de Porto Alegre, em compromisso de 1775, estipulava a segunda-feira como o dia de rezar os sufrágios, sendo estes também em número de oito para cada confrade que tivesse falecido. O Compromisso de 1828 da irmandade do Rosário de Porto Alegre mandava seu capelão celebrar missas pelos irmãos e benfeitores, vivos e defuntos, nas segundas, sábados, às sete horas da manhã, e nos domingos e Dias Santos, às dez horas. Aos falecidos a quantidade de missas se dava em consonância com os serviços prestados em vida à confraria: “*tendo servido de capela, doze; de Mesa, quinze; e assim também as zeladoras, tendo servido de oficiais, vinte; de juiz de São Benedito ou juíza, vinte e cinco; de juiz ou juíza de Nossa Senhora, trinta*”³⁹⁹.

Toda a quarta-feira os irmãos da Misericórdia reuniam-se a fim de assistir o “*ofício por alma dos irmãos e benfeitores do Estabelecimento*” e seu Compromisso de 1857 prescrevia três missas por alma dos irmãos mortos. Por ocasião em que a Mesa mandava celebrar os sufrágios era obrigação dos irmãos, prevista em Compromisso, fazer com que este ato solene fosse concorrido o mais possível, uma vez que “*o que fizemos hoje pelos que não vivem, amanhã farão por nós quando formos chamados à Eternidade.*”⁴⁰⁰ Esta lógica que embasava a “contabilidade salvífica”, na feliz expressão de Sergio Chahon⁴⁰¹, orquestrava as honras em homenagem aos mortos, levando às igrejas e capelas um grande número de pessoas, tanto nos dias em que se celebravam missas encomendadas com antecedência por indivíduos e famílias em benefícios de seus parentes próximos, como naquele dia em especial – o 2 de novembro – dedicado a todos os fiéis falecidos. Os templos ficavam tão abarrotados em

³⁹⁸ VIDE. **Constituições...** Op. Cit., Livro 4º, título 62, § 875, p. 306.

³⁹⁹ **1828. Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito de Porto Alegre.** Capítulo 22º, parágrafo 211º. – “Dos Sufrágios”. Op. Cit.

⁴⁰⁰ Premissa que se repete em diversos Compromissos da irmandade (dos anos de 1827, 1857, 1867, 1886 e 1898) como obrigações dos irmãos em geral.

⁴⁰¹ CHAHON. **Os convidados para a Ceia do Senhor.** Op. Cit., p. 140.

dias dedicados aos mortos, sobretudo neste anualmente já fixado no calendário religioso, que não é de estranhar-se a reclamação do provedor da Santa Casa, em 1881, de que se as missas celebradas na capela e a romaria do costume

“por muitos é feita com o respeito e piedade que requer um ato tão solene qual o de ir prestar um tributo de veneração e saudade aos que se finaram, outros, muitos - triste é dizê-lo - consideram-na como uma festa e naquele recinto sagrado portam-se de maneira mais inconveniente e censurável”⁴⁰².

Submetidas ao sistema de trocas, segundo o qual quanto mais missas e responsos por alma se dissessem, mais depressa se obteria a salvação eterna, as confrarias arquitetavam a realização individual e espontânea de um representativo número de diversas missas, além daquela anual já prescrita nas leis apostólicas. As missas por alma – frutos da angústia de indivíduos aflitos com as penas do Purgatório – podiam realizar-se por dois processos distintos: o primeiro deles, o mais trivial, beneficiava a qualquer irmão desde que em dia com suas anuidades confraternais; e o segundo, mais restrito, dizia respeito àqueles indivíduos que, podendo ser previdentes, delegavam quantias em dinheiro a uma ou mais confrarias, expressamente escrito em testamento, para que estas reservassem em determinados dias do ano os sufrágios de missas, destinadas à salvação eterna de sua alma. Dentro desta lógica não é difícil imaginar que, quanto mais rica a confraria, quanto mais prestígio possuísse e quanto mais ricas fossem as suas alfaías fúnebres, mais almas esta teria condições de beneficiar.

Sendo a irmandade da Misericórdia possuidora, segundo o mordomo da Capela, em 1867, dos “*ornamentos fúnebres mais ricos que em toda outra qualquer igreja*”, compostos de uma eça envernizada e dourada, panos mortuários novos e muito ricos, franjados e com borlas, e ainda castiçais e círios também envernizados e dourados⁴⁰³, era uma dentre aquelas confrarias que, na época aqui enfocada, recebia parcelas consideráveis em dinheiro para sufragar as almas dos mais aflitos. Quanto a beneficiar a alma dos irmãos, os Compromissos editados ao longo da história da irmandade⁴⁰⁴ estendiam esta obrigação às esposas, aos filhos, legítimos ou legitimados, e aos afilhados e protegidos do irmão, que por falta de amparo, faziam parte da sua família. Repetiam por décadas que:

⁴⁰² **1888. Relatório do Provedor da Santa Casa, José Antônio Coelho Júnior, dirigido à Mesa Administrativa da Irmandade.** AHSCM.

⁴⁰³ **1867. Relatório do Mordomo da Capela do Senhor dos Passos, Joaquim José de Mendanha, dirigido à Mesa Administrativa da Irmandade.** AHSCM.

⁴⁰⁴ Compromissos de 1857 (art. 235); 1867 (art. 213); 1886 (art.165); 1898 (art. 170).

“Todo o irmão tem direito aos benefícios da irmandade, desde o dia em que tiver pago a competente oblata, e tiver assinado termo de sua entrada e se ele falecer se lhe farão todas as honras fúnebres estabelecidas neste compromisso”⁴⁰⁵.

Talvez por esta razão, já em 1838, o Provedor pedia aprovação da Mesa para seguir o “*costume em todas as Casas de Caridade de sufragar as almas de seus irmãos e benfeitores em um dia do ano e que, sendo novo rigoroso dever imitar em tudo as boas obras praticadas pelas mencionadas Casas*”. Deliberou-se, nesta reunião, que se entregassem as almas dos irmãos e benfeitores da Casa, em um dos dias do mês de novembro, depois do dia dos finados, que a Mesa destinasse dentro do oitavário⁴⁰⁶. Desta maneira, a repartição da irmandade responsável pela capela, possuía a atribuição de rezar esta missa em honra mais geral pelos irmãos e benfeitores, assim como também aquelas mais particulares, pedidas em testamento e igualmente por ocasião do falecimento de cada irmão em separado, a fim de cumprir cláusula tão importante do regimento interno.

Não foram poucos os casos como o de D. Severina Narcisa de Bitencourt que, em 1841, ofertou a quantia de 150 mil réis de esmola à Santa Casa, sendo 50 mil para a alma de seu marido José Ignácio Teixeira e 50 mil réis por alma de sua falecida filha D. Caetana Ignácia Teixeira⁴⁰⁷; ou o de Luiz João Marques, que designou uma esmola de 2 contos de réis para que os irmãos da Misericórdia celebrassem ofício e missa solene por alma da falecida sua filha, Luiza de Oliveira Marques, e que também fosse esta sepultada na Santa Casa e “*se lhe fizessem as exéquias fúnebres como se fosse ela irmã*”⁴⁰⁸; ou ainda o ofício solene celebrado pela alma do finado 1º. Tenente da Armada, Antonio Dias dos Santos Belico, cuja doação à Santa Casa, em troca da dita celebração, foi o mausoléu com todos os seus pertences⁴⁰⁹.

Em vista do variado calendário dedicado à salvação, distribuído entre as diversas confrarias – do início ao fim da semana, aos sábados ou domingos, em quase todos os dias do ano – o habitante católico da cidade de Porto Alegre, que desejasse orar pelas almas dos que padeciam no fogo do Purgatório, teria à sua disposição muitas oportunidades de participar deste “festim litúrgico”. Os ofícios divinos dedicados aos

⁴⁰⁵ **Lei n. 602 de 10 de Janeiro de 1867.** *Aprova, com diversas modificações, o substituto ao projeto de Compromisso da Santa Casa de Misericórdia da cidade de Porto Alegre.* Op. Cit., art. 213, p. 103. “Das honras fúnebres e sufrágios pelos irmãos”. SFRS (BGOF).

⁴⁰⁶ **25/3/1838. Atas da Mesa Administrativa da Santa Casa.** AHSCM.

⁴⁰⁷ **1/8/1841. Atas da Mesa Administrativa da Santa Casa.** AHSCM.

⁴⁰⁸ **18/11/1838. Atas da Mesa Administrativa da Santa Casa.** AHSCM.

⁴⁰⁹ **31/8/1839. Atas da Mesa Administrativa da Santa Casa.** AHSCM.

mortos poderiam estar ocorrendo tanto na Matriz, como na igreja do Rosário, ou capela do Senhor dos Passos, igreja da Conceição ou de Nossa Senhora das Dores, todos eles mantidos e organizados por suas respectivas irmandades religiosas.

As missas em sufrágio existiam, pois, tanto para atender ao conjunto de irmãos congregados, como a vontades particulares, o que servia para caracterizar tais celebrações como um misto entre prática de devoção coletiva e de salvação individual. Desde o século XVI a Igreja Católica incentivava os fiéis a praticarem essa dupla corrente da dedicação religiosa, tendo de um lado a piedade pessoal, visando a própria salvação, e de outro a oração coletiva e familiar⁴¹⁰. Rezar pela libertação das almas de confrades, amigos e parentes era, segundo as orientações canônicas, expressão de caridade, virtude e compaixão cristãs. Entretanto, o bom cristão não poderia esquecer de precaver-se também das ameaças infernais à sua própria alma. Suas boas ações em vida reverteriam em orações em prol de sua alma. Com efeito, tal lógica de ensinamentos vindos do clero gerou em toda a Europa Moderna aquilo que François Lebrun chamou de “*obsessão egoísta da salvação individual*”⁴¹¹.

Assim, a partir destes ensinamentos, criou-se um círculo vicioso entre legados pios, sufrágios por almas de outrem e benefício pessoal. Como resultado desta equação, a caridade, sob uma enganosa imagem de altruísmo, revertia-se em benefício do próprio doador. As irmandades religiosas constituíam-se quase que exclusivamente em agentes especializados para realizar esta troca espiritual entre as doações e a salvação. Penso que, assim como foi possível contabilizar entre os porto-alegrenses a administração dos sacramentos e o acompanhamento do corpo, também existe a possibilidade de verificar a composição dos legados pios que visavam libertar as almas do Purgatório. Através dos testamentos que endereçavam doações às confrarias de Porto Alegre pode-se traçar um perfil tanto dos atos de caridade, como do pensamento voltado ao benefício pessoal, assim como igualmente verificar a participação efetiva daquelas associações em mais este rito da morte católica.

Para além das missas em sufrágios realizadas pelo conjunto de irmãos, procurarei, no capítulo que segue, investigar como se manifestou entre os fiéis porto-alegrenses a “obsessão egoísta da salvação individual”. Antes, porém, a fim de respeitar todas as etapas do ritual católico dedicado à morte – que se inicia pelos sacramentos, é

⁴¹⁰ LEBRUN, François. 1991. “As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal”. In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger (org.). **História da vida privada: da Renascença ao Século das luzes**. Vol. 3, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 71-111, p. 73.

⁴¹¹ LEBRUN. “As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal”. Op. Cit., p. 98.

perpassado pelo acompanhamento e pelo sepultamento do corpo até chegar às missas por alma – farei uma incursão detalhada pelos espaços de enterramentos da cidade de Porto Alegre. Após este percurso retornarei, então, ao tema dos sufrágios para tratar, diferentemente do analisado até aqui, da sua face individual.

Capítulo 4 – Enterramentos e Sufrágios

Feito o percurso por dois dos principais componentes dos costumes fúnebres católicos, como o recurso aos sacramentos e o acompanhamento do corpo, a partir de sua intrínseca relação com as irmandades religiosas, passo agora a analisar a composição dos espaços mortuários da vila de Porto Alegre. Passarei, pois, a tratar com mais detalhe da distribuição dos lugares dos mortos, com a intenção de identificar atitudes e representações do fiel católico acerca das citadas associações, quando este desejava determinar o local da sua última morada.

Entrarão em foco, com esta proposição, duas topografias mais abrangentes da geografia da morte: a primeira relativa ao espaço mundano dos enterramentos dos corpos no solo sagrado da Igreja-mãe e a segunda, à esfera celestial, aquele espaço da transcendência em que as almas têm um destino incerto e duvidoso, entre o Inferno e o Paraíso, perpassado pela expiação de seus pecados no estágio do Purgatório.

A divisão entre as duas superfícies será feita apenas como recurso metodológico para melhor compreensão do objeto proposto, entretanto, parto do pressuposto de que à época em foco o espaço sagrado era entendido por todos os fiéis como unificado e não fragmentado, caracterizado pela união entre mortos e vivos, e por ser uma extensão indefinida entre a esfera terrena e a transcendental. Em oposição às cidades contemporâneas em que os cemitérios estão longe de seu centro nervoso, esta, a dos sepultamentos intramuros, manterá uma experiência visceral do contato entre corpos e almas.

O espaço é uma construção social, portanto, sua divisão hierárquica, as representações que abarca e as formas de uso às quais está submetido sujeitam-se à mudança dos valores culturais no tempo. A esse respeito é cabível a sentença de André Leroi-Gourhan, para quem, o fato de sermos todos seres humanos tem mais a ver com a nossa habilidade de “*domesticação do tempo e do espaço do que com a fabricação de instrumentos*”. Trata-se de uma domesticação simbólica: o tempo e o espaço vão sendo progressivamente moldados por um dispositivo simbólico de que a linguagem é o instrumento principal; ou

seja, dá-se uma apropriação deles por meio dos símbolos⁴¹². Vale lembrar que o historiador se defronta com um universo de símbolos e não com um universo de fatos, apesar de ainda existir a insistência em colocar o simbólico como mera superfície dos fatos.

Assim, é preciso ter sempre em conta que “*o lugar determina as relações e estas o lugar*”. A população que o vivencia, o transforma e o representa estabelece com este “*uma trama de relações*”⁴¹³.” Acredito que observar a precaução que alguns personagens tomavam, nos últimos instantes de suas vidas para determinar a sepultura para o corpo e pedir por conforto à alma, oferece indícios e fragmentos sobre suas crenças e dedicação à prática religiosa. No entanto, por outro lado, pode também proporcionar uma brecha para a especulação acerca das tramas de relações travadas entre as irmandades, o lugar do sagrado e o rebanho de fiéis, nestas tão importantes, últimas e definitivas escolhas.

4.1 Irmandades e espaços mundanos

O Patrão-Mor Gaspar dos Santos, nascido na freguesia de Santa Maria Maior de Azurara, bispado do Porto, deixou escrito em seu testamento que, depois que falecesse, deveria seu corpo ser amortalhado com hábito de São Francisco e acompanhado “*pelos padres presentes na freguesia e pela irmandade das Almas*”, da qual era irmão⁴¹⁴. Pedira ainda que fosse levado no esquife da mesma associação e declarou ser também irmão da irmandade do Santíssimo Sacramento e irmão terceiro de São Francisco. Faleceu em 26 de junho de 1776 com mais de 80 anos e, conforme o registro de óbito, foi sepultado “*na Matriz, em cova de fábrica*”⁴¹⁵, com todos os sacramentos.

Um destino semelhante teve o vereador da Câmara de Porto Alegre Antônio Moreira da Cruz que também foi sepultado “*na Matriz, em cova de fábrica*” a 18 de agosto de 1776⁴¹⁶. Este português, nascido na freguesia de São João Batista da Vila do Conde, arcebispado de Braga, deixou em testamento o pedido para que seu corpo fosse amortalhado em hábito de São Francisco, já que dizia ser “*filho da Ordem Terceira*”. Era também de seu desejo ser acompanhado “*pelos padres presentes na freguesia, desde que não*

⁴¹² LEROI-GOURHAN, André. 1975. **Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes**. Paris, Albin Michel, pp. 139-140. Apud. FLAMARION CARDOSO, Ciro. 1998. “Repensando a construção do espaço”. **Revista de História Regional**. Vol. 3, n. 1. [Disponível em <http://www.uepg.br/rhr/v3n1/ciro.htm> . Extraído em 18-2-2000.]

⁴¹³ SILVA, Armando Corrêa da. 1988. **O espaço fora do lugar**. São Paulo, Hucitec, p. 7.

⁴¹⁴ **04-07-1774 – Livro 1º de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre - (Testamentos de 1772-1795)**. Op. Cit., AHCPA.

⁴¹⁵ **1772-1795 - Livro 1º de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre**. AHCPA.

⁴¹⁶ **1772-1795 - Livro 1º de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre**. Op. Cit. AHCPA.

excedessem no número de vinte e quatro”. Dentre as irmandades que gostaria que estivessem presentes para as orações durante a cerimônia de enterro nomeou a do Santíssimo Sacramento e a das Almas, pagando-se a estas “*a esmola de costume*”. Em Viamão (onde vivia), era irmão das ditas confrarias. Faleceu aos 50 anos, deixando como herdeiro de uma parte de seus bens, seu sobrinho Joaquim José Moreira, filho do seu irmão Francisco Moreira da Cruz, assistente no Rio de Janeiro e “*soldado granadeiro do Regimento Novo*.”⁴¹⁷ No leito de morte recebeu todos os sacramentos.

André de Sá da Fonseca, natural da “*Torre de Moncorvo*”, Arcebispado de Braga, e morador recente de Porto Alegre, também declarou em testamento o desejo de ser sepultado no interior da sua Matriz, porém em local especial, “*ao pé do altar de Nossa Senhora*”. Seu corpo foi amortalhado em hábito de São Francisco, porque era irmão Terceiro da dita Ordem, e levado à sepultura no esquife da irmandade das Almas. O fato de ter fixado moradia na Vila de Porto Alegre pouco tempo antes da redação de seu testamento levou-o a ressaltar que “*havendo chegado aqui a esta vila há pouco tempo, não tenho ainda me assentado por irmão das irmandades*”. No entanto, fez questão de frisar que não se achava desprotegido nem espiritual e nem socialmente, já que era irmão das irmandades do Santíssimo Sacramento, de Nossa Senhora da Conceição e das Almas, da Capela de Viamão.

André de Sá e Fonseca era homem de prestígio e poder e não desejava que sua morte passasse em branco, para tal pediu que, na ocasião de seu falecimento, seus “*testamenteiros passassem avisos nos conventos de Santo Antônio do Rio de Janeiro, e no de Itú*” e, ainda, tratassem de mandar rezar “*uma capela*⁴¹⁸ *de missas a 320 réis de esmola, cada, ditas pelo amigo Frei José do Desterro, guardião do convento em Itú; 312 missas de intenção, de esmola a 320 réis, cada*” e “*o que sobrar de terça*”, acrescentou, deveria ser revertido em missas ditas no convento de Santo Antônio no Rio de Janeiro, a 320 réis. Além disso, deixou cinquenta e um réis e duzentos à Nossa Senhora do Rosário de Viamão. Entre seus bens, Sá e Fonseca declarou possuir “*uma fazenda chamada São José de Bom Retiro, ao pé de Tramandaí; criação de gado vacum, cavalos e muar; seis escravos (Joaquim, Tomás, Manuel, João, José e Mateus, ‘quase todos de Nação Benguela’) e um de Nação Congo; vários trastes de ferramentas; uma morada de casas no arraial de Viamão, coberta de telha, vários trastes de ouro e prata; várias roupas de seu uso, brancas e de cor e móveis*⁴¹⁹.” Faleceu a dois de julho de 1777, com todos os sacramentos, aos cinquenta anos de idade⁴²⁰.

⁴¹⁷ **14-8-1776 – Testamentos. Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA.

⁴¹⁸ Uma capela de missas era o equivalente a cinquenta dessas.

⁴¹⁹ **13-6-1777 – Testamentos. Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA.

⁴²⁰ **1772-1795 - Livro 1º de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

Francisca Gomes de Escobar e Godói, natural de Vacaria, era casada com Miguel Bicudo de Campos e possuía como herdeiros de seus bens, três filhos. Deixou em testamento suas últimas vontades: que fosse amortalhada com hábito de São Francisco; acompanhada pela irmandade das Almas, de quem era irmã, e por três padres, que deveriam dizer-lhe uma missa de corpo presente. Para os sufrágios de sua alma deixou as suas “*roupas de cetim cor-de-rosa, uma capotona da Silésia e seus brincos de pedras brancas*”. Quanto às missas por sua alma, pediu que fossem rezadas “*todas as que fossem possíveis de dizer com o que restar do pagamento do enterro.*”

Entre seus bens, Francisca Godói declarou possuir uma morada de casas principiadas; “*um moleque, Diogo; uma moleca, Maria*”; uma caixa grande de roupa; uns brincos cravados de topázios; louça; duas mesas, uma grande e outra pequena; três tamboretas; uma imagem de Nossa Senhora da Conceição e um oratório pequeno⁴²¹. Ao falecer, em dezesseis de janeiro de 1795, foi sepultada na “*Matriz em cova de fábrica*”, após ter recebido todos os sacramentos⁴²².

Estes são apenas alguns dos testadores do século XVIII que deixaram declarado, primeiro, a sua filiação a alguma irmandade e, segundo, traçaram destino para as cerimônias de enterro e sepultura para o corpo. Em alguns casos foi possível traçar relação entre a filiação às irmandades e a escolha da sepultura, em outros, entre os legados e esmolas deixados às irmandades e a garantia de sufrágios por alma ou por uma cova *ad sanctos*. Para tais cruzamentos de dados, a pergunta norteadora sempre foi a que procurava responder questões relativas à eficácia das associações religiosas como intercessoras entre o Céu e a Terra ou entre os vivos e os mortos.

A coleta serial destes dados serviu como importante veículo de tradução de outros modos de distinção social existentes entre os moradores de Porto Alegre dos séculos XVIII e XIX. É notório que havia um grupo seletivo de “nobres” que garantiram, durante a *passagem*, um lugar diferenciado como última morada para o corpo, seja a cova de fábrica ou outros espaços internos mais específicos. Primeiramente, é necessário esclarecer que o termo “nobre” está sendo utilizado aqui de forma muito ampliada para referir-se aos grupos da elite, que, diferentemente da maioria da população, tinham condições de usufruir de três atributos fundamentais de distinção social: status, poder e riqueza.

A riqueza, representada pela posse de muitos escravos e propriedades fundiárias, já seriam suficientes para projetar grupos ou indivíduos em direção aos estratos

⁴²¹ 8-1-1795 – Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

⁴²² 1772-1795 - Livro 1º de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

mais elevados da hierarquia social. Entretanto, no Brasil do século XVIII – imerso nos quadros da cultura econômica e política do Antigo Regime – também o acesso a cargos públicos ou mercês, ou ainda, o recebimento de patente militar ou título nobiliárquico eram importantes elementos na definição de um *status* diferenciado na sociedade colonial⁴²³. No caso particular da Província de São Pedro, e mais ainda de sua capital, o fato de alguns desses indivíduos serem também colonos provenientes de Portugal, ou dos Açores, reforça-os ainda mais como exemplos paradigmáticos da elite a qual estou me referindo⁴²⁴. Sendo a riqueza monetária apenas um entre outros atributos necessários para classificar um indivíduo como pertencente à elite ou a uma classe social com distinção entre a maioria da população, vemos que na falta de um capital mais sólido (como terras e escravos, por exemplo), o prestígio e o *status* social poderia passar pela busca de uma cova ou espaço mortuário diferenciado. Ou, ainda, pelo pertencimento a uma confraria religiosa associada à nobreza.

A interpretação da distribuição espacial das sepulturas torna possível trazer à baila outros valores que representavam *status* social naquela sociedade; valores cuja lógica estava regida pelos rituais e práticas ligados aos costumes da morte católica, ou ainda pelos critérios de pertencimento a uma irmandade e sua relação direta com o acompanhamento do corpo à sepultura. Os citados casos do Patrão-Mor Gaspar dos Santos, Antônio Moreira da Cruz, André de Sá e Fonseca e de Francisca Gomes de Escobar e Godói parecem ser modelos padrões desta “nobreza” porto-alegrense. Além de serem portugueses na sua maioria, de possuírem escravos⁴²⁵, e de terem, alguns, patentes militares foram no momento de suas mortes amortilhados com o hábito de São Francisco por serem irmãos terceiros da dita irmandade, ou então, pertenciam à irmandade do Santíssimo Sacramento e à das Almas. Mas, a principal ocorrência, que serve para esclarecer que de fato estes indivíduos eram considerados “nobres” perante os olhos do restante da população, foi a prática de se preocuparem em determinar os rituais de acompanhamento fúnebre ou o espaço para o corpo morto.

⁴²³ FRAGOSO, BICALHO e GOUVÊA. **O Antigo Regime nos trópicos**. Op. Cit., p. 23.

⁴²⁴ Sobre a origem portuguesa de parte da elite colonial do Rio Grande do Sul ver: KUHN, Fábio. 2002. “A primeira elite colonial e a configuração do extremo sul da América portuguesa. Século XVIII.” In: RECKZIEGEL, Ana Luiza e FÉLIX, Loiva (org.). **RS: 200 anos. Definindo espaços na história nacional**. Passo Fundo, UPF, pp.77-88.

⁴²⁵ Levando em conta que estamos tratando de pessoas que habitavam o meio urbano da freguesia, ou seja, os limites correspondentes ao centro da vila de Porto Alegre e não as propriedades de cultivo agrícola e de criação, pode ser considerado bastante elevado o número de escravos que possuíam o Patrão-mor Gaspar dos Santos (onze escravos), João Ribeiro Cabral (seis) e André de Sá e Fonseca (seis). Todos fizeram referência, ainda, em seus testamentos, possuírem “trastes e peças de ouro”, como demonstração de riqueza. **Testamentos. Livro 1º**. Op. Cit. AHCPA.

Dentre os assentos de óbitos coletados da Matriz de Porto Alegre dos anos 1772-1795 (livro de livres), 1772-1801 (livro de escravos) e 1801-1832 (escravos e livres)⁴²⁶ encontram-se diferentes nomenclaturas para os locais das sepulturas. Entre estas: “*o cemitério*”, “*o adro*”, “*a cova de irmandade*”, “*as catacumbas*”, “*a cova de fábrica*”. Em alguns casos, o próprio prédio da Matriz servia de ponto de referência para determinar-se o espaço mortuário, o que podia incluir “*o alpendre da matriz*”; “*a varanda*”; “*fora da porta da Matriz*”; “*à porta da Matriz, da parte de fora*”; “*na capela-mor*”; “*das grades para cima*”. Cada um destes tipos de sepultura guardava de algum modo uma relação direta com a atividade funerária das organizações fraternais aqui enfocadas; seja por se complementarem, seja por serem concorrentes.

Infelizmente, nos casos em que não foi possível encontrar o testamento do falecido, a documentação disponível não permitiu afirmar se havia ou não a adesão a uma comunidade confrarial e, portanto, se este estava ou não sob os cuidados dos confrades que deveriam lhe garantir os sufrágios por alma ou uma campa entre os santos. Para os que testaram e declararam filiação, observou-se que esta lhes assegurava uma cova diferenciada. A esse respeito, as tabelas abaixo podem trazer à luz alguns índices importantes:

Tabela 4A – índice de locais de sepultura, segundo a pertença, século XVIII (1772-1800)								
Pertença/ local de enterro	cova de fábrica	%	matriz, hab. S. F.	%	porta da Matriz	%	não consta	%
Almas	11	30,56	0	0,00	0	0,00	1	33,33
Conceição	0	0,00	0	0,00	0	0,00	1	33,33
Ordem Terceira de São Francisco	9	25,00	0	0,00	1	100,00	0	0,00
Rosário	2	5,56	1	100,00	0	0,00	1	33,33
Santíssimo	5	13,89	0	0,00	0	0,00	0	0,00
Outras	9	25,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00
Total	36		1		1		3	

Desta forma, considerando os critérios de seleção para a confecção da tabela (“pertença” e local de sepultura), tem-se que 11 indivíduos que pertenciam à irmandade das Almas foram sepultados no interior da Matriz. A cova das Almas não esteve designada a confrades da dita irmandade, mas sim a um pertencente da Conceição e outro da do Rosário. As covas de fábrica, ou seja, aquelas no interior do templo e que revertiam em rendimentos à igreja, foram as mais utilizadas e destinadas a 38 testadores de diversas

⁴²⁶ Todas estas três fontes são documentos encontrados no AHCPA, entre os chamados **Livros 1º., 2º. e 3º. de óbitos.**

confrarias, incluídos aí neste total também aquele indivíduo sepultado na “matriz, em hábito de São Francisco” e o outro à “porta”.

O dado mais revelador que esta tabela trouxe é certamente o fato de que nenhum deles foi sepultado no adro/cemitério, todos que declaram pertencimento obtiveram a desejada sepultura *ad sanctos*, diferentemente do que ocorreu no século XIX, como se verá adiante. Sob este prisma, “a pertença” servia como garantia de um espaço sepulcral diferenciado do restante da imensa maioria da população da época. Se compararmos, a este propósito, com a tabela que agrega os testadores que não declararam “pertença” teremos que os seus sepultamentos foram assim distribuídos:

Ano	cova de fábrica	%	Cova irmandade Almas	%
1774	1	3,03	0	0,00
1775	2	6,06	0	0,00
1776	2	6,06	0	0,00
1778	2	6,06	0	0,00
1782	0	0,00	1	50,00
1784	0	0,00	1	50,00
1785	1	3,03	0	0,00
1786	2	6,06	0	0,00
1787	3	9,09	0	0,00
1788	2	6,06	0	0,00
1789	2	6,06	0	0,00
1790	4	12,12	0	0,00
1791	4	12,12	0	0,00
1792	2	6,06	0	0,00
1793	3	9,09	0	0,00
1795	3	9,09	0	0,00
Total	33		2	

Na operacionalização dos enterramentos, as diferenças entre as tabelas “pertença” e “não pertença” são muito sutis, fruto de circunstâncias imponderáveis, como o curto espaço de tempo dentro dos Setecentos (abrange 16 anos apenas desde que Porto Alegre tornou-se capital do Continente e sede de Freguesia) e um número também reduzido de testadores para o período em questão (35, com o óbito conhecido). Desta maneira, é prudente empregar um olhar demasiado fino e cuidadoso a fim de captar uma modificação muito tênue. Enquanto no primeiro quadro há um total de 36 óbitos realizados em cova de fábrica, este último traz 33. A despeito de na tabela anterior não constar sepulturas em cova das Almas (o que não quer dizer necessariamente que isto não tenha ocorrido), o índice maior de covas de fábrica reservada aos confrades pode servir

como indício de que o pertencimento assegurava alguma diferenciação. Diferença reforçada ou pouco mais pelo “hábito de São Francisco” de um irmão do Rosário e da sepultura à porta da igreja de outro da Ordem Terceira de São Francisco, mostrados no primeiro quadro. Em ambos, o cemitério não aparece como local que teria recebido os corpos dos testadores aqui enfocados, provando que, além da pertença, o testamento também poderia ser um importante aliado daqueles que buscavam pôr a alma sob proximidade e proteção dos santos católicos.

Portanto, entre os 2.092 sepultamentos realizados somente no adro/cemitério, entre 1772 e 1800⁴²⁷, há uma minoria que pôde se precaver de não ser enterrado entre escravos, ou indigentes ou os “muito pobres”, com a garantia, ainda, de colocarem-se mais prontamente a caminho do Paraíso. No interior do templo seriam forçosamente lembrados por aqueles que se dedicavam, durante a assistência das missas, a rezarem os sufrágios pelas almas do Purgatório.

Fazendo uso da mesma linha de raciocínio, porém voltando-se agora para o século XIX temos o quadro seguinte:

Tabela 4C – índice de locais de sepultura, segundo a pertença, século XIX (1801-1832)						
Irmandade	cemitério	%	cova de fábrica	%	matriz	%
Almas	17	22,37	0	0,00	12	40,00
Conceição	10	13,16	0	0,00	1	3,33
Dores	16	21,05	1	33,33	4	13,33
Misericórdia	1	1,32	0	0,00	0	0,00
Ordem Terceira de São Francisco	1	1,32	0	0,00	0	0,00
Rosário	15	19,74	1	33,33	6	20,00
Santíssimo	13	17,11	1	33,33	6	20,00
Outras	3	3,95	0	0,00	1	3,33
Total	76		3		30	

No período abrangido pela pesquisa para o século XIX há um total de 114 testadores que declaram a que irmandades pertenciam e dos quais foi possível encontrar o óbito e mais 55 testadores “sem pertença”. Daqueles que declararam fazer parte de uma irmandade, 76 foram sepultados no cemitério, enquanto 33 ainda conseguiram garantir a campa no interior do templo, o que pode ser considerado um número relativamente alto, se levarmos em conta as características peculiares do século XIX, no que tange às mudanças na prática funerária em todo o Brasil. Diversas pesquisas apontam o Oitocentos como o período definitivo para a construção e efetivação dos cemitérios e, conseqüentemente, para

⁴²⁷ Não estão incluídos neste total os 1.254 inocentes sepultados no cemitério atrás da Matriz, entre 1772-1832.

o fim dos sepultamentos no interior dos templos católicos – tema aqui discutido no próximo capítulo.

O primeiro passo em direção ao fim das covas internas em Porto Alegre foi o Aviso Real expedido às Câmaras, datado de 17 de abril de 1805, cujo teor consistia no seguinte:

“D. João VI ordena que mande destinar, em todas as paróquias da Capitania, um lugar, fora das povoações, murado e com altar, para servir de cemitério. Que as câmaras ajudem com auxílio pecuniário e auxílio persuasivo dos Párcos. E que seja dada benção solene ao terreno”⁴²⁸.

O Aviso Imperial – uma primeira ameaça à antiga tradição dos enterramentos *ad sanctos* – já previa tanto a necessidade da ação concreta das Câmaras, como o convencimento dos párcos na aceitação de uma nova política para a morte. Depois do Aviso, não ser sepultado no cemitério significava estar entre aqueles que ainda podiam escolher a sua última morada, justamente em período que se inicia a homogeneidade nas covas e os pedidos testamentais de campas diferenciadas passam a ser negligenciados.

A partir do ano de 1814 não há mais, em Porto Alegre, sepultamentos no interior da Matriz Madre de Deus e todos passam a ser realizados, sem exceção, no cemitério atrás desta. Por ocasião dos primeiros anos de interdito às covas internas, as exceções se restringiam apenas aos inocentes (inclusive inocentes filhos de escravos) que ainda podiam ser sepultados no interior do templo. Entretanto, o quadro acima traz informações novas: também aqueles que pertenciam a alguma irmandade conquistaram o mesmo tipo de sepultamento. Em número reduzidíssimo, confirmavam, de forma peremptória, o diferencial do restante da população. Assim, 12 irmãos das Almas, 1 da Conceição, 5 das Dores, 7 do Rosário e mais 7 da irmandade do Santíssimo postavam-se entre os privilegiados.

Para efeitos de comparação, entre os 86 testadores do século XIX dos quais se desconhece a filiação a alguma confraria, temos o óbito de 55 deles e a seguinte distribuição de suas covas:

⁴²⁸ 17-4-1805. Correspondência Passiva da Câmara de Vereadores de Porto Alegre. AHPAMV.

Tabela 4D - Local de sepultura de testadores sem pertença, século XIX (por ano)												
Ano	Cap. Mor	%	Capela Senhor dos Passos	%	cemitério	%	cemitério Santa Casa	%	cova de fábrica	%	matriz	%
1801	0	0,00	0	0,00	1	2,70	0	0,00	0	0,00	0	0,00
1802	1	100,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00
1803	0	0,00	0	0,00	1	2,70	0	0,00	0	0,00	3	23,08
1804	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	3	23,08
1805	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	1	7,69
1811	0	0,00	0	0,00	3	8,11	0	0,00	0	0,00	0	0,00
1812	0	0,00	0	0,00	3	8,11	0	0,00	2	100,00	0	0,00
1813	0	0,00	0	0,00	3	8,11	0	0,00	0	0,00	4	30,77
1814	0	0,00	0	0,00	1	2,70	0	0,00	0	0,00	2	15,38
1815	0	0,00	0	0,00	3	8,11	0	0,00	0	0,00	0	0,00
1821	0	0,00	0	0,00	2	5,41	0	0,00	0	0,00	0	0,00
1822	0	0,00	0	0,00	7	18,92	0	0,00	0	0,00	0	0,00
1823	0	0,00	0	0,00	2	5,41	0	0,00	0	0,00	0	0,00
1824	0	0,00	0	0,00	3	8,11	0	0,00	0	0,00	0	0,00
1825	0	0,00	1	100,00	8	21,62	0	0,00	0	0,00	0	0,00
1831	0	0,00	0	0,00	0	0,00	1	100,00	0	0,00	0	0,00
Total	1		1		37		1		2		13	

A comparação entre as duas revela uma sensível mudança nos óbitos dentro da Matriz, já que na tabela anterior aparecem 30 sepultamentos e nesta última o número reduz-se para 13. A cova de fábrica (também interna) sofreu leve redução de 3 para 2 campas, perfazendo um total de 32 covas *ad sanctos* para aqueles que declararam “pertença” e 15 para os testadores sem filiação a alguma associação. Sendo o século XIX aquele em que todos os cadáveres teriam inevitavelmente o mesmo fim, ou seja, ocupar o mesmo espaço funerário atrás da igreja, é possível que pertencer a uma irmandade fosse naqueles tempos a única saída para assegurar uma cova interna. É razoável imaginar que, ao vivenciar tais mudanças estruturais, alguns testamenteiros, responsáveis por cumprir as últimas vontades dos testadores, se empenhassem numa disputa acirrada pela cova interna para estes últimos.

Assim, se confrontarmos ano a ano do século XIX, até a data derradeira dos sepultamentos no interior do templo (1814) teremos que aqueles que se filiaram oportunamente a uma irmandade, saíram vitoriosos.

Ano	Cemitério	%	cova de fábrica	%	matriz	%
1801	4	5,26	0	0,00	2	6,67
1802	0	0,00	0	0,00	7	23,33
1803	0	0,00	0	0,00	4	13,33
1804	0	0,00	0	0,00	2	6,67
1811	4	5,26	0	0,00	0	0,00
1812	5	6,58	3	100,00	2	6,67
1813	7	9,21	0	0,00	11	36,67
1814	5	6,58	0	0,00	2	6,67
1815	6	7,89	0	0,00	0	0,00
1821	18	23,68	0	0,00	0	0,00
1822	4	5,26	0	0,00	0	0,00
1823	1	1,32	0	0,00	0	0,00
1824	10	13,16	0	0,00	0	0,00
1825	12	15,79	0	0,00	0	0,00
Total	76		3		30	

Comparando as Tabelas 4D e 4E teremos que, entre os anos de 1801 e 1814, dos 109 testadores com “pertença” 33 (30,2%) deles ainda foram sepultados dentro da Matriz, enquanto apenas 16 (18,6%) dos 86 que não tinham pertença ocuparam o mesmo espaço funerário.

À primeira vista o que me pareceu ser algo desordenado e sem critérios pré-estabelecidos, revelou-se, entretanto, ao longo da pesquisa, como uma prática de enterramento extremamente conectada com a longínqua tradição portuguesa de considerar o espaço funerário não apenas como um espaço também religioso por excelência – e por isto este se localizava necessariamente no interior e no entorno das igrejas e capelas⁴²⁹ – como também ser a inumação e o acompanhamento duas etapas do ritual cuja prática não se reduzia apenas ao trabalho do pároco e de seus assistentes, mas que deveria envolver igualmente as irmandades religiosas. Sobre essa questão trato a seguir.

⁴²⁹ VILAR, Hermínia Vasconcelos. 1996. “Rituais da morte em testamentos dos séculos XIV e XV (Coimbra e Santarém)”. In: MATTOSO, José (org.). **O reino dos mortos da Idade Média Peninsular**. Lisboa, Edições João Sá da Costa, pp. 165-176, p.171.

4.1.1 O adro e o cemitério

Segundo o historiador João José Reis, a cova no adro era tão desprestigiada que podia ser obtida gratuitamente⁴³⁰ e, provavelmente, por esta razão era reservada a escravos, a pessoas livres muito pobres e, ainda, àqueles não filiados ou desprotegidos espiritual e socialmente de qualquer irmandade religiosa⁴³¹. Adalgisa Campos observou que, em Vila Rica, nos primórdios do povoamento, a maioria dos escravos foi sepultada fora do recinto sagrado, nas covas *apud ecclesiam*, enquanto a *cova de fábrica paga* não havia assumido ainda a abrangência sociológica que tomou a partir da segunda metade do século XVIII. Segundo a autora, em tempos de maior flexibilização, quando pôde, o escravo recorreu à cova paga e foi enterrado em recinto⁴³².

O mesmo fenômeno pôde ser observado para Porto Alegre. O adro era um espaço localizado na parte exterior da igreja Matriz. É bem provável que ficasse atrás do edifício religioso, mas nada impede que também pudesse estender-se para as laterais e até mesmo nos terrenos à frente deste. Ou, ainda, é possível supor que os terrenos utilizados para enterramentos de escravos, em período muito primitivo da fundação da vila, também se localizassem as margens do rio Guaíba, onde teria se iniciado a povoação⁴³³. Nos livros de óbitos da Matriz Nossa Senhora Madre de Deus, até a data de 03 de setembro de 1779, têm-se registrado que 49 escravos, procedentes da África, haviam sido todos eles sepultados no *adro*⁴³⁴ (pouquíssimos foram os sepultados em recinto e, portanto, eram as exceções que confirmavam a regra).

O *adro*, no contexto específico da história da vila de Porto Alegre, no extremo sul da América portuguesa, serviu igualmente para o sepultamento de 91 soldados, a

⁴³⁰ REIS. **A morte é uma festa**. Op. Cit., p. 175.

⁴³¹ CAMPOS, Adalgisa Arantes. 2004. “Locais de sepultamentos e escatologia através de registros de óbitos da época barroca. A freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto.” In: **Varia História**, n. 31, janeiro, pp.159-183, p. 180.

⁴³² CAMPOS. “Locais de sepultamentos e escatologia...” Op. Cit., p. 31.

⁴³³ A este respeito ver capítulo 5.

⁴³⁴ Quadro I - Escravos sepultados no “adro” (antes deste chamar-se “cemitério”):

Procedência/Ano	1773	1774	1775	1776	1777	1778	1779	1781
Desconhecida			1	8			6	
Angola	4	4	5	6	3	7	5	1
Benguela				1				
Guiné					3	3	3	
Mina		2	1		1			
Moçambique				1				
São Paulo					1			

maioria no ano de 1776, por ocasião das guerras contras os espanhóis pela posse do território⁴³⁵. Esses são indícios que ajudam a confirmar o pátio da Matriz como um espaço desqualificado para os critérios religiosos e de status social da época. A sepultura a céu aberto esteve, no Ocidente, associada ao abandono ou desleixo dos funerais, ou ainda como destinada àqueles mortos que não seriam recordados pela memória dos vivos⁴³⁶. A cova distante do templo religioso representava inclusive um aspecto moralmente negativo, uma vez que era vergonhoso enterrar homens como animais.

Em Porto Alegre, após o ano de 1779 – que coincide justamente com o período de construção da nova Matriz aos cuidados da irmandade do Santíssimo Sacramento⁴³⁷ – o pároco passou a registrar para o local de sepultamento de escravos e livres de diferentes segmentos sociais somente o termo *cemitério*. Este, além de substituir o vocábulo *adro*, também servia para designar, por exclusão, aqueles espaços que não fossem nem a cova de fábrica, nem a cova ou catacumba de alguma irmandade e tampouco algum lugar mais específico no interior do templo, como as sepulturas *ad sanctos*. Portanto, pode-se presumir que *cemitério* designava agora, depois de pronto o prédio da Matriz, as covas que se localizavam no entorno do templo, sendo essas, então, *apud ecclesiam*.

O importante a ressaltar, conforme apontam as pesquisas é que, se dirigirmos o foco para o papel desempenhado pelas associações religiosas na prática de enterramentos da vila de Porto Alegre, entre os séculos XVIII e XIX, tem-se que o marco divisor entre os sepultamentos no *adro* e os no *cemitério* foi justamente a delimitação física dos terrenos da nova igreja Matriz, na chamada *Rua da Igreja*, no alto da colina onde se estabeleceu, pouco a pouco, o centro da urbe⁴³⁸. Foi, portanto, a instalação da Matriz, operacionalizada pela irmandade de Nossa Senhora Madre de Deus e Santíssimo Sacramento que gerou a noção de que a partir de então os mortos estariam sob proteção eclesiástica e resguardo de uma confraria, esta última tendo aos seus cuidados a organização dos terrenos sepulcrais.

Assim, ao mesmo tempo em que, após 1779, desaparece o vocábulo *adro* da documentação paroquial, apenas dois anos depois, a partir de 1781, surgem os primeiros registros de sepultamento em *cova de irmandade*. A inocente Laureana, filha legítima de Manuel Francisco de Souza e de Vitória Inácia, falecida com 4 anos de idade, foi sepultada em 28 de janeiro de 1781, em *cova da irmandade do Santíssimo Sacramento*. Em maio, no dia 5, um inocente e recém nascido foi sepultado na *cova da irmandade das Almas* e em 28 de junho

⁴³⁵ Refiro-me às guerras entre portugueses e espanhóis que se estenderam ao longo do século XVIII e cessaram somente após a assinatura do Tratado de Santo Ildelfonso, em 1777.

⁴³⁶ ARIÈS. **O homem diante da morte**. Op. Cit., vol. 2, p. 380.

⁴³⁷ A este respeito ver capítulo 5.

⁴³⁸ FRANCO. **Porto Alegre. Guia Histórico**. Op. Cit., p. 142.

daquele mesmo ano, o capitão Domingos Tomás de Lima, com 64 anos, teve seu corpo enterrado em *cova do Santíssimo Sacramento*⁴³⁹.

Já entre os escravos, temos que os primeiros a usufruírem de cova pertencente à uma irmandade foram João, escravo de José Estácio, que após receber todos os sacramentos foi sepultado na *cova da irmandade do Rosário*, em 19 de novembro de 1783; e, um ano depois, em julho, Pedro, escravo da viúva dona Anna Joaquina de Siqueira, também teve seu corpo depositado em *cova da irmandade do Rosário*. Pedro morreu repentinamente sem sacramentos⁴⁴⁰. Pode-se concluir, portanto, que caminharam *pari passu*, intimamente relacionados, quatro fenômenos estruturais na primitiva cidade de Porto Alegre: a construção da igreja-mãe, a delimitação do cemitério atrás desta, a inauguração das covas das irmandades e a organização inicial da vila. A representação da morte católica, e seus preceitos, entre os porto-alegrenses configuram-se, pois, com o entrelaçamento destes processos que estão inseridos simultaneamente na ordem do religioso e do urbano.

4.1.2 Um seletto espaço mortuário: a capela mor, as grades e a porta

Em outro extremo, em espaço diferenciado simbólica e fisicamente dos terrenos atrás da igreja Matriz, estavam aqueles considerados mais “nobres”, tanto do ponto de vista religioso (geralmente atribuídos a irmãos zelosos e benfeitores), como do social e econômico, já que estas sepulturas representavam o privilégio de se estar junto aos santos e altares. Isto significava que, mesmo em fins do século XVIII, quando o medo das chamas do Inferno já havia diminuído consideravelmente, ainda havia aqueles indivíduos que desejavam (e conseguiam obter) uma proximidade do corpo morto com a corte celeste, a fim de garantir cuidados especiais à sua alma. Certamente este privilégio dependia de maiores somas de dinheiro. Os “irmãos zelosos e benfeitores” – categoria prevista e mencionada nos Compromissos de diversas confrarias – eram aqueles que investiam consideráveis esmolas e doações à irmandade, filiados a esta ou não.

Segundo João José Reis, acreditava-se que esta intimidade com os santos contaria no momento do Juízo Final, além de favorecer a alma por ocasião do julgamento pessoal⁴⁴¹. A Igreja Católica manteve-se sempre muito ambígua em relação aos privilégios

⁴³⁹ Todos os assentos citados estão no **Livro 1º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. (1772-1795)**. Op. Cit.

⁴⁴⁰ **1772-1801 - Livro 1º. de óbitos de escravos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre**. AHCPA

⁴⁴¹ REIS. **A morte é uma festa**. Op. Cit., p. 177.

dos enterramentos próximos dos degraus dos altares. Ao mesmo tempo em que as *Constituições do Arcebispado da Bahia* previam a liberdade do católico para eleger o local da sua própria sepultura⁴⁴², as autoridades eclesiásticas, na prática cotidiana, incentivavam os crentes a escolher espaços mais afastados dos altares⁴⁴³. Todavia, as palavras encontradas em alguns registros de óbitos do século XVIII, “*das grades para cima*” ou “*das grades para dentro*”, se referem àquelas campas situadas além das grades que separavam o corpo da igreja e o altar. Quanto mais próximo das mesas do sacrifício eucarístico, mais dispendiosa era a cova, e, justamente, por esta razão, o pároco a distribuía criteriosamente, “*segundo a qualidade das pessoas, como as possibilidades delas*”⁴⁴⁴.

O espaço interior da igreja era quantificado pelos números de passos, ou “*andares*”, que se dava em direção ao altar-mor, assim, as sepulturas no primeiro *andar* eram pouco mais baratas que as do segundo *andar* e encareciam, de maneira sucessiva, a cada *andar*.⁴⁴⁵ O recinto sagrado era repartido através de balaustra ou “*engradamento*”, à moda de cancela, que delimitava o presbitério, a nave e o batistério, conforme a orientação das *Constituições*. Por esta razão, as sepulturas no piso da capela-mor eram extremamente qualificadas, nobilíssimas por excelência, como as avaliou Adalgisa Campos, ao esclarecer que estas se destinavam a um número limitado de sacerdotes, irmãos provedores de irmandades (e de suas respectivas esposas) e de fundadores beneméritos poderosos, que tiveram expressiva participação na edificação do templo⁴⁴⁶.

Pelo relato que faz Eduardo Hoornaert sobre a distribuição espacial dos recintos das igrejas brasileiras do século XVIII ficamos sabendo que tudo estava voltado para o altar. O recinto clerical, separado dos recintos lateral e central, simbolizava o lugar dos organizadores das cerimônias litúrgicas. Tal separação – símbolo de clericalização dos cultos – acentuou-se progressivamente do século XVIII para o XIX, na medida em que se aplicavam com mais rigor as metas tridentinas. Em suas pesquisas, elaboradas para as Minas Gerais, o autor esclarece que durante as missas o recinto central, isolado por grades de madeira, era reservado às mulheres, que ficavam agachadas ou ajoelhadas em plano fisicamente inferior aos recintos laterais, destinados aos homens, mais exatamente aos “homens bons” ou homens livres com algum prestígio, que se postavam de pé, simbolizando sua posição social tanto diante do clero, como das mulheres e escravos. Estes

⁴⁴² VIDE. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Op. Cit., Livro 4º, tit. 54, § 846, p. 296.

⁴⁴³ REIS. **A morte é uma festa**. Op. Cit., p. 178.

⁴⁴⁴ Conforme a expressão encontrada por Maria Beatriz Nizza da Silva em documentação da Capitania do Mato Grosso. In: NIZZA da SILVA. **Vida privada e cotidiano no Brasil**. Op. Cit., p.335.

⁴⁴⁵ NIZZA da SILVA. **Vida privada e cotidiano no Brasil**. Op. Cit., p.335.

⁴⁴⁶ CAMPOS. “Locais de sepultamentos...”. Op. Cit., p. 177.

últimos eram os assistentes da missa que se colocavam no espaço em torno da porta, à entrada do edifício, e mais distante das santas imagens⁴⁴⁷. Tal distribuição parece pressupor um reflexo das mesmas “fronteiras” sociais e étnicas encontradas na sociedade brasileira.

Também no Rio de Janeiro a disposição interna dos recintos sagrados se dispunha a partir dos mesmos critérios mineiros analisados por Eduardo Hoornaert. Dois viajantes que estiveram no Rio de Janeiro no século XIX reportaram-se de maneira semelhante acerca das igrejas que visitaram. O primeiro deles, Jean Baptiste Debret, relatando o que presenciara na igreja da Misericórdia, menciona as mulheres sentadas “à *moda asiática*” em tapetes no chão do referido templo⁴⁴⁸; John Luccock referiu-se com mais detalhes à capela Real, onde observou a presença de uma área no centro da nave separada por “grades” reservada às mulheres “*que se sentam no chão, com os pés e as pernas dobradas em baixo de si*”. Em “*espaços mais estreitos*” laterais observou aqueles destinados “*ao uso dos homens durante a missa*”.⁴⁴⁹

Não há nenhuma descrição tão detalhada assim, entre viajantes e cronistas, para o interior da matriz porto-alegrense. A ocorrência do *engradamento* pôde, entretanto, ser confirmado por duas fontes arquivísticas diversas: o Livro de Receitas e Despesas da irmandade do Santíssimo Sacramento e o Livro de Registros de Óbitos da Matriz. Na primeira, os irmãos registraram uma despesa de “\$640 réis com a lavadeira, de lavar as toalhas das grades⁴⁵⁰” por ocasião da Semana Santa, quando a igreja recebia adornos e paramentos especiais; na segunda fonte encontrei quatro assentos referentes a enterros realizados nas “*grades para cima*” e um para “*das grades para baixo*”⁴⁵¹. A separação hierárquica com base em “fronteiras” sociais, de sexo e étnica, confirma-se, pois, também em templos pequenos e estreitos – se comparados aos mineiros e aos da Corte – de uma nave só, como o era a Matriz de Madres de Deus de Porto Alegre.

Tomando o mesmo ponto de partida dos pesquisadores citados, de que as divisões internas do espaço dos templos se davam por critérios de hierarquia social, de diferenças étnicas e de sexo, busquei esquadrihar como foram sepultados os “irmãos zelosos e benfeitores” em Porto Alegre, no século XVIII. Além da “pertença” (já explorada nas tabelas [4A e 4B] e [4C e 4D]), deixar legados às irmandades, por meio do testamento,

⁴⁴⁷ HOORNAERT. *História da Igreja no Brasil*. Op. Cit., p. 294.

⁴⁴⁸ DEBRET. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Op. cit. v. 3, p. 43.

⁴⁴⁹ LUCCOCK, John. 1975. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, p. 42.

⁴⁵⁰ 1803-1824. *Livros de Receitas e Despesa das irmandades do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre*. Abril, 1813 por ocasião da Semana Santa, [despesas de 1812-1813 – folhas 59-68]. AHCPA

⁴⁵¹ 1772-1795 - Livro 1º de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

parece ter sido a forma mais utilizada por aqueles indivíduos que buscavam garantir uma cova entre os santos, na hora derradeira. Com base na coleta de dados dos testamentos em que aparecem os legados deixados às confrarias no período em foco, cheguei ao número de 8 testadores, entre 62, que deixaram bens a diversas confrarias. Entretanto, um só indivíduo poderia distribuir parte de suas posses a mais de uma organização, o que gerou uma lista de 13 transmissões de bens.

Os legados podiam se subdividir nas mais diversas categorias, sejam esmolas, contribuição em dinheiro para obras, roupas, peças de ouro, cera, azeite e até imóveis. Não era necessário estar filiado há muito tempo a alguma comunidade fraternal para ser considerado um irmão zeloso e benfeitor, bastava apenas legar objetos de valor e que de fato trouxesse contribuição à administração da vida confrarial. Imprescindível era, pois, possuir bens.

Assim é que José Maria de Castro Viana, apesar de não pertencer formalmente a nenhuma irmandade, ou pelo menos não declarar a respeito em seu testamento, deixou “*um resplendor de prata que será feito com o melhor modo e delicadeza à Nossa Senhora das Dores de Porto Alegre*” e mais 100 mil réis às obras de São Francisco de Paula no Rio de Janeiro. José Maria de Castro Viana era natural de Portugal, da Vila de Viana e pediu para ser sepultado à porta da matriz, envolto no hábito de São Francisco. Seu óbito ocorreu em 13 de junho de 1791 e seu corpo foi sepultado no interior da matriz, em cova de fábrica, provavelmente atendendo ao seu último pedido⁴⁵². Além de José Maria de Castro Viana, mais outros sete testadores deixaram algum valor a diversas irmandades e em todos os casos foi-lhes garantida a sepultura interna, “*na Matriz, em cova de fábrica*”⁴⁵³.

Já as campas demarcadas pelas “*grades*” foram reservadas a indivíduos dos quais, infelizmente, não localizei os respectivos testamentos, o que inviabilizou afirmar se pertenciam ou não a uma irmandade específica, entretanto algumas informações contidas nos assentos de seus óbitos são, de todo modo, valiosas e oportunas. Quatro cerimônias de enterro foram realizadas pela fábrica nas “*grades para cima*”: a de Manuel Pinheiro, natural da

⁴⁵² **13-6-1791. Livro 1º de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

⁴⁵³ São os seguintes casos: João da Cunha que legou à Dores “3mil réis e 200, que serão entregues ao seu protetor para a cera ou para o que for preciso” e “10 mil réis para o azeite da lâmpada do Santíssimo”; Manuel Pires que deu à Dores “4 libras de cera”; de Manuel José Tibães que legou 50 mil réis à do Santíssimo e “mais outros tantos à irmandade das Almas”; de André de Sá e Fonseca que deixou “51mil réis e 200 à Nossa Senhora do Rosário de Viamão”; de Francisco Freire de Amorim que nomeou “a irmandade de Nossa Senhora da Conceição como testamenteira e para isso receberá 4 mil réis além da vintena”; de Boaventura Pimentel que deixou para a Rosário “metade das casas da Rua do Cotovelo” e do Padre José Antônio Antunes Vilar que deixou à Santíssimo 20 mil réis, “para as obras da igreja de Porto Alegre”.

Colônia de Sacramento, falecido a vinte e cinco de fevereiro de 1783; a de Manuel, filho legítimo de Vicente Cardoso e de Suzana Bernarda, natural de Santa Catarina, e falecido aos vinte e seis anos, no dia dezanove de abril de 1783; a de Dona Francisca Joaquina de Almeida, viúva do Coronel Tomás Luis Osório e natural da “*Aldeia Galega, Patriarcado de Lisboa*”, que faleceu com quarenta e três anos no dia dois de agosto de 1783; e, por último, a campa de Josefa Maria, açoriana do Faial, que recebeu a dita sepultura por ser seu esposo, Alexandre da Costa, irmão do Santíssimo Sacramento. Josefa também foi enterrada no ano de 1783, no dia vinte e dois de fevereiro. Para o sepultamento feito “*das grades para baixo*” tem-se o registro de um indivíduo: o soldado José Lopes Duro, cuja cova recebeu apenas seus restos mortais no dia treze de março de 1783.

Dentre estes óbitos que chamei aqui de privilegiados pelo local mais diferenciado dentro do templo (entre os anos de 1772-1800) temos dois ainda mais especiais: o de Antônio José Machado e o de João Vicente Neiva. Ambos manifestaram o desejo de terem seus corpos próximos da pia batismal, para, assim deste modo, poderem se beneficiar por toda a vida eterna dos respingos abençoados. Segundo Isabel Castro Pina, a preferência pela sepultura em determinados locais dentro do espaço sagrado manifestava a sobrevivência durante o medievo de algumas crenças pagãs da Antigüidade, entre as quais está a imagem do renascer pelas águas do batismo, que justificava o enterro junto à pia de água benta⁴⁵⁴. Nas pesquisas que empreendi em testamentos dos séculos XVIII e XIX encontrei elementos com impressionante semelhança aos pesquisados por Isabel Pina para os testamentos portugueses dos séculos XIV e XV, o que serviu para comprovar que, situados na longa duração, as atitudes mentais e os comportamentos coletivos diante da morte, não mudam bruscamente e nem de modo definitivo, trata-se, nas palavras da autora, “*de um processo gradual e demorado*” acelerado apenas esporádica e repentinamente pela alteração das estruturas materiais de algumas épocas.⁴⁵⁵

Assim desta maneira é que Antônio José Machado, natural da cidade do Porto, deixou escrito em seu testamento (datado de 4 de outubro de 1793) detalhes para a localização de sua sepultura. Declarou:

“que meu corpo seja sepultado ao pé das pias de água benta, para que os que quiserem fazer-me a esmola de deitarem sobre a minha sepultura alguma água benta e rezarem pela minha alma”.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ PINA, Isabel Castro. 1996. “Ritos e imaginários da morte em testamentos dos séculos XIV e XV.” In: MATTOSE. **O reino dos mortos da Idade Média Peninsular**. Op. Cit., pp. 125-164, p.130.

⁴⁵⁵ PINA. “Ritos e imaginários da morte em testamentos dos séculos XIV e XV.” Op. Cit., p. 125.

⁴⁵⁶ **4-10-1793 – Testamentos. Livro 1º**. Op. Cit. AHCPA.

Em seu registro de óbito consta que foi sepultado “*na Matriz em cova de fábrica*” em 18 de dezembro daquele mesmo ano. Seu testamento traz ainda o desejo de ter seu corpo “*amortalhado com hábito de São Francisco*”, de quem era irmão Terceiro, e ser acompanhado por todas as confrarias da freguesia. Era irmão das Almas e do Rosário e declarou-se “*indigno escravo do Santíssimo Sacramento*”. Ao falecer, recebeu todos os sacramentos⁴⁵⁷.

João Vicente Neiva, por seu turno, natural de Guarulhos, Bispado de São Paulo, filiado à irmandade do Rosário e à das Almas, deixou escrito que seu corpo deveria ser “*sepultado ao pé da pia de água benta, ao lado do Evangelho*⁴⁵⁸” e que gostaria de receber, no altar da irmandade das Almas, dez missas de corpo presente, deixando para tal 480 réis de esmola para a dita confraria. Faleceu a três de março de 1792 e foi enterrado em *cova de fábrica*, envolto no hábito de São Francisco, com todos os sacramentos.

Ambos, João Vicente Neiva e Antônio José Machado, podem ser classificados como homens possuidores de riqueza material, dentro dos parâmetros da época enfocada, já que eram proprietários de escravos, guardavam peças de ouro e prata e, ainda, possuíam “*uma morada de casas em Porto Alegre*”⁴⁵⁹. A de João Vicente Neiva era, inclusive, coberta com telhas e no seu interior havia móveis, como um baú com fechadura, bancos e mesas; a casa de Antônio José Machado estava dividida em três quartos. Estes são itens indicadores de fortuna, já que a paisagem urbana deste período estava marcada por casas pequenas, cobertas de palha e praticamente vazias em seu interior. Sheila de Castro Faria, analisando inventários setecentistas, concluiu que além da palha ser o material mais usado nas frágeis habitações brasileiras, as casas cobertas com telha possuíam maior avaliação, mas todas eram, em geral, construções muito pequenas, de um só cômodo⁴⁶⁰. Portanto, os dois testadores aqui enfocados eram homens ricos e assim puderam reservar a seus corpos e almas um espaço diferenciado. Ambos, ao declarar serem irmãos das Almas e do Rosário, colocam, de certa forma, as duas irmandades no rol das que reuniam a elite setecentista porto-alegrense.

Em outro espaço, na capela-mor da Matriz Madre de Deus, os enterramentos foram ainda mais seletivos. Apenas dois indivíduos obtiveram a graça de terem seus corpos

⁴⁵⁷ Livro 1º de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. (1772-1795). Op. Cit. AHCPA.

⁴⁵⁸ 20-2-1792 – Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

⁴⁵⁹ Antônio José Machado declarou possuir cinco escravos e João Vicente Neiva, dois. Entre as peças de ouro e prata, Neiva inventariou um florete, uma faca, fivelas de prata, botões de ouro e dois pares de pistolas. Machado possuía, além da casa na Rua da Praia, “uma chácara na beira do rio, com uma casa coberta de telha e com sua cozinha coberta de capim, com pomar de várias árvores de espinhos e bananeiras.” Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

⁴⁶⁰ FÁRIA. A Colônia em movimento. Op. Cit., pp. 356-360.

sepultados próximos ao Santíssimo Sacramento: Manoel Vieira e o Capitão Manoel Machado de Souza. Este último faleceu em vinte e nove de março de 1802 e, por seu testamento, ficamos sabendo que deixou à irmandade de Santa Bárbara a “*esmola de 200 mil réis para a ereção de sua nova matriz na Encruzilhada*”. Natural dos Açores, Ilha de São Jorge, declarou o desejo de um número expressivo de missas por sua alma, que certamente o colocaram no quadro dos “*irmãos zelosos e benfeitores*”. Em seu testamento afirmara:

“quero que me mandem dizer 400 missas pela minha alma, 50 pelos de meus pais. (...) e quero se mandem dizer 30 missas de esmola de 6 tostões cada 1 em satisfação de alguns encargos que eu tinha, cuja aplicação se fará a favor dos interessados nesta qualidade de indulgência.”

Manoel Vieira, o outro privilegiado, foi sepultado na capela-mor da Matriz a dezenove de dezembro de 1812, aos setenta e dois anos. Faleceu em Porto Alegre de “*sangue pela boca*”, e apesar disto, recebeu “*todos os sacramentos*”⁴⁶¹. Não tive acesso ao seu testamento para descobrir se estava filiado a alguma irmandade, entretanto os dois fatos acima apontados – a cova na capela-mor e a causa de sua morte não lhe impedir de receber todos os sacramentos – confirmam que recebeu tratamento diferenciado por parte da autoridade paroquial, já que lhe foi permitido contornar as leis canônicas vigentes. A morte causada “por vômitos”, “por botar sangue pela boca”, “por estar mal do estado da língua” estavam entre os motivos que justificavam a proibição, pelas *Constituições Primeiras*, de os párocos ministrarem o sacramento da eucaristia para os que estivessem convalescendo com problemas ligados à boca (por onde se ministrava o referido sacramento). A Igreja Católica orientava, nestes casos, que o Santíssimo Sacramento fosse levado ao enfermo não para que este comungasse, mas apenas para “o adorar”⁴⁶². Ao vomitar ou “botar sangue pela boca”, por exemplo, o moribundo poderia expelir as divinas partículas, causando uma situação muito constrangedora, indesejável e sacrílega⁴⁶³.

Assim, neste sentido, foram concedidos a Manoel de Souza cuidados extras, tanto na administração dos sacramentos, como no seu sepultamento *ad sanctos*, realizado no ano 1815 (uma década após a proibição Régia destes). Tais distinções, portanto, derivavam da necessidade de representar no espaço sagrado do recinto da igreja os mesmos escalonamentos vigentes na sociedade setecentista, que se prolongavam inclusive ainda no

⁴⁶¹ 1795-1812 - Livro 2º de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. AHCPA.

⁴⁶² VIDE. *Constituições Primeiras...* Op. Cit., Livro 1º, tit. 29, § 108, p.49.

⁴⁶³ RODRIGUES. *Nas fronteiras do Além*. Op. Cit., p. 137.

século XIX. Tantos os enterramentos das grades para cima, ou os próximos à pia batismal, acima citados, como os dois realizados na capela-mor, ambos no século XIX, são emblemáticos da continuidade e longa sobrevivência que se manteve através do tempo daquela rígida hierarquização da sociedade do Antigo Regime, ancorada que estava nas noções de riqueza, poder e prestígio, as quais já me referi nos capítulos anteriores.

No recinto estabelecia-se a aliança incondicional entre hierarquia social e religiosidade, uma vez que, conforme a sugestão de Bronislaw Geremek, o espaço sagrado não se definiria somente no plano estritamente teológico ou delimitado apenas pelos marcos concretos do edifício religioso, mas igualmente na reunião dos fiéis (*ekklesia*), medido também de maneira simultânea pelas relações humanas e por imperativos litúrgicos e jurídicos⁴⁶⁴.

Por esta razão é que, deslocando-nos para a parte frontal do templo, junto à sua entrada principal, encontraremos outros espaços sepulcrais igualmente considerados diferenciados e almejados por aqueles que buscavam, de um lado, reforçar o seu elevado status social e, de outro, legar à comunidade a lembrança da necessidade eterna das orações por sua alma. Perseguindo a minha suposição de que no século XVIII as irmandades porto-alegrenses prestavam-se como intercessores entre o Céu e a Terra, sobretudo a quem podia pagar o valor que isto podia custar, encontrei outros espaços fúnebres de expressiva relevância no entorno da Matriz. Entre estes estavam as denominações: “à porta da Matriz”, “no alpendre” e “na varanda”.

A idéia de que a alma podia escapar do corpo, saindo pelas portas ou janelas em direção ao céu, estava, segundo Isabel Pina, subjacente ao desejo expresso em testamentos de alguns em situar sua campa junto às portas do templo⁴⁶⁵. Além disso, seguindo uma tradição medieval portuguesa dos séculos XIV e XV, era à entrada das igrejas que as esmolos e as oferendas dedicadas aos pobres realizavam-se. A campa neste local transferia ao morto uma lembrança cíclica por parte da comunidade, ao mesmo tempo em que provocava a recordação da generosidade do mesmo, através destas doações, compostas geralmente por pão, vinho, peixe ou carne, que poderiam ser distribuídas à porta⁴⁶⁶.

À entrada da Matriz Madre de Deus de Porto Alegre foram solenemente sepultados apenas oito indivíduos que se encontravam dentro de um seletivo grupo

⁴⁶⁴ GEREMEK, Bronislaw. 1987. “Igreja”. In: **Enciclopédia Einaudi**, volume 12 (Mythos/logos; Sagrado/profano). Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 161-214, p. 190.

⁴⁶⁵ PINA. “Ritos e imaginários da morte em testamentos dos séculos XIV e XV.” Op. Cit., p. 130.

⁴⁶⁶ VILAR. “Rituais da morte em testamentos dos séculos XIV e XV (Coimbra e Santarém)”. Op. Cit., p. 169.

habitantes da vila de Porto Alegre. Vamos a eles: a dois de maio de 1790, João Ribeiro Cabral, natural da cidade de Lisboa, teve seu corpo sepultado “*fora da porta da Matriz, em hábito de São Francisco.*”⁴⁶⁷ A leitura de seu testamento permite afirmar que suas últimas vontades foram atendidas, pois deixou escrito que desejava ter seu corpo amortalhado com hábito de São Francisco, “*de quem era irmão Terceiro*”, assim como gostaria igualmente de ter seu corpo:

“sepultado fora da porta da matriz e se buscarão quatro pessoas pobres e necessitadas para que estes carreguem o meu corpo à dita sepultura, a quem se dará esmola pelo amor de Deus de 480 réis, cada.”

João Ribeiro Cabral morreu sem receber os últimos sacramentos e a causa de sua morte é desconhecida. É provável que esta tenha se dado repentinamente já que seu testamento foi escrito “*estando em meu juízo e entendimento e com saúde, porém temendo-me da morte*”. Seguidor da doutrina católica fez promessa de colocar sobre os altares da igreja Matriz de Porto Alegre uma imagem de Santo Antônio com altura de três palmos e outra imagem de São Francisco de Paula do mesmo tamanho. Depois de bentas, no dia da colocação das mesmas pedia que dissessem, caso já estivesse falecido, uma missa pela sua alma.

Afirmava, ainda, ter grande devoção à Nossa Senhora do Rosário e recomendava: “*caso os irmãos desta irmandade façam sua igreja separada da Matriz, e para ela trasladarem a imagem de Nossa Senhora do Rosário, dou poder aos irmãos que possam trasladar também a imagem de São Francisco de Paula*”⁴⁶⁸.

José Francisco de Souza Freire, o segundo da lista dos sepultados à porta, faleceu a dezesseis de abril de 1787, após receber todos os sacramentos. Era natural da freguesia de Itaboraí, e estava com quarenta anos de idade. Havia deixado expresso em seu testamento o desejo de ser sepultado “*na parte de fora da porta principal, bem ao pé da soleira*”; de ter seu corpo “*amortalhado com lençol de seu uso*” e de ser acompanhado à cova “*pela irmandade das Almas, pagando-se esmola de costume*”. Solicitou, ainda, que fosse “*acompanhado pelos padres presentes na freguesia*” e que lhe dissessem missas de corpo presente, pagando-lhes para tal a mesma esmola.

José Francisco de Souza Freire nomeou como herdeiras de sua fortuna a mãe, Páscoa Maria da Ressurreição, que ficaria com “*duas partes da terça*” e, como segunda

⁴⁶⁷ 1772-1795. Livro 1º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

⁴⁶⁸ 30-01-1790. Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

herdeira, sua alma, que ficaria com a outra parte restante. Decidiu que, quando recebesse o montante relativo às dívidas, o líquido deveria ser dividido em três partes: uma parte à irmandade de Nossa Senhora da Conceição do Arroio “*e se dirá em missas pela minha alma*”; enquanto as outras duas partes deveriam ser entregues à sua mãe. Caso já estivesse falecida quando da abertura de seu testamento, então o dinheiro deveria ser aplicado “*em missas em intenção da sua alma, pelas almas dos pais e pelas suas obrigações*”. Freire era homem de relativa fortuna, pois inventariou peças de ouro e prata, um escravo, um cavalo, um sítio com casa e móveis⁴⁶⁹.

João Pinto da Mota, falecido a vinte e quatro de setembro de 1790, era um representante típico da elite colonial. Natural da vila de Guimarães, em Braga, foi o antecessor do capitão José Francisco da Silveira Casado no cargo de almoxarife da Fazenda Real. Entre os bens que declarou estavam uma fazenda chamada Fortaleza, “*nos campos de fora*” com cinco mil rezes de gado vacum, mil rezes de gado cavalariço, bois, cavalos e muaras. Como propriedades fundiárias urbanas possuía uma morada de casas cobertas de telha, localizadas “*na rua que vai para a matriz, uns chãos na praça que fazem frente com a dita praça, com 80 palmas e atravessa 186 palmas*” e, ainda, “*um terreno imediato às casas do capitão Antônio Ferreira Leitão, com 45 palmas de frente*”. Era proprietário de vinte e sete escravos.

Por sua alma pediu que fossem rezadas mil missas “*pagando-se esmola de um cruzado, sendo duzentas ditas nesta freguesia e oitocentas nos conventos de Santo Antônio e do Carmo, no Rio de Janeiro*.” Ao falecer recebeu todos os sacramentos e teve seu corpo sepultado, conforme sua última vontade, “*fora da porta da igreja*”. Foi acompanhado pelas irmandades das Almas, do Rosário e do Santíssimo, além do vigário e mais padres da freguesia.

O quarto nome da relação de indivíduos que receberam sepultura à porta da Matriz é o de José Caetano Tavares, falecido a dezenove de dezembro de 1790. Era irmão de Nossa Senhora do Carmo, por isso queria ser amortalhado em hábito da dita Senhora, do qual possuía uma mortalha guardada em sua casa, no baú reservado às roupas brancas. Para o acompanhamento de seu corpo, deixou expresso o desejo de que todas as irmandades da vila deveriam estar presentes, além do pároco e demais sacerdotes. José Caetano Tavares era natural da ilha de São Miguel e faleceu com quarenta e dois anos de idade, após receber todos os sacramentos. Entre seus bens materiais, declarou uma casa na vila e duas propriedades em Triunfo⁴⁷⁰.

José Maria de Castro Viana – do qual já fiz citação anteriormente – também deixou testamento pedindo que fosse sepultado à porta da Matriz. Seu corpo foi ali

⁴⁶⁹ 27-02-1787. Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

⁴⁷⁰ 11-12-1790 – Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

depositado, envolto em hábito de São Francisco, a 13 de julho de 1791. Pediu que, ao falecer, fossem-lhe rezadas missas “*de corpo presente, pagando-se de esmola 640 réis, cada*”, sendo que mil deveriam ser pela sua alma, “*ditas no Rio de Janeiro, pagando-se de esmola 320 réis, cada*”. Acrescentou ao seu testamento a seguinte recomendação: “*logo que falecer, pela primeira embarcação que sair, se mandará 3 mil réis e 200 para dizer missa no Rio de Janeiro, em altar privilegiado.*” José Maria de Castro Viana era natural da freguesia de Monte Serrat, da vila de Viana.

Francisco da Costa Santos também foi outro católico a pedir sepultura “*na Matriz Madre de Deus, fora da porta principal, obra de uma graça*”. Francisco era irmão das Almas e do Rosário e, além destas duas, gostaria que também a da Conceição acompanhasse o cortejo de seu enterro para que seu corpo fosse levado à sepultura no esquife desta última. Era natural da Ilha do Faial e faleceu aos oitenta anos, hidrópico, com todos os sacramentos. Declarou que o seu testamenteiro deveria mandar “*dizer trinta missas pela minha alma, cada uma de preço de 480 réis nesta mesma Freguesia pelos sacerdotes (...) e quando não queiram dizer pelo dito preço serão ditas na cidade do Rio de Janeiro.*”⁴⁷¹ A data de seu falecimento, a doze de março de 1803, situou-se muito próxima àquela em que os enterramentos no interior dos templos passaram a ser proibidos pelas autoridades Régias.

Talvez, por esta razão, este tenha sido o último indivíduo a ter o seu pedido testamentário de sepultura atendido. Com Cristóvão Ferreira de Carvalho foi diferente. Sepultado a treze de janeiro de 1811, no cemitério da Matriz⁴⁷², Cristóvão deixara escrito, em vão, em seu testamento que gostaria de ter seu corpo sepultado “*fora da porta da igreja*”⁴⁷³. Nascido na Ilha da Madeira, faleceu aos oitenta e quatro anos e foi acompanhado à sepultura pela irmandade das Almas, pelo Reverendo Vigário e mais sacerdotes.

Dos oito testadores que pediram sepultura à porta, reservei como último caso o de Manuel Antônio Barbosa. Apesar da data seu falecimento, 28 de maio de 1790, localizar-se ainda entre aqueles citados acima, em termos de seqüência cronológica, considere mais adequado deixá-lo para o fim da lista, como melhor estratégia para destacá-lo. A ressalva se faz necessária pelo fato de este ser o único não livre, não descendente de português ou procedente dos Açores a pedir em testamento para ser “*sepultado ao entrar na porta, olhando para o Santíssimo Sacramento do altar, pagando-se à Fábrica o que é de costume.*”⁴⁷⁴ Manuel Barbosa, pardo forro, era baiano da freguesia de Santo Antônio de Corvelo e teve

⁴⁷¹ 23-11-1803. Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

⁴⁷² 1795-1812. Livro 2º. de óbitos da Freguesia de Nossas Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

⁴⁷³ 18-11-1811. Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

⁴⁷⁴ 23-5-1790. Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

seu pedido atendido. Seu registro de óbito traz a informação de que foi sepultado em *cova de fábrica*⁴⁷⁵, o que significa afirmar que sua campa não se localizava no cemitério atrás do templo.

Não possuo dados suficientes para esclarecer se Manuel Antônio Barbosa foi escravo em Porto Alegre, se recebeu alforria antes de chegar nesta vila, ou mesmo, se algum dia foi de fato escravo alforriado. As pesquisas empreendidas por Sheila de Castro Faria, sobre a caracterização de um indivíduo acerca de sua cor/condição na América portuguesa, são esclarecedoras, além de sinalizadoras da necessidade de cautela quando na análise do tema. Segundo autora, o estigma social da escravidão estava presente para os próprios alforriados e para a geração seguinte, impedindo que muitos descendentes de escravos tivessem acesso a um prestígio social que resultasse no sumiço da identificação pela cor/condição em registros paroquiais de óbitos, casamentos ou batismo⁴⁷⁶. A simples ligação com pessoas forras, ou escravas, ou seus filhos faziam com que muitos fossem classificados pela cor/condição. Nos documentos coloniais que pesquisou, Sheila Faria encontrou a identificação de “preto forro” para aqueles ex-escravos africanos. Mesmo quando alforriado, continuava a haver a necessidade social de frisar que a pessoa assim qualificada estava liberta. Desta forma, filhos de pretos forros já não eram mais pretos; eram pardos, mas “*sempre registrados como “forros”, apesar de muitas vezes nunca terem sido escravos.*”⁴⁷⁷

Tomando, portanto, a devida cautela não arriscaria afirmar com certeza a real condição social de Manuel Antônio Barbosa, ou seja, se ele era de fato escravo alforriado, ou mesmo se, ao inverso, detinha algum prestígio social que o aproximava do mundo dos brancos, por ter sido sepultado entre os que confirmadamente possuíam tal status. Só foi possível verificar que em testamento deixou 30 mil réis aos seus testamenteiros e, como bens possuía “*vários víveres de molhados da terra*”. Naquilo que dizia respeito aos cuidados que os testamenteiros deveriam ter com seu corpo, pediu que fosse amortalhado com pano branco, “*na figura em que foi sepultado nosso Redentor*”; que fosse “*acompanhado pelo vigário e seu sacristão, apenas, dizendo duas missas de corpo presente e pagando-se de esmola duas patacas, cada*” e que fosse “*acompanhado pela irmandade Nossa Senhora do Rosário, pagando-se de esmola 4 mil réis*”, pois, nas palavras do testador “*por meus pecados me esqueci de me assentar por irmão da Senhora do Rosário e os irmãos pretos serão os que me hão de levar à minha sepultura*”. Prometeu também quatro

⁴⁷⁵ 1772-1795. Livro 1º. de óbitos da Freguesia de Nossas Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

⁴⁷⁶ FARIA. A Colônia em movimento. Op. Cit., p. 135.

⁴⁷⁷ FARIA. A Colônia em movimento. Op. Cit., p. 137.

velas ao Senhor Bom Jesus de Matosinhos e pediu que estas fossem acesas “*no altar do Senhor Crucificado.*”⁴⁷⁸

Não obstante, o simples fato de Manuel Antônio Barbosa ter deixado testamento o coloca por si só na situação de possuir algum grau de destaque social, uma vez que era proprietário de bens. O testamento era feito pelos que tinham algo a deixar, já que este era o instrumento privilegiado e o recurso, tanto civil como religioso, mais utilizado para “*se estar em paz com a consciência*”⁴⁷⁹, diante da iminência da morte. Pelo testamento, acertavam-se as contas com credores, distribuíam-se esmolas e disposições com obras pias e dava-se destino à herança, nomeando os beneficiados. Manuel Antônio Barbosa parece ter seguido este padrão esperado para a época. Além disto, o fato de ser pardo forro não o impossibilitou de pedir acompanhamento fúnebre do vigário e irmandade para a qual deixou uma soma expressiva em dinheiro⁴⁸⁰.

Todos estes indícios e mais o fato de sua sepultura estar localizada em espaço diferenciado, notadamente, privilegiado, o colocam como um indivíduo reconhecido socialmente como merecedor de tratamento especial na hora de sua morte. Mesmo não sendo branco, não se filiou à irmandade do Rosário (o que considerou pecado) e julgou por bem, como compensação, pagar a esta confraria 4 mil réis para que os irmãos de cor o acompanhassem à sepultura. Uma quantia que pode ser considerada alta, já que ultrapassou os 3 mil e 200 réis deixados para o mesmo fim por seu contemporâneo, o português José Maria de Castro Viana, acima citado.

Entrando no século XIX, é notório que, em grande parte do Brasil (sobretudo em Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo e região norte⁴⁸¹), vemos diminuir gradativa e consideravelmente os enterramentos *ad sanctos*. A proximidade entre vivos e mortos, tão comum até o século XVIII, passa a ser seriamente questionada assim que adentra o Oitocentos acompanhado das campanhas médicas que sustentavam a tese sobre o malefício que podiam causar à saúde os miasmas mefíticos, provenientes dos cadáveres em decomposição. Vale lembrar que a prática de sepultamento vigente até então era aquela em que, dentro de um templo católico, geralmente pouco arejado, os vivos oravam, cantavam

⁴⁷⁸ 23-5-1790. Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

⁴⁷⁹ FARIA. A Colônia em movimento. Op. Cit., p. 266

⁴⁸⁰ Segundo Cláudia Rodrigues, nem todos os negros – principalmente os africanos – iam à sepultura com o acompanhamento de muitos sacerdotes e mais a irmandade invocada. RODRIGUES. **Nas fronteiras do Além**. Op. Cit., p. 100. É possível que tal restrição também se estendesse a ex-escravos, negros ou não.

⁴⁸¹ Conforme estudos dos autores: REIS. **A morte é uma festa**. Op. Cit.; RODRIGUES. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos**. Op. Cit.; LUSTOSA COSTA, Maria Clélia. 1997. “La segregation des morts: la diffusion d’une idée des Lumières d’Europe occidentale jusqu’à Fortaleza (Brésil)”. In: **Géographie et cultures**, n. 24, pp. 51-70; GUEDES, Sandra Paschoal Leite de Camargo. 1986. **Atitudes perante a morte em São Paulo (séculos XVIII e XIX)**. São Paulo, USP, Dissertação de Mestrado.

ou ouviam os sermões do pároco, ao mesmo tempo em que novas covas podiam estar sendo abertas e fechadas para enterramento de mais cadáveres.

O odor – sujeito à mudança dos valores culturais e às transformações das sensibilidades no tempo⁴⁸² – que lembrava a morte passou a ter aspecto negativo depois que se saem vitoriosos os esforços médico-higienistas em prol da prevenção de doenças e da salubridade dos espaços públicos. Estas idéias, não tão inéditas, eram, na realidade, fruto de uma secular campanha iluminista portuguesa e de países europeus católicos contra o sepultamento *ad sanctos apud ecclesiam*, que se empenhava em defender uma “*nova política da morte*.”⁴⁸³ Até então, o cheiro dos mortos era encarado como algo natural, inevitável, resultado incontornável da *passagem* para a vida eterna. A tolerância ao odor dos cadáveres, sem lhe atribuir valor negativo, estava relacionada a uma forma cristã de profundo respeito pela morte, diferentemente da perspectiva científica que encarava o cheiro dos mortos como algo prejudicial para o ar que se respirava.

A inauguração dos cemitérios extramuros por volta dos anos de 1850 relaciona-se profundamente com o ambiente criado por estas campanhas sanitaristas. Porém não apenas a estas. Para compreender o fenômeno das transformações na prática funerária é preciso levar em conta igualmente o cenário mais abrangente proporcionado pelo ideal da circulação como modelo possível e necessário do viver urbano na cidade moderna, conforme será tratado no capítulo último desta tese. De todo modo, o paradigma científico saiu vitorioso e antes da inauguração dos cemitérios públicos, os enterramentos, primeiramente, deixaram de ser *ad sanctos* para, progressivamente, deixarem de ser *apud ecclesiam*. O cemitério atrás do templo foi o passo inicial para a mudança dos costumes fúnebres da separação entre vivos e mortos, que se completará plenamente com o advento dos enterramentos realizados em terrenos fisicamente distantes dos centros urbanos.

4.1.3 Cova de fábrica versus cova de irmandade

Além do adro, do cemitério e dos altares, a maior parte dos óbitos em Porto Alegre concentrou-se de fato, ao longo do século XVIII, nas chamadas *covas de fábrica*, ou seja, no interior da Matriz. Em muitos registros paroquiais de óbitos não consta o lugar exato, dentro do edifício religioso, em que o indivíduo foi sepultado. Pela inscrição

⁴⁸² A respeito desta proposição, ver: CORBIN, Alain. 1987. **Saberes e odores. O olfato e o imaginário social nos séculos dezoito e dezenove.** São Paulo, Companhia das Letras.

⁴⁸³ CATROGA, Fernando. 1999. **O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1765-1911).** Coimbra: Livraria Minerva Editora, pp.43-44.

“sepultado em cova de fábrica” fica-se sabendo apenas que a cova era interna e que esta não se localizava nem no cemitério, nem nas catacumbas e menos ainda nas “covas das irmandades”, estas últimas também dentro do templo, porém não pertencentes à fábrica.

Segundo Guilherme Pereira das Neves, há muito que se estudar e definir sobre as fábricas das igrejas na dinâmica social do Brasil do Antigo Regime. A fábrica das igrejas pode ser definida num plano muito largo e flexível como sendo tudo aquilo que diz respeito às rendas destas e ao seu patrimônio, desde gente, animais de serviço, máquinas e provimentos; pode referir-se ainda à sua estrutura, construção e organização, ou então aos gastos relativos aos reparos do prédio religioso, mas igualmente ao necessário para a construção do edifício. É possível, além disso, tratar-se da atividade exercida por aquele que se responsabilizava pelos bens pertencentes à igreja, o chamado fabricante⁴⁸⁴.

É comum encontrar na documentação eclesiástica que este deveria, sobretudo, zelar pelas sepulturas, atividade que incluía desde o asseio destas até o controle administrativo das receitas advindas com encomendação do corpo e rituais de enterramento. Segundo Adalgisa Campos, a fábrica era a proprietária e administradora das sepulturas internas (*ad sanctos*), próximas aos altares, contíguas aos corredores e *casas* (cômodos) do templo. Todas essas eram fonte preciosa de rendimentos para a igreja. As covas existentes no adro ou no cemitério também eram administradas pela fábrica, mas delas a legislação sinodal não permitia cobrar⁴⁸⁵.

Se, entretanto, falta ao historiador uma definição mais segura de *fábrica da igreja*, a relação desta com as confrarias parece estar bem evidenciada na documentação relativa aos óbitos nas vilas e cidades brasileiras. A sepultura no interior do templo era de propriedade da fábrica, no entanto, mediante anuidade ou taxas extras, elas poderiam ser “cedidas” temporariamente às irmandades. Em vista disso, as associações que possuíam altares próprios dentro da igreja paroquial até poderiam receber um número fixo de campas, mas para ficarem isentas da anuidade que esta operação podia lhes custar, tinham a obrigação de concorrer para as obras da Matriz. Se elas, posteriormente, necessitassem aumentar o número de covas em decorrência do acréscimo de afiliados, deveriam, além de pagar anuidade e provar que colaboravam bastante com as obras paroquiais, também que recorrer ao bispo ou visitador episcopal para obter uma provisão específica para tal fim.

Nem sempre as irmandades eram atendidas, já que as covas destas representavam uma ameaça aos direitos de fábrica, sobretudo no que dizia respeito às cerimônias litúrgicas, de onde provinham a maior parte dos recursos para a aquisição

⁴⁸⁴ NEVES. **E Receberá Mercê**. Op. Cit., pp. 227-229.

⁴⁸⁵ CAMPOS. “Locais de sepultura...”. Op. Cit., p. 174.

ordinária do *guisamento* (hóstia, vinho), azeite de oliva para ser bento, círio pascal, etc.⁴⁸⁶ Vale reforçar que tanto as “*covas de fábrica*” como as das irmandades localizavam-se, sempre, em lugar qualificado, isto é, internamente. Por outro lado, o sepultamento na Matriz era sempre mais caro do que em capelas ou oratórios. Portanto, os sepultamentos nomeados de “*cova de fábrica*” se davam em duas situações diversas: a primeira, quando o indivíduo pertencia a alguma irmandade e esta pagava à fábrica os custos de sua cova; a segunda, quando o indivíduo não era filiado a nenhuma confraria, mas deixava ao seu testamenteiro recurso suficiente para pagar à fábrica da igreja o preço de uma campa. Em casos mais reduzidos, quando aparece na documentação a expressão “*sepultado em cova de irmandade*”, significava que esta pertencia à dita irmandade, mas que nada foi pago à fábrica.

É bem provável, porém, que, nos registros sob a pena do pároco ou seu coadjutor, reinasse a imprecisão: aqueles assentos registrados como “*sepultado nesta Matriz*” podiam referir-se tanto às sepulturas internas que pertenciam à fábrica, como também às que eram de posse das irmandades. Não é possível fazer uma afirmação definitiva a respeito, mas, se forem levadas ao pé da letra as inscrições feitas dos livros de óbitos de Porto Alegre, no século XVIII, temos que havia covas pertencentes à irmandade das Almas, do Santíssimo e do Rosário, enquanto que no século XIX, além destas, existiam covas da Conceição e a da Ordem Terceira de Nossa Senhora das Dores.

Para os anos entre 1772-1800, aparecem 2 sepultamentos em cova do Rosário, 7 em cova do Santíssimo e 32 para os irmãos da irmandade das Almas. Já entre os anos de 1801-1832, não há mais a ocorrência das covas (internas), mas sim das *catacumbas* (externas) *das irmandades*. Dentre estas, tem-se que foram utilizadas 3 das Dores, 2 do Rosário, 2 da Conceição, 1 das Almas e outra do Santíssimo (todas situadas no ano de 1814)⁴⁸⁷.

Daquelas covas que pertenciam à igreja, se for considerada **apenas** a filiação dos que deixaram testamento e dos quais localizei o assento de óbito, tem-se (conforme foi mostrado nas tabelas 4A e 4B), que, no século XVIII, foram sepultados pagando à fábrica 11 irmãos das Almas, 10 da Ordem Terceira de São Francisco, 5 irmãos do Santíssimo, 3 do Rosário e 9 filiados a outras irmandades. Para o século XIX este índice se modifica para 12 irmãos das Almas, 7 do Santíssimo, 7 do Rosário, 5 das Dores, 1 irmão da Conceição e 1 filiado a uma outra irmandade. Estes números, se comparados ao índice geral da população porto-alegrense que foi ora sepultada “*nesta Matriz*”, ora em “*cova de fábrica*” representam pouco, uma vez que, sem considerar a filiação ou o testamento, houve 532

⁴⁸⁶ CAMPOS. “Locais de sepultura...”. Op. Cit., pp. 171-174.

⁴⁸⁷ **Livros 1º. e 2º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** AHCPA.

enterramentos “*em cova de fábrica*” e mais 694 “*nesta Matriz*”, perfazendo um total de 1.226 óbitos entre escravos, livres, forros e inocentes, para o período de 60 anos, que vai de 1772 a 1832.

A partir destes números observam-se duas ocorrências. Haja vista a premissa de que as associações proprietárias de campos dentro da igreja paroquial tinham a obrigação de concorrer para as obras desta, é possível deduzir-se, em primeiro lugar, que as agremiações religiosas que mais contribuíram para as obras e reparos da Matriz de Porto Alegre tenham sido a de São Miguel e Almas, a do Santíssimo Sacramento, a Ordem Terceira de São Francisco, em seguida a de Nossa Senhora do Rosário e, por último, a das Dores, já que este era o preço a ser pago pela utilização das *covas de fábrica*. Em segundo lugar, pode-se perceber que houve um pequeno declínio na utilização das covas abrigadas na Matriz no século XIX, em consequência provavelmente daquele já citado Aviso Régio de proibição dos enterramentos no interior dos templos religiosos, a partir do ano de 1805.

Se os registros de óbitos fornecem dados nem tão concretos sobre a localização das covas e o perfil daqueles que receberam sepultura no interior do templo, por seu turno, os Compromissos dão a idéia exata do desejo almejado, mas nem sempre alcançado, que existia entre os confrades por estas campos. A irmandade do Rosário, por exemplo, pedia em seu Compromisso de 1756 (cap. 12) – escrito para a freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Viamão:

“seis sepulturas sucessivas na frente do seu altar, para se poderem enterrar todos os Irmãos sem que paguem à Fábrica coisa alguma com a pensão de terem o seu altar, ornado, e preparado com todo o precioso, assim no comum, como nas festas principais do ano, sem que a Fábrica da Igreja lhe dê coisa alguma para o dito altar, e concorrerão na Semana Santa para compor com o que puderem, e porque também concorrerão com suas esmolos para a obra da dita Igreja”⁴⁸⁸.

As seis sepulturas não foram facilmente concedidas. Em seu parecer sobre a conformidade do Compromisso, o Procurador da Mitra, Antônio de Gouvêa Pinto, recomendava em suas observações finais ao “*Senhor Dom Frei Antônio do Desterro, Bispo do Rio de Janeiro e ao Conselho de Sua Majestade Fidelíssima que as ditas sepulturas deveriam ser por Provisão, atendo-se Vossa Excelência ao que se obrigam os suplicantes*”⁴⁸⁹. É possível que parte deste compromisso tenha servido de base para a confraria nascida em Porto Alegre entre os anos

⁴⁸⁸ 1756 - Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Viamão, Comarca do Rio Grande de São Pedro. Op. Cit., Folha 9, Capítulo 12.

⁴⁸⁹ 1756 - Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Op. Cit., Folha 19v. AHCPA.

de 1785-1786, uma vez que esta só iria ter novo Compromisso aprovado novamente em 1828.

D. José Barea afirma que a Rosário porto-alegrense não tinha sepulturas próprias e era obrigada a pagá-las à razão de mil réis e 600 cada, toda a vez que desejasse utilizá-las. Isto se sucedeu até 1808, ocasião em que os irmãos conseguiram obter um terreno dentro do adro da Matriz, junto ao da irmandade de São Miguel e Almas. Ali resolveram fazer várias catacumbas que ficaram prontas em 1809 e custaram, conforme informa o autor, 433 mil réis⁴⁹⁰. Desconheço a fonte na qual D. José Barea baseia a sua afirmação de que a irmandade do Rosário não possuía cova própria dentro da Matriz, no entanto, encontrei, em meio a milhares de registro de óbitos, pelo menos dois do século XVIII com a seguinte inscrição: “*em 19 de novembro de 1783, João, escravo de José Estácio, foi sepultado na cova da irmandade do Rosário. Recebeu todos os sacramentos*” e “*a 1 de julho de 1784, Pedro, escravo de Dona Anna Joaquina de Siqueira, viúva, morreu repentinamente e foi sepultado na cova da irmandade do Rosário, sem sacramentos.*”⁴⁹¹”

Existia, pois, a cova de propriedade da dita confraria, porém em número bem mais reduzido que outras irmandades. É bem possível que os dois escravos acima citados tenham sido sepultados dentro da mesma cova e, assim, é provável que os irmãos do Rosário só possuíssem uma cova própria. Em verdade, não possuir covas próprias, ou possuí-las em número muito reduzido, não era um problema exclusivo dos irmãos do Rosário de Porto Alegre⁴⁹². Presumo que em Porto Alegre a relação entre as confrarias religiosas e a fábrica da Matriz tenha se estabelecido de forma bem menos flexível que em outras regiões do território nacional. Parece ter sido muito difícil às primeiras ficarem isentas de contribuir com a fábrica, como aponta o primeiro livro de Receitas e Despesas da irmandade do Rosário de Porto Alegre, trazendo com detalhes os gastos, ano a ano, com sepulturas *ad sanctos* pagas às fábricas da Matriz.

⁴⁹⁰ BAREA. *História da igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Op. Cit., p. 50.

⁴⁹¹ 19-11-1783 e 1-7-1784. Livro 1º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

⁴⁹² João José REIS observou o mesmo para Salvador. REIS. *A morte é uma festa*. Op. Cit.

Quadro II - Irmandade de N. S. do Rosário de Porto Alegre – gastos com sepulturas ad sanctos⁴⁹³

Ano da despesa	Número de sepulturas para irmãos falecidos	Valor pago à Fábrica (em réis)
1786	Seis	9.600
1787	Três	4.800
1788	Uma	1.600
1789	Uma	1.600
1790	Seis	8.800
1791	Cinco	8.000
1792	Quatro	6.400
1793	Quatro	6.400
1794	Quatro	4.800
1795	Treze	18.400
1796	Cinco	6.400
1797	Três	4.000
1798	Seis	9.600
1799	Quatro	6.400
1800	Cinco	7.200
1801	[sem especificação]	6.400
1802	Sete	7.200
1803	Quatro	6.400
1804	Seis	8.000
1805	[sem especificação]	10.400

Após o ano de 1810 o livro não faz nenhuma referência aos gastos com sepultura, mas somente àqueles itens que diziam respeito ao acompanhamento de enterros, o que podia incluir velas, esquiife, missas, incenso, tochas, ceras, etc. Tal fato sugere que, a partir do uso das catacumbas externas os confrades do Rosário puderam pôr fim aos pesados gastos com a fábrica, sem deixar de conferir, entretanto, um caráter sagrado às sepulturas que se localizariam em terrenos bem próximos ao templo – mais próximos que o cemitério.

Se comparados os gastos da irmandade do Santíssimo Sacramento à fábrica, com sepulturas *ad sanctos*, nos anos de 1802 a 1804 (aos quais tive acesso para pesquisa), teremos que a do Rosário teve muito mais procura por parte dos fiéis: enquanto que em 1802 a irmandade do Santíssimo sepultou dois irmãos, a do Rosário pôde sepultar sete; no ano seguinte, em 1803 esta última sepultou quatro, enquanto a do Santíssimo utilizou-se de seis covas; em 1804 três fiéis foram sepultados nas covas do Santíssimo, mas seis foi o número de católicos inumados pela irmandade do Rosário.

⁴⁹³ 1786-1824. Livro de Receitas e Despesas da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Domingos de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

Quadro III - Irmandade do S. Sacramento e N. S. Madre de Deus de Porto Alegre – gastos com sepultura ad sanctos⁴⁹⁴

Ano da despesa	Número de sepulturas para irmãos falecidos	Valor pago à Fábrica (em réis)
1802-1803	Duas sepulturas para os filhos aos irmãos José Manoel e Januário José	3.200
1803-1804	Despendeu em pagar sepulturas para os irmãos falecidos, a saber: Para o filho do irmão João Pinheiro – 1\$600 Para o filho do irmão Pedro José Gomes de Abreu – 1\$600 Para a filha de Alexandre José da Silveira – 1\$600 Para o irmão José Alves Ribeiro Guimarães – 1\$600 Para o irmão Nazário Rodrigues Lopes e tocou pro-rata – \$535 Para o irmão Henrique Xavier e tocou pro-rata – \$400	7.335
1804-1805	Idem em pagar 3 sepulturas para os irmãos seguintes: Para Manoel Francisco de Souza Idem Vitória Inácia de Jesus Idem um filho de José Tomás de Aquino	4.800

Por seu turno, os confrades de São Miguel e Almas pedem autorização para possuir doze sepulturas, assim discriminadas:

“Parágrafo 6º. E porque nesta irmandade costumam haver muitos irmãos, pede a mesma irmandade ao Excelentíssimo e Reverendíssimo bispo diocesano ou a El Rei Nosso Senhor que lhe faça a mercê de conceder-lhe na Igreja Matriz desta Vila, onde se acha ereta, doze sepulturas para os irmãos que falecerem, para filhos dos mesmos irmãos até a idade de doze anos, e para aqueles que não sendo irmãos forem sumamente pobres”⁴⁹⁵.

Por tratar-se, todavia, mais particularmente, de uma irmandade cujo objetivo principal era intervir na Terra para atenuar o sofrimento das almas do Purgatório — e, deste modo, apressar a sua entrada no Céu —, este tendia a se caracterizar por possuir um lugar de destaque em relação às demais associações religiosas no tocante ao número de campas internas. As confrarias chamadas “das Almas” ou “de São Miguel e Almas” ofertavam aos vivos um serviço, por assim dizer, especializado no oferecimento de missas

⁴⁹⁴ **1803-1824. Livro de Receitas e Despesas da irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

⁴⁹⁵ **1775 - Compromisso da Irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas, ereta na Paroquial Igreja de Nossa Senhora Madre de Deus da Vila de Porto Alegre do Continente do Rio Grande.** Capítulo 16 - “Das obrigações da irmandade”. Op. Cit. ISMA.

em sufrágio para a coletividade indistinta das almas. Daí o fato de D. Sebastião Monteiro da Vide manifestar o desejo de que houvesse em todas as igrejas diversas confrarias, principalmente “*as do Santíssimo Sacramento e do nome de Jesus, a de Nossa Senhora, e das Almas do Purgatório, quanto for possível, e a capacidade dos fregueses o permitir*”⁴⁹⁶.

Os irmãos que se reuniam em confraria consagrada a São Miguel dedicavam-se somente às orações por almas, em todas as segundas-feiras do ano. Estes chamavam para si a especial atribuição de “*louvar com o maior fervor, zelo e devoção ao Arcanjo São Miguel, para que por sua intercessão alcancemos de Deus Nosso Senhor o dom da graça, e o vamos gozar na eterna Glória. E concorrer com todas as nossas forças, para que se celebrem muitos sacrifícios a Deus, aplicados pelas Almas que estão nas penas do Purgatório, a fim de que o mesmo Senhor pela sua infinita Misericórdia as alivie e vão gozar a bem-aventurança*”⁴⁹⁷. O privilégio de possuir mais campas entre as demais organizações fraternais pode ser explicado pela importante responsabilidade assumida por aqueles confrades de, especificamente, dedicarem-se às almas encarceradas no Purgatório.

Desde o medievo, o sepultamento no Ocidente era uma das tarefas das abadias, irmandades e ordens terceiras. Sua jurisdição era essencialmente sacerdotal e os enterramentos tinham como fim último um espaço consagrado pelas autoridades eclesiásticas. Até meados do século XIX, tanto nos países europeus católicos, como no Brasil, pouco se questionou a autoridade da Igreja sobre os terrenos sepulcrais. Nem mesmo a inauguração dos primeiros cemitérios extramuros rompeu, de início, com a secular tradição desta jurisdição sacerdotal sobre os terrenos. No Brasil, somente a partir do final do século XIX e inícios do XX, com a separação entre a Igreja e o Estado, é que passou a ser visto como desnecessária a benção da autoridade eclesiástica sobre os cemitérios antes de inaugurá-los.

Este assunto, por sua complexidade e importância histórica, será tratado mais detalhadamente, em capítulo específico. Vale, aqui neste, não obstante, ressaltar que essa situação um tanto competitiva entre as irmandades e a fábrica da Matriz sobre as sepulturas internas ilustra bem o quanto a prática de enterramento, sob o domínio total da Igreja, se constituiu numa barreira quase intransponível, ultrapassando, inclusive, períodos já avançados da reforma cemiterial do Oitocentos.

⁴⁹⁶ VIDE. **Constituições Primeiras ...** Op. Cit., Livro 4º, tit. 60, § 869, p. 305.

⁴⁹⁷ **1775 - Compromisso da Irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas.** Op. Cit.

4.1.4 As catacumbas

Um longo percurso de tempo do século XIX – antes de seus meados, quando foram inaugurados pelo Brasil afora os cemitérios extramuros das principais cidades – ficou marcado ainda por lentas e graduais transformações na prática de enterramento. Pode-se afirmar, sem sombra de dúvida, que o Oitocentos é notadamente diferente do século XVIII na forma de utilização das sepulturas *ad sanctos*. Segundo Cláudia Rodrigues, as covas rasas no interior dos templos cariocas foram pouco a pouco sendo substituídas pelas catacumbas; estas se caracterizavam como nichos abertos, construídos em grossas paredes, nos quais o caixão, ou o corpo envolto em lençol ou mortalha, era encerrado e, depois, tapado com tijolos. Construídas no cemitério atrás das igrejas ou em algum jardim contíguo a esta foram, até 1816 relativamente raras no Rio de Janeiro e destinadas apenas aos confrades das irmandades construtoras. Todavia, na década seguinte a inovação destes jazigos havia conquistado tantos partidários que “*não havia na cidade nenhuma irmandade que não as tivesse mandado construir*”⁴⁹⁸.

Em Porto Alegre, a documentação aponta que o ano de 1814 foi o princípio deste tipo de sepultura, sem, contudo deixar de, simultaneamente, continuar a existir a prática dos enterramentos internos. Por esta razão, ao longo do ano de 1814, quando há o registro de 177 óbitos em Porto Alegre, temos 8 em catacumba de confraria, mas 14 pessoas ainda haviam sido sepultadas dentro da Matriz e o restante, 152 receberam cova no cemitério externo. O ano citado foi, por certo, marco divisor dos enterramentos intramuros na capital rio-grandense, já que, se a título de comparação, focalizarmos o ano de 1813, teremos ainda 58 óbitos no interior da Matriz e 150 no cemitério atrás desta, perfazendo um total de 208 registros. No ano de 1815 há uma transformação radical na prática funerária: não há registros de campos internas e todos os 212 óbitos, sem exceção, concentraram-se no cemitério.

O advento das catacumbas é, portanto, o motivo pelo qual também ocorrem mudanças nos conteúdos dos Compromissos de diversas confrarias em torno do tema. Não existem mais pedidos por campos internas e nem tampouco referência aos gastos com a fábrica. O Compromisso da irmandade do Rosário de 1828, por exemplo, silencia sobre as sepulturas no interior do prédio religioso, se referindo apenas, no parágrafo 210, do capítulo 22, que:

⁴⁹⁸ RODRIGUES. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos**. Op. Cit., p. 213.

“Pertence à irmandade acompanhar os corpos dos irmãos falecidos, não só vindo sepultar-se nos jazigos da irmandade, como em outra qualquer igreja de onde sejam irmãos. [...]”⁴⁹⁹

O citado Compromisso, em parágrafo subseqüente, determina ainda que todo o irmão casado, que lhe falecesse a esposa ou filhos, estes teriam direito à “*sepultura, urna, tocheiros com tochas, dobres de sino gratuitamente.*” Outrossim, proibiam-se “*absolutamente a sepultura perpétua e também enterrar qualquer pessoa que não seja irmão nos lugares destinados para tais, visto que a irmandade tem sepulturas para os mais fiéis*”⁵⁰⁰. O jazigo, ou as catacumbas, e não mais as covas de irmandade revelam, por um lado, as mudanças ocorridas nos espaços sepulcrais da capital da Província e sugerem novidade também nas sensibilidades e representação da morte entre os porto-alegrenses. Por outro, a inauguração das catacumbas externas, no adro atrás da Matriz de Porto Alegre, reflete o quanto as irmandades se converteram em parceiros da Igreja Católica nos projetos de mudança na concepção de morte e dos sepultamentos; transformações que já vinham desde os séculos XVI e XVII sendo propagadas por esta última, numa secular caminhada no sentido de reformarem-se atitudes e valores da cultura popular do Ocidente cristão⁵⁰¹.

No ambiente das Reformas das Igrejas Católica e Protestante, os devotos viram-se cada vez mais estimulados a adotar uma nova sensibilidade religiosa, que levava em conta novas devoções, mais abstratas, como o Sagrado Coração de Jesus e a adoração ao Santíssimo Sacramento, que impunham ao crente um envolvimento interior com a fé e desta com os seus atos⁵⁰². Neste rumo em direção à abstração, da crença menos pragmática e mais representacional, as catacumbas afastavam os mortos das imagens de santos, dos altares e das partículas consagradas, numa clara tentativa de “depuração” do interior dos templos, sem, contudo, deixar de conferir caráter divino à nova prática funerária.

A convivência entre os mortos e os vivos no interior dos templos – hábito secular que se enraizou no Ocidente desde a Baixa Idade Média a partir da crescente fé na ressurreição – tornou-se alvo das proibições nos concílios e seus decretos, quando o direito canônico, já desde os séculos VI e VII, procurava distinguir a igreja do espaço consagrado em torno dela. Nesta busca pela separação entre o sagrado e o profano, os concílios enquanto impunham a obrigação de enterrar ao lado da igreja, não paravam de reiterar a

⁴⁹⁹ **1828. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito...** Capítulo 22º. Parágrafo 210. Op. Cit.

⁵⁰⁰ **1828. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito...** Capítulo 22º. Parágrafos 214 e 215. Op. Cit.

⁵⁰¹ BURKE. **Cultura Popular na Idade Moderna.** Op. Cit., p. 231.

⁵⁰² NEVES. “Um mundo ainda encantado...” Op. Cit., p. 115.

proibição de enterrar no seu interior⁵⁰³. Até o século XVIII a Igreja Católica, por meio de textos jurídicos, tentou veementemente quebrar a crença popular de que a proximidade dos santos mártires protegeria os cadáveres dos profanadores de sepulturas, ou que ao morto seriam transmitidas um pouco das virtudes dos santos se aquele fosse sepultado próximo à imagem destes.

Segundo Philippe Ariès, a repetição da restrição à cova *ad sanctos*, nos textos canônicos dos séculos V ao XVIII, durante mais de mil anos, permite perceber como estas proibições eram pouco respeitadas⁵⁰⁴. Este mesmo fenômeno observado pelo autor para parte da Europa ocidental também se passou em Portugal e suas colônias. Até o século XIX foi muito presente o desejo entre os católicos, dos mais variados segmentos sociais – conforme já analisado páginas atrás –, pela sepultura no interior de capelas ou igrejas. É ilustrativo o fato de terem sido sepultados, na vila de Porto Alegre, até o ano de 1814, 1.272 cadáveres dentro do templo e 1.502 no cemitério atrás deste. É plausível imaginar que a exigüidade espacial para os mortos era um problema bem presente na vida diária da população católica porto-alegrense.

A falta de espaço dentro do edifício religioso somada à campanha iluminista contra a sepultura *ad sanctos* foram os dois golpes mortais para o fim desta antiga tradição. Tendo sido elevada em 1773 à condição de capital do Continente, Porto Alegre experimentou por um curto período de 41 anos os enterramentos em meio às imagens de santos e altares, respeitando e seguindo à risca, portanto, a dita tradição. Como personagens principais e promotoras ativas desta prática estão as irmandades religiosas.

Decorridos nove anos entre o Aviso Régio de 1805 e o fim das sepulturas internas, em 1814, as pressões dos vereadores (a quem tinha sido endereçado o citado Aviso) sobre o pároco aumentaram e este se viu obrigado a submeter-se, embora com certa resistência, a nova época que se prenunciava. Em 1805, os vereadores de Porto Alegre queixam-se ao Presidente da Província a respeito do que achavam ser certa má vontade do pároco em colaborar com as novas exigências. O vigário em sua defesa diz ao Presidente da Província “*nunca ter sido contrário ao aviso Imperial de 17 de abril de 1805 que proíbe sepultura de cadáveres dentro das igrejas, como afirmam os vereadores*”⁵⁰⁵.

⁵⁰³ ARIÈS. *O homem diante da morte*. Op. Cit., v. 1, p. 51.

⁵⁰⁴ ARIÈS. *O homem diante da morte*. Op. Cit., v. 1, p. 52.

⁵⁰⁵ **1805. Correspondência de Vigário José Inácio dos Santos Pereira ao Presidente da Província.** AHRGS. Fundo Documental Bispado do Rio Grande do Sul. [Obs.: o documento encontra-se um pouco danificado e em parte ilegível, o que impossibilitou precisar o dia e o mês de sua emissão, bem como o nome dos vereadores. De seu teor só foi possível extrair o texto acima transcrito].

O fato é que o ano de 1814 foi de reforma dentro da igreja Nossa Senhora Madre de Deus, com a remoção de cadáveres para o pátio, onde se localizavam o cemitério e as catacumbas. Se imaginarmos as mudanças ocorridas nos modos de enterramentos como elementos que compõem uma linha de tempo progressiva, das sepulturas internas até chegar-se à consolidação dos cemitérios fora das cidades, poderíamos imaginar as catacumbas das irmandades como uma primeira fase para a “limpeza” dos templos católicos. Ao menos em Porto Alegre, já que nesta vila a inauguração destes nichos quadriculados foi decisiva para pôr-se fim à antiga tradição setecentista.

Assim, desta maneira, somente no século XIX, poderíamos encontrar um conteúdo tão asséptico como o do testamento de José Antônio Nogueira que, mesmo seguindo os ditames da religião católica, de pedir que seu corpo fosse envolto em mortalha de São Francisco e de estar filiado às irmandades de São Miguel e Almas, das Dores e de Nossa Senhora da Conceição, declarou:

“É minha vontade última que meu corpo seja sepultado no chão junto às catacumbas de qualquer das irmandades de que sou irmão e nunca dentro das catacumbas e menos na Igreja porque conheço que é um lugar impróprio para sepultarem cadáveres muito principalmente onde exista real e pessoal o Santíssimo Sacramento da Eucaristia, onde deve ai respirar pureza, limpeza e santidade e nunca podridão e impureza como se está vendo com a remoção dos cadáveres dentro do Santo Templo⁵⁰⁶.”

José Antônio Nogueira, natural de Braga, faleceu em 29 de junho de 1814 e foi sepultado no cemitério, apesar de possuir fortuna suficiente para pedir por catacumba. Temente a Deus, escreveu seu testamento com antecedência de quatro meses, de modo a se preparar para uma boa morte⁵⁰⁷. Em seu leito recebeu todos os sacramentos.

Entretanto, enquanto seu testamento parece refletir o sentimento de aversão ao ajuntamento entre vivos e mortos no mesmo espaço mundano, anunciando a atmosfera que predominará de agora em diante, sobre o espaço no Além suas palavras expressam, em contrapartida, aquilo que se manteve de mais permanente no imaginário social da morte, ou seja, os pedidos por sufrágios. Conforme sua última vontade:

⁵⁰⁶ 27-2-1814. Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

⁵⁰⁷ 1812-1821. Livro 3º. de óbitos da Matriz de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit., AHCPA.

“Declaro que sou irmão das irmandades de São Miguel e Almas, de Nossa Senhora das Dores, e de Nossa Senhora da Conceição, todas desta freguesia de Porto Alegre as quais queiram me acompanhar a sepultura e se por acaso alguma das mesmas irmandades eu estiver devendo alguns dos anuais, o meu testamenteiro rogo as satisfará, a fim de que as mesmas me façam logo por minha alma os sufrágios devidos”[...].

“No dia do meu falecimento se mandarão dizer missas de corpo presente por todos os Reverendos Sacerdotes que houverem (sic) nesta Vila, recebendo a esmola de 640 réis para cada missa.” [...] “Declaro que se no dia do meu falecimento não se puderem celebrar as missas de corpo presente no termo acima declarado, por algum inconveniente, se celebrará no dia seguinte, aplicadas todas por minha alma. Declaro que se mandarão dizer pela minha alma 100 missas de esmola de 480 réis cada uma; 50 missas aplicadas pelas almas dos meus falecidos pais de esmola de sempre; 50 missas por todas as pessoas com quem tive contas e possa dever algum encargo a este respeito, ainda que não me lembre com certeza alguma, da mesma esmola acima.⁵⁰⁸”

Haverá, portanto, uma reformulação concreta dos lugares de enterramento no solo sagrado, mas a representação acerca das posições que os indivíduos deverão assegurar a si e aos outros no além-túmulo, manter-se-á no tempo, conforme passo analisar a seguir.

4.2 Irmandades e espaços no Além

Em Porto Alegre, houve um forte declínio progressivo dos enterramentos internos: no dia 7 de maio de 1814, ocorreu o último sepultamento em *cova de fábrica*. Após este, a partir de 10 de maio de 1814, todos os restantes foram realizados ora no cemitério da Matriz, ora nas catacumbas das irmandades localizadas no pátio externo desta. Se as covas internas se inviabilizaram a partir da segunda década no século XIX, os legados, entretanto, não deixaram de ser distribuídos com a intenção de reservar se não uma cova interna, possivelmente outras garantias *post-mortem*, como os sufrágios que libertavam as almas do Purgatório⁵⁰⁹.

Assim, tem-se, por exemplo, o caso de Antônio de Jesus, irmão do Rosário, que deixou 4 mil réis a cada uma das maiores confrarias porto-alegrenses, a das Dores, a do Rosário e a do Santíssimo, somando uma generosa quantia de 12 mil réis. Antônio de Jesus era preto forro e faleceu a 22 de abril de 1812, aos 75 anos de idade. Seu corpo foi sepultado no cemitério da Matriz, e não em campa interna. É bem plausível que isto tenha

⁵⁰⁸ 27-2-1814. Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

⁵⁰⁹ Na pesquisa feita nos 257 testamentos de Porto Alegre, de uma lista de 196 legados, 181 referem-se ao século XIX.

ocorrido pelo fato de sua morte ter-se dado numa época em que os enterramentos na vila de Porto Alegre efetivavam-se, quase que completamente, na parte externa do templo. No entanto, apesar de cova simples e comum, seu corpo obteve tratamento diferenciado: conforme suas últimas vontades testamentais, foi amortalhado em hábito de São Francisco, depois de ter recebido todos os sacramentos ministrados pelo reverendo coadjutor Agostinho José Sampaio⁵¹⁰.

É provável que tenha sido, de fato, a data de sua morte e não a sua condição social – preto forro – a causa de seu enterramento no cemitério, uma vez que José Garcia da Rosa, livre, natural da Ilha do Pico, de pais conhecidos, falecido a 3 de maio de 1812 também foi sepultado no cemitério da vila. José Garcia da Rosa era irmão, ao mesmo tempo, das Dores, do Rosário, do Santíssimo e das Almas e foi igualmente generoso em seus legados, assim distribuídos:

“Deixo a São Miguel e Almas desta mesma freguesia, para ajuda de suas obras 200 mil réis; à irmandade de Nossa Senhora das Dores desta vila para a factura [sic] de sua capela, 300 mil réis; deixo as esmolos seguintes (...) para o Hospital da Santa Casa também desta vila: 51 mil réis e 200, para seis órfãos à eleição de meu testamenteiro, três doblas, sendo ½ dobla cada um.⁵¹¹”

Se nenhum dos dois testadores trazidos à baila receberam cova diferenciada em função de seus legados, porque então teriam deixado às irmandades parte de seus bens? O que buscavam garantir? É possível que, sabendo da impossibilidade da cova *ad sanctos* em período já avançado do século XIX, o que buscavam, em troca, eram os sufrágios por alma. Estes, ao contrário dos espaços sepulcrais, não sofreram pressão das autoridades eclesiásticas e civis para que se transformassem. As orações dedicadas às almas mantiveram-se ainda, por muito tempo, como prática corriqueira e em forma de pedidos testamentais, entre os fiéis católicos. Mesmo a partir da secularização da morte, ou mesmo da vida cotidiana, a crença no Além – e na necessidade da salvação da alma – manteve-se presente no imaginário católico⁵¹².

⁵¹⁰ **22-4-1812. Livro 2º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

⁵¹¹ **14-5-1812. Testamentos. Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA.

⁵¹² Apenas a título de exemplo sobre a permanência no tempo da crença na eficácia dos sufrágios, vale trazer a baila um recente estudo do historiador Eduardo José Reinato acerca das “Encomendadeiras de Almas”. As encomendadeiras, ou rezadeiras, constituem-se de um grupo de mulheres que se reúnem anualmente na cidade de Correntina (BA) para rezar para as almas. Acreditam que sua reza alimenta as almas, de forma que não padeçam tanto sofrimento no mundo em que estão. O citado pesquisador divulgou em artigo os resultados de sua pesquisa: REINATO, Eduardo José. 2002. “(Em)cantos para as

Manteve-se por um laço quase indissolúvel com uma origem que se pode localizar na Europa cristã, do século XIII. A mesma centúria que, como expus páginas atrás, se caracterizou pelo fortalecimento e pela afirmação das confrarias como instituições importantes na intercessão pelos mortos. Também no século XIII a prática de redigir testamento vulgariza-se⁵¹³, porém agora não apenas para lembrar os antepassados, mas, sobretudo, com vias a assegurar a própria salvação. Tratando-se, doravante, de um ato constituído de duas faces distintas e complementares: era, de um lado, um ato profundamente religioso e, portanto, em acordo com uma crença coletiva, mas, de outro, também uma atitude extremamente egoísta.

A prática de doações feitas por meio dos testamentos e não em oferendas feitas diretamente aos mais necessitados (doações estas operadas entre vivos), assinalou, com efeito, uma marcante mudança nas relações entre vivos e mortos. O testador, ou doador, ao redigir seu testamento, freqüentemente já em seu leito de morte, além de preocupar-se com seus descendentes na partilha de bens, também exercia um ato religioso ao tentar assegurar a salvação individual, a partir dos pedidos de orações por sua alma⁵¹⁴.

É também, a partir do século XII, segundo Jacques Le Goff e conforme já explorado no capítulo antecedente, que se principia o surgimento da noção de Purgatório como um terceiro lugar do Além, onde mortos podiam ser purgados de seu saldo de pecados. Tal espaço intermediário insere-se, nas palavras do autor, “*numa interiorização do sentimento religioso que exige do pecador mais uma conversão interna do que atos exteriores*”⁵¹⁵. Está-se, portanto, tratando de uma socialização da vida religiosa, de uma tendência geral que suscitará uma relação complexa com o transcendente, amparada na corrente mística da doutrina católica, também nascida ao século XIII, cuja idéia central era a do “despojamento” e “abandono de si”⁵¹⁶ como forma de unir-se a Deus.

Tais princípios, como o despojamento e o abandono, ambos formulados na mesma citada centúria, encontram-se de pleno acordo com a prática da instituição de legados pios a associações caritativas ou nos pedidos testamentais por rezas pelas almas de parentes, amigos e, indistintamente, daquelas almas que se encontram em sofrimento. O que, ao fim e ao cabo, convergem para a afirmação da doutrina do Purgatório. Entretanto, de maneira paradoxal, o “despojamento” e o “abandono” necessários na realização prática

almas: a recomenda das almas em Correntina”. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 12, n. 3, pp. 421-437, maio/junho.

⁵¹³ PINA. “Ritos e imaginários da morte em testamentos dos séculos XIV e XV.” Op. Cit., p. 126.

⁵¹⁴ PINA. “Ritos e imaginários da morte em testamentos dos séculos XIV e XV.” Op. Cit., p. 133.

⁵¹⁵ LE GOFF, Jacques. 2004. **A bolsa e a vida. Economia e religião na Idade Média**. São Paulo, Brasiliense, pp. 75-76.

⁵¹⁶ VAUCHEZ. **A espiritualidade da Idade Média Ocidental**. Op. Cit., pp. 197-198.

da caridade, concorrem para a emergência de uma obsessão individualista em busca da salvação.

Este fato configurou também suas ações em vida do indivíduo, que se manifestavam em boas ou más obras. O homem medieval cristão passou a possuir responsabilidade pessoal nos momentos de escolhas para eleger o caminho verdadeiro ou o falso para chegar a Deus. No entanto, o qualitativo de bom ou mal não surge do próprio indivíduo, mas advém de uma moral e uma doutrina cristã. Assim, desta maneira, a moral cristã, externa ao indivíduo, é a que cataloga suas ações, dando origem a um individualismo “enquadrado” dentro da lógica: ‘tal pecado, tal castigo.’ Para os “cristãos imperfeitos” nesta vida, a doutrina criaria a necessidade de uma purgação depois da morte e antes do Juízo Final. A partir disto, a esperança da salvação póstera fomentaria esse espaço intermediário denominado Purgatório⁵¹⁷.

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

4.2.1 Uma relação de trocas: legados, sufrágios e caridade

A partir destas premissas, acredito que, se de fato, a lógica do morrer em paz sustentava-se por uma espécie de negócio entre vivos e mortos, tal comércio pode, a partir da documentação de arquivo, ser quantificado e traduzido em números. Assim, seria possível chegar-se bem próximo de uma contabilidade das demonstrações de sentimento religioso, das estratégias dos fiéis para prevenirem-se contra as chamas do Inferno, como igualmente, medir-se a intervenção das irmandades religiosas neste particular aspecto da cultura funerária católica.

⁵¹⁷ GARCÍA, Fernando Alvarez. 1996. “El hombre medieval ante el Purgatorio: un tiempo y un espacio en dirección a Dios.” *Temas Medievales*, n. 6, Buenos Aires, pp. 7-22, pp. 16-17.

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

Tomei como sinais tradutores destes pedidos de intervenção tanto os legados pios feitos diretamente às diferentes irmandades religiosas de Porto Alegre, como os valores deixados à Igreja por missas em sufrágios. No primeiro caso – os legados pios – não há a expressão explícita do testador de que estes atos caritativos eram feitos na intenção de que fossem rezadas missas por sua alma, enquanto no segundo caso – valor deixado às missas – há a formalização clara de seu último desejo por tais celebrações *post-mortem*. Apesar de, nos casos das doações e legados, estes não virem, no texto formal, atrelados diretamente aos pedidos por missas, interpretei-os como se fossem.

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

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

Assim pensando Manoel de Souza Barros, natural da ilha de São Jorge, filiado à irmandade das Almas e a de Nossa Senhora do Rosário deixou escrito em seu testamento:

“O meu testamenteiro mandará dizer cem missas pela minha alma de esmola de 480 mil réis com abreviada (sic) que lhe for possível.” [...]“e acompanhará meu corpo o meu Reverendo Vigário, e todos os mais sacerdotes que se acharem nesta Vila (...) [serei] acompanhado pelas irmandades das Almas, de Nossa Senhora do Rosário das quais sou indigno irmão.” (...) “Declaro que meu testamenteiro dará 12.800 réis para as obras de Nossa Senhora Madre de Deus desta Vila e Matriz. Declaro que meu testamenteiro dará à Senhora Santa Ana desta Matriz, 12.800 réis.⁵¹⁸”

Manoel de Souza Barros faleceu aos 94 anos de idade, de estupor, no dia 29 de novembro de 1802⁵¹⁹. Em seu testamento ainda constava o seu pedido por uma cova *ad sanctos*. Último desejo que provavelmente foi atendido, haja vista que em seu assento de óbito ficou registrado: “*sepultado nesta Matriz*.”⁵²⁰

O montante declarado por Manoel de Souza Barros para as suas doações à irmandade do Santíssimo Sacramento e à devoção de Santana, ambas da Matriz de Porto Alegre, de 12.800 réis não é certamente aleatório. A pesquisa empreendida nos 257 testamentos revelou a recorrência de valores múltiplos de 320 réis, ou o equivalente a uma pataca. Este era o preço pago, conforme o “costume”, pelas missas em sufrágios. A “esmola costumada”, expressão designada para o pagamento feito aos párocos a fim de que estes realizassem as celebrações para algum defunto em particular, estava fixada no valor mínimo de 320 réis a unidade, podendo variar para mais, se assim desejasse o testador.

Devido a esse costume, Manoel de Souza Barros não declarou que suas doações deveriam ser convertidas em missas por sua alma, por supor que este pedido assim seria compreendido por todos os irmãos da irmandade do Santíssimo e de Santana. Ao delegar 12.800 réis para as citadas irmandades, deixava subentendido que estas deveriam rezar por sua alma ao menos quarenta daquelas missas.

Manoel de Souza Barros não foi o único a realizar este tipo de cálculo com base na moeda corrente da época. José Bernardo Vieira, natural de Braga, filiado à irmandade do Santíssimo Sacramento e à das Almas, deixou à irmandade do Rosário a quantia de 25.600 réis⁵²¹, o que, para os parâmetros do período, equivaliam a oitenta missas em sufrágios, embora não especificasse o fim. Não por acaso, José Bernardo Vieira

⁵¹⁸ 29-10-1802. Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

⁵¹⁹ 29-11-1802. Livro 2º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

⁵²⁰ 29-11-1802. Livro 2º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

⁵²¹ 23-3-1813. Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

reservou o mesmo valor de 25.600 réis para a irmandade de “*São Francisco de Paula do Rio de Janeiro, para primeiros gastos de suas obras ou culto.*”⁵²²”

Para a irmandade das Dores, José Bernardo Vieira deixou um valor mais alto, 50.000 réis “*para os primeiros gastos da nova capela*”⁵²³, que destoava do padrão subentendido para as missas e, por esta razão, teve de explicar o motivo do legado:

“[meu corpo] será conduzido no esquife da irmandade do Santíssimo Sacramento e, na falta, irei no esquife da irmandade de Nossa Senhora das Dores a cuja piedosa corporação rogo me acompanhar sem embargo de eu não estar assentado por irmão, mas por caridade católica em atenção ao legado que neste meu testamento deixo a Nossa Senhora”⁵²⁴.

Francisco José Muniz, falecido a 2 de setembro de 1815, de hidropisia⁵²⁵, filiado à irmandade do Santíssimo Sacramento, assim manifestou-se:

“Declaro que deixo para a irmandade do Santíssimo Sacramento, da que sou irmão, a quantia de 12.800 réis a qual será aplicada para as obras que se hão de fazer depois do meu falecimento.”⁵²⁶

A exemplo de outros testadores, Francisco José Muniz também parece ter feitos seus cálculos de maneira a receber quarenta missas por sua alma, além daquelas sobreescritas à fábrica da igreja assim descritas: “*30 missas pela minha alma, de esmola do costume, de cada missa, as quais se principiarão a mandar celebrar depois do meu falecimento[...]; também se mandarão dizer 10 missas, de esmola do costume, pelas almas do Purgatório*”⁵²⁷.

José Maria de Castro Viana, que foi sepultado em 13 de julho de 1791 à porta da igreja Matriz⁵²⁸ deixou legados com o mesmo tipo de enquadramento a duas irmandades: 12.800 réis à irmandade do Senhor dos Passos de Rio Pardo e 6.400 à da Conceição de Porto Alegre⁵²⁹; Ana Garcês, natural de Rio Pardo, sepultada no cemitério da Matriz, em 6 de abril de 1822⁵³⁰, não declarou sua pertença a alguma irmandade porto-alegrense, mas

⁵²² 23-3-1813. Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

⁵²³ 23-3-1813. Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

⁵²⁴ 23-3-1813. Testamentos. Livro 1º. Op. Cit. AHCPA.

⁵²⁵ 2-9-1815. Livro 3º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

⁵²⁶ 1-9-1815. Testamentos. Livro 2º. Op. Cit. AHCPA.

⁵²⁷ 1-9-1815. Testamentos. Livro 2º. Op. Cit. AHCPA.

⁵²⁸ 13-6-1791. Livro 1º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

⁵²⁹ 13-7-1791. Testamento do livro 1º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

⁵³⁰ 6-4-1822. Livro 4º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Op. Cit. AHCPA.

legou à irmandade do Rosário, 12.800 réis⁵³¹; Joaquina Rosa, natural de Rio Grande, falecida a 25 de maio de 1824, deixou à mesma irmandade o mesmo valor para “*para aumento de suas obras*⁵³²”, embora desejasse ser acompanhada pela irmandade das Dores.

João José de Castro, que faleceu em 7 de outubro de 1813 e era natural de Braga⁵³³, reservou em seu testamento 6.400 réis para Nossa Senhora da Candelária do Rio de Janeiro e 12.800 réis “*a São Francisco de Paula do Rio de Janeiro para suprimento dos gastos de sua obra*⁵³⁴.” Dentro do padrão encontrado, é plausível afirmar que João de Castro estivesse pedindo aos confrades da primeira irmandade vinte missas por sua alma, enquanto que para a segunda associação pedisse quarenta destas.

Manoel Gonçalves, natural de Portugal, falecido em setembro de 1813 e sepultado na catacumba da irmandade de Nossa Senhora das Dores declarou:

“O Reverendíssimo Pároco e mais Reverendos que nesta Vila se acharem [...] dirão missas de corpo presente pela minha alma, uma cada um Reverendo de esmola de 640 réis. O Reverendíssimo Pároco ou seu coadjutor dirão pela minha alma 50 missas de esmola de 640 réis.” [...] “No Rio de Janeiro mandará o meu testamenteiro que se digam pelos sacerdotes regulares e seculares dos conventos e igrejas daquela Corte repartidamente pela brevidade 800 missas de esmola de pataca, que são 320 réis cada uma, aplicadas da seguinte forma: 400 missas pela minha alma, 100 missas pela alma de meu pai Miguel Gonçalves, 100 missas pelas almas e intenções daquelas pessoas com quem tive negócios e contas, 50 missas pelas almas e intenções dos escravos com quem me servi e estou servido e 50 missas pelas almas do Purgatório⁵³⁵”.

Além das missas acima prescritas, todas com seus valores explicitados e remetidos a eclesiásticos responsáveis pela liturgia específica, Manoel Gonçalves também transmitiu às irmandades religiosas de Porto Alegre uma importância considerável em dinheiro para ser, merecidamente, reconhecido como um benfeitor e, assim, poder receber em troca os tão almejados sufrágios por sua alma. Embora não tenha declarado em seu testamento a que irmandade pertencia, deixou a cada uma das associações religiosas porto-alegrenses – Almas, Conceição, Dores, Rosário, Santíssimo, Senhor dos Passos e Misericórdia – 50 mil réis, sendo que esta última foi beneficiada com 100 mil réis, já que a

⁵³¹ **30-3-1822. Livro 3º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

⁵³² **1-8-1823. Testamentos. Livro 3º.** Op. Cit. AHCPA.

⁵³³ **7-11-1813. Livro 3º. de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** Op. Cit. AHCPA.

⁵³⁴ **3-11-1813. Testamentos. Livro 1.** Op. Cit. AHCPA.

⁵³⁵ **14-11-1811. Testamentos. Livro 1.** Op. Cit. AHCPA.

irmandade do Senhor dos Passos era a mesma congregação responsável também pelo Hospital de Caridade de Porto Alegre.

À irmandade do Senhor dos Passos declarou: “*Deixo ao Senhor dos Passos 50.000 réis para suprimento dos gastos de sua nova capela por me dizerem que se vai edificar junto ao Hospital de Caridade desta Vila*⁵³⁶.” À irmandade da Misericórdia designou: “*Deixo ao mesmo hospital [de caridade desta Vila] para suprimentos dos gastos das novas obras 50.000 réis*⁵³⁷.”

Agindo assim, Manoel Gonçalves legou a soma total de 350 mil réis às confrarias, além daquela já especificada pelas missas pela alma de seus parentes, amigos, escravos, as do Purgatório e à sua própria. Se estiverem corretamente interpretados, estes dados apontam que, a fim de se precaver contra as chamas do Inferno, a fim de se preparar para uma morte em paz e, ao mesmo tempo, ser socialmente reconhecido após o seu falecimento, Manoel Gonçalves planejou que fossem celebradas muitas missas por sua alma, e com a maior variedade de preces possível, vindas dos pensamentos e das vozes das mais diferentes gentes que compunham os diversos estratos sociais de sua época. Seus 350 mil réis lhe renderiam mais de mil daquelas preces libertadoras e realizar-se-iam por todo o conjunto de fiéis porto-alegrenses, indistintamente.

Os exemplos levantados até aqui, além da análise dos demais testamentos, sugerem a existência de um recorrente modelo de pedidos por missa, que, por sua repetição, acena para uma padronização do “comércio da Salvação” na Porto Alegre, do período em tela. Tal modelo pode ser subdividido em duas formas distintas de expressão: a primeira pela maneira clara com que o testador deixava dinheiro à Igreja, tendo como valor básico 320 réis cada missa em sufrágio. Tal valor aparece multiplicado de diferentes modos. Estas missas eram distribuídas entre familiares, amigos, escravos, parceiros de negócios e entre aquelas já encontráveis no Purgatório, além de serem designadas também missas pela alma do próprio testador.

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

⁵³⁶ 14-11-1811. Testamentos. Livro 1. Op. Cit. AHCPA.

⁵³⁷ 14-11-1811. Testamentos. Livro 1. Op. Cit. AHCPA.

melhor tradução daquela “obsessão egoísta da salvação individual” entre os porto-alegrenses.

Além dos legados em papel-moeda, pode ser apontado também um terceiro modo de fazer doações às irmandades, visando colocar a alma rumo ao Paraíso Celestial, por meio das preces dos beneficiados. Estas se constituíam das doações em espécie, de outras riquezas que o testador propunha abrir mão nos últimos momentos de sua vida, podendo ser moradas de casas⁵³⁸, suprimento e curativos aos enfermos⁵³⁹, lampiões⁵⁴⁰ e azeite para os mesmos⁵⁴¹, imagens de santos e sinos de igreja⁵⁴², cera para velas⁵⁴³, roupas⁵⁴⁴ e metais preciosos, como a prata⁵⁴⁵. No entanto, para estes tipos de gastos piedosos é difícil, senão impossível, precisar o valor que lhes era atribuído à época e como estes poderiam se converter em sufrágios.

Para aquelas doações em dinheiro, entretanto, pode-se ao menos chegar-se próximo a um padrão uniforme, que, ao que parece, era seguido por todos aqueles testadores possuidores de bens e de condições econômicas para legar às associações religiosas e também à Igreja. Os dois esquemas que seguem abaixo – o primeiro, um gráfico relativo aos pagamentos endereçados aos párocos e o segundo, uma tabela acerca daqueles designados às irmandades – são uma tentativa de aproximação de como se

⁵³⁸ **9-2-1792.** Boaventura Pimentel deixou à irmandade do Rosário “metade das casas da Rua do Cotovelo”. **Testamentos do Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA.

⁵³⁹ **10-5-1813.** Antônio Machado Luís deixou “ao Hospital da Caridade dos pobres desta Vila para suprimento dos gastos de suas enfermarias que se estão edificando e para o agasalho dos enfermos, 400.000 réis”. **Testamentos do Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA; **16-1-1831.** João da Silva Lisboa deixou de “esmola à Santa Casa de Misericórdia 200.000 réis para suprimento dos pobres enfermos e curativos dos mesmos.” **Testamentos do Livro 4º.** Op. Cit. AHCPA

⁵⁴⁰ **4-8-1804.** Francisca da Trindade doou à irmandade do Santíssimo “1 lampião novo para este alumiar a [irmandade] de quando sair de noite ou avistar algum enfermo.” **Testamentos do Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA.

⁵⁴¹ **28-5-1824.** José Bernardino dos Santos Xavier doou azeite para alumiar o Santíssimo. **Testamentos Livro 3.** Op. Cit. AHCPA.

⁵⁴² **9-12-1780.** José Francisco da Silveira Casado declarou: “me obriguei a pagar a terça parte do custo e despesa de um sino que se mandou vir da Cidade da Bahia [...] para a Capela do Sr. dos Passos da Misericórdia[...] e duas imagens grandes, uma de São José e outra de N. Sra. da Misericórdia que mandei vir da dita Cidade para os altares laterais da dita Capela da Sta. Casa de Misericórdia [...] serão entregues à Mesa para se colocarem nos ditos altares que se acham fazendo. [...]” **Testamentos do Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA.

⁵⁴³ **20-2-1795.** Manuel Pires deixou à irmandade das Dores, 4 libras de cera. **Testamentos do Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA; **21-8-1824.** Francisco Manoel Pereira deixou à irmandade do Senhor dos Passos 4 arrobas de cera. **Testamentos Livro 3.** Op. Cit. AHCPA.

⁵⁴⁴ **9-1-1795.** Francisca Gomes de Escobar e Godói deixou à irmandade das Almas: “Para os sufrágios de minha alma deixo as roupas de cetim cor-de-rosa, uma capotona da Silésia e uns brincos de pedras brancas”. **Testamentos do Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA.

⁵⁴⁵ **8-6-1791.** José Maria de Castro Viana deixou “um resplendor de prata, que será feito com o melhor modo e delicadeza, à Nossa Senhora das Dores de Porto Alegre”. **Testamentos do Livro 1º.** Op. Cit. AHCPA.

manifestava, entre os porto-alegrenses, tanto o medo do Purgatório e a crença da redenção dos pecados, como o desejo da interferência dos amigos confrades nos ritos *post-mortem*.

Dos 257 testamentos coletados e analisados⁵⁴⁶, em quase todos, com exceção de apenas 16 deles (6,2%), os testadores designaram parte de seus bens para que fossem rezadas missas em intenção das almas. Havia três modalidades claramente distintas dentre as determinações por sufrágios: estas poderiam ser por sua própria alma, pela de outrem, pelas do Purgatório ou ainda as três combinação juntas (em 52 casos). Entre aquelas dedicadas a terceiros, havia variações que giravam em torno dos beneficiados, geralmente nomeados pelo testador, que poderiam ser parentes muito próximos como pais, irmãos ou cônjuges, ou ainda não familiares, mas de algum tipo de relação, seja por comércio, dívida ou de escravismo com o doador. Outra variação bem presente dizia respeito às determinações do testador acerca dos párocos e coadjutores que deveriam realizar tais celebrações, assim como também aquelas missas de corpo presente, que igualmente serviam para melhor conduzir o espírito do falecido às portas do Céu, nos primeiros instantes de sua partida.

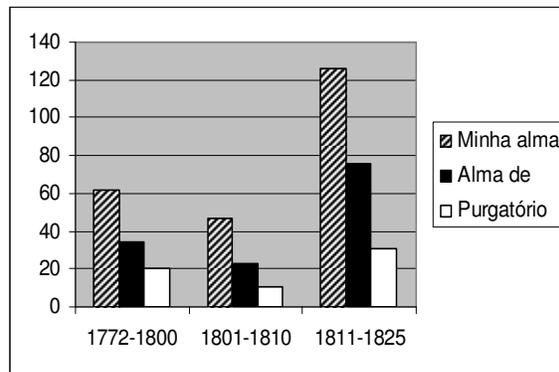
Por seu turno, a unidade dos sufrágios determinados era extremamente variada, podendo ser de duas⁵⁴⁷, para o corpo ainda presente, até quinhentas⁵⁴⁸ missas e o valor atribuído também oscilava, entretanto não fugia muito do parâmetro adotado como base de 320 réis por missa. Considerando, então, todas estas características, repetições, variantes e levando em conta que um só testamento poderia designar missas somente para a primeira modalidade (“Minha alma”) ou apenas a esta última e mais aquelas a terceiros (modalidade aqui grafada como “Alma de”) ou apenas às do Purgatório e as por “Minha alma”, ou através da combinação das três juntas, foi composto o gráfico abaixo:

⁵⁴⁶ Conforme já explicado: 66 para o século XVIII e 191 para o XIX.

⁵⁴⁷ **6-4-1814.** Angélica Maria de Jesus pediu: “No dia do meu enterro ou no outro seguinte se me dirão 2 missas pela minha alma de esmola de 640 réis.” [...] “Deixo por minha alma se me digam 10 missas de esmola de 480 réis cada uma, ditas pelo Revdo. Padre Tomé Luis de Souza [...]; da mesma forma se dirão 10 pela alma de meu pai e 10 pela alma de minha mãe.” **Testamentos Livro 1.** Op. Cit. AHCPA.

⁵⁴⁸ **25-5-1815.** Mônica Pereira de Souza assim manifestou-se: “Declaro que da minha terça se me digam 500 missas pela minha alma de esmola do costume, quero se me digam mais 100 missas pela alma do meu marido Antônio de Azevedo, esmola do costume, e mais 100 por alma dos meus pais, e 50 missas mais por alma da minha filha, Ana, todas ditas nesta Capitania do Rio Grande de São Pedro do Sul por padres de boa vida para não incorrer em alguma nulidade. Também quero se me digam 100 missas de intenção por alguma restituição que eu não saiba, aplicadas àquelas pessoas que foram levadas pelas almas de seus defuntos, para o Purgatório [...]”. **Testamentos Livro 1.** Op. Cit. AHCPA.

Gráfico 1: Pedidos por sufrágios feitos à Igreja – séculos XVIII e XIX



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

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

Se, por si só, a expressiva superioridade numérica dos sufrágios em favor da alma do testador já são sinais evidentes da preocupação egoísta da salvação, as doações deixadas às irmandades – vale reforçar que muitas delas com valores múltiplos de 320 réis – também podem corroborar como sinalizadoras do mesmo tipo de sentimento experimentado pelos porto-alegrenses. As tabelas a seguir são demonstrativas do número de legados deixados às confrarias, sejam em espécie, sejam em dinheiro, por diferentes testadores. Conforme interpretei aqui, tais doações podem ser vistas como indícios de pedidos por missas, uma vez que, segundo a doutrina católica o desprendimento das coisas materiais é virtude que deve ser cultivada e admirada por todos os fiéis.

Nesta lógica, a admiração e o reconhecimento levam ao agradecimento daqueles que recebem e os instiga a retribuir com algo também de valor. Para a época em pauta, os sufrágios se constituíam de uma moeda bastante valorizada, na relação de trocas de favores entre vivos e mortos. Com base neste raciocínio, foi elaborado o seguinte enquadramento das doações:

Tabela 4F - Índice dos legados deixados às irmandades – século XVIII		
Irmandade beneficiada em testamento	n. de vezes	%
N. S. das Dores de Porto Alegre	3	18,75
Santíssimo Sacramento de Porto Alegre	3	18,75
N. S. da Conceição de Porto Alegre	2	12,50
São Miguel e Almas de Porto Alegre	2	12,50
N. S. da Conceição do Arroio	1	6,25
Misericórdia de Porto Alegre	1	6,25
N. S. do Rosário de Porto Alegre	1	6,25
N. S. do Rosário de Viamão	1	6,25
São Francisco de Paula do RJ	1	6,25
Senhor dos Passos de Rio Pardo	1	6,25
Total	16	

De acordo com os dados levantados, no século XVIII, houve dezesseis ocorrências de legados para as irmandades, além dos pedidos explícitos por missas endereçados à Igreja. Entre as maiores beneficiadas estão a das Dores, a do Santíssimo, Conceição e São Miguel e Almas, sendo as duas primeiras aquelas que agrupavam elementos da elite da capital rio-grandense. As doações desta centúria se dividiam entre os pagamentos feitos com gêneros diversos, como a cera e a prata doadas à confraria das Dores⁵⁴⁹, ou as roupas e jóias legadas à irmandade das Almas⁵⁵⁰, ou as casas deixadas à irmandade do Rosário⁵⁵¹, os sinos e as imagens de santos doados à Misericórdia⁵⁵² e os valores em réis feitos às outras associações. Os valores variavam entre o mínimo de 3.200 e o máximo de 100.000 réis⁵⁵³.

O número reduzido de doadores (apenas 24%), se comparados aos do século XIX, conforme será visto adiante, pode ser atribuído a alguns fatores, tais como, uma

⁵⁴⁹ **20-2-1795.** Manuel Pires doou 4 libras de cera; **8-6-1791.** José Maria de Castro Viana doou um resplendor de prata. **Testamentos do Livro 1º. de óbitos.** Op. Cit. AHCPA.

⁵⁵⁰ **8-1-1795.** Francisca Gomes de Escobar e Godói. **Testamentos do Livro 1º. de óbitos.** Op. Cit. AHCPA.

⁵⁵¹ **9-2-1792.** Boaventura Pimentel. **Testamentos do Livro 1º. de óbitos.** Op. Cit. AHCPA.

⁵⁵² **9-12-1780.** José Francisco da Silveira Casado. **Testamentos do Livro 1º. de óbitos.** Op. Cit. AHCPA.

⁵⁵³ **22-2-1791.** João da Cunha legou “3.200 réis à Senhora das Dores, que serão entregues ao seu protetor para a cera ou para o que for preciso”; **8-6-1791.** José Maria de Castro Viana doou “100.000 réis às obras de São Francisco de Paula no Rio de Janeiro”. **Testamentos do Livro 1º. de óbitos.** Op. Cit. AHCPA.

quantidade pequena de moradores da vila de Porto Alegre, por essa época⁵⁵⁴, entre os quais, somente 66 tinham posses suficientes para testar⁵⁵⁵. A prioridade destes parece ter se localizado mais nas missas em sufrágio, pagas diretamente à Igreja, do que as doações indiretas, realizadas às irmandades. O fato de estas últimas ainda estarem em processo embrionário de formação e princípios de organização interna pode ser outra explicação para a pouca quantidade de doações.

De todo o modo, mesmo sendo escassos os fiéis a deixarem legados, é importante ressaltar que em todos os 66 testamentos, ou seja, em 100% destes, houve a manifestação da parte de seus autores para que os sufrágios fossem realizados, revelando que o desejo de intercessão entre os mortos e os vivos era concretamente vivenciado entre os porto-alegrenses. O século XIX se difere, acerca desta questão, apenas em grau, porém não em natureza, uma vez que pode ser encontrada no Oitocentos maior participação dos católicos na prática da caridade (91,62% dos testadores), mas mantêm-se a mesma fé entre estes sobre o poder dos sufrágios, somada agora à crença na eficácia das irmandades religiosas como legítimas mediadoras entre o Céu e a Terra.

Irmandade beneficiada em testamento	n. de vezes	%
N. S. Dores de Porto Alegre	36	20,57
Santíssimo Sacramento de Porto Alegre	35	20,00
São Miguel e Almas de Porto Alegre	25	14,29
Misericórdia de Porto Alegre	23	13,14
N. S. do Rosário de Porto Alegre	21	12,00
N. S. da Conceição de Porto Alegre	16	9,14
Senhor dos Passos de Porto Alegre	8	4,57
Candelária do RJ	1	0,57
N. S. da Conceição de Viamão	1	0,57
N. S. da Conceição do Arroio	1	0,57
Irmandade dos Lázarus do Rio de Janeiro	1	0,57
N. Senhora da Conceição do Arroio	1	0,57
N. Senhora do Pilar	1	0,57
N. S. do Rosário de Santo Amaro	1	0,57
Santa Bárbara de Porto Alegre	1	0,57
Santíssimo Sacramento de Santo Amaro	1	0,57
São Francisco de Porto Alegre	1	0,57
São Francisco de Paula do Rio de Janeiro	1	0,57

⁵⁵⁴ Cerca de 1.500 habitantes, entre 1775-1800, conforme SPALDING, Walter. 1967. **Pequena história de Porto Alegre**. Porto Alegre, Sulina, p. 51. Corcino Medeiros dos Santos traz dados diferentes: 1.512 habitantes para 1780 e 3.268 habitantes para o ano de 1798. Cf. SANTOS, Corcino Medeiros dos. 1984. **Economia e sociedade do Rio Grande do Sul: século XVIII**. São Paulo/Brasília, Ed. Nacional/INL, pp. 32-35.

⁵⁵⁵ Refiro-me aqui, estritamente, aos 66 testamentos encontrados no Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre.

Total	175	
-------	-----	--

Segundo a composição da tabela, as irmandades das Dores e a do Santíssimo Sacramento mantiveram-se como as mais beneficiadas, no entanto, agora com um expressivo aumento no número de doações: a primeira passando de 3 doadores para 36 e a segunda, de 3 para 35 legados. Da mesma maneira, a de São Miguel e Almas, a do Rosário e a da Conceição também tiveram mais testadores desejosos de suas intervenções: passaram de 2 para 25 doadores, de 1 para 21 legados e de 2 para 16 doações, respectivamente.

A da Misericórdia, como igualmente a irmandade do Senhor dos Passos, ambas dirigidas pelos mesmos confrades, foram lembradas na hora da distribuição de legados por 31 testadores; aumento que pode ser explicado justamente pelo fato destes confrades lidarem com a caridade publicamente, por meio do Hospital de Caridade de Porto Alegre. De 1 doação apenas no século XVIII, esta irmandade beneficia-se, na centúria seguinte, com 31 destas.

As doações do século XIX, ao contrário das realizadas no século anterior, se popularizam, tornando-se uma prática mais usual entre os habitantes de Porto Alegre. Além do expressivo aumento da população⁵⁵⁶ entre os dois períodos de tempo abordados, outras duas razões podem ser consideradas para explicar a disseminação de tal prática entre os testadores. Uma delas pode estar relacionada com as premissas levantadas no capítulo segundo, de que a irmandade da Misericórdia constituía-se no *locus privilegiado* na benevolência católica. Doar ao hospital, dentro deste contexto, era a vitrine mais que perfeita para aqueles que buscavam, além de prestígio social, também o reconhecimento e o agradecimento alheios.

De outro lado, o aumento no número de doações e legados a esta instituição que tratava dos pobres, enjeitados e doentes revelava ainda mudanças na estrutura social da pequena burguesia porto-alegrense, que vivenciava certa ascensão financeira e experimentava tanto uma crescente urbanização da vida cotidiana, como os conseqüentes problemas sociais a ela atrelados. Esta nova conjuntura pode ser também a explicação para o aumento que obtiveram as demais irmandades no tocante aos legados. Os problemas sociais, certa diversificação das camadas sociais e algum grau de amadurecimento financeiro por parte dos estratos médios da população porto-alegrense⁵⁵⁷ foram elementos estimulantes para o desenvolvimento interno das irmandades. Outrossim, ao que se viu

⁵⁵⁶ A população de Porto Alegre na segunda década do século XIX já ultrapassava os 10 mil habitantes, segundo SPALDING. **Pequena história de Porto Alegre**. Op. Cit., p. 51.

⁵⁵⁷ FRANCO, Sérgio da Costa. 2000. **Gente e espaços de Porto Alegre**. Porto Alegre, Editora da Universidade, pp. 33-47.

pela quantificação dos dados, as doações revelam a confiança que a população creditava àquelas associações acerca da eficiência no contato com o Além.

Diferentemente do século XVIII, a maioria das doações foi realizada com papel-moeda e não mais em outros gêneros. Dos 175 testadores-doadores, apenas um deles ofereceu outra modalidade de esmola: Francisco Manoel Pereira deixou “4 arrobas de cera ao Senhor dos Passos desta Cidade, as quais lhe devo por promessa⁵⁵⁸”. Os legados em dinheiro podem ser indicativos de pelo menos três mudanças significativas para a sociedade porto-alegrense. Podem ser indícios de maior circulação de moeda na cidade, devido ao crescimento de seu comércio, apontam para um certo “profissionalismo” por parte dos confrades na realização dos sufrágios *post mortem* e, em terceiro, indicam que, da parte dos fiéis, disseminou-se a prática da precaução contra os infortúnios dos últimos instantes.

A prevenção, regulada pelo ato de reservar soma em dinheiro em benefício da vida confrarial, pode ser a prova cabal de que entre os católicos porto-alegrenses crescia, século XIX adentro, a fé nos efeitos positivos das missas por alma, vindas preferencialmente nas vozes dos irmãos confrades, especializados em tais atos. Assim como também indica que se fortalecia, entre os mesmos fiéis, o sentimento necessário à salvação individual.

Seria pertinente, pois, com base neste raciocínio, fazer-se uma pergunta sobre se haveria, ou não, de fato uma relação concreta e direta entre as doações e os pedidos por missas dedicadas às almas. Em outras palavras, seria agora o momento de verificar como se configuraram tais pedidos, segundo os legados deixados às irmandades religiosas. Se realizássemos um cruzamento de dados entre doações-sufrágios, os primeiros feitos em benefício dos confrades e os segundos dos padres, durante os dois séculos aqui abordados, ter-se-ia o seguinte arranjo:

Missa	Almas	Conceição	Dores	Misericórdia	Ordem Terceira de São Francisco	Outras	Rosário	Santíssimo Sacramento
Minha Alma	29	18	38	31	1	13	22	38
Alma de	18	12	26	25		8	15	29
Purgatório	8	7	14	17		6	8	17

A tabela acima, a partir de uma leitura no sentido vertical, revela que os pedidos por rezas em benefício da própria alma do testador estiveram relacionados a 29

⁵⁵⁸ 21-8-1824. Francisco Manoel Pereira. **Testamentos Livro 3**. Op. Cit. AHCPA.

legados deixados à irmandade de São Miguel e Almas; 18 doações a esta mesma irmandade atrelaram-se aos pedidos por alma de terceiros, enquanto 8 se conectaram aos pedidos por sufrágios pelas almas do Purgatório. Da mesma forma, 18 legados feitos à irmandade da Conceição manifestaram o pedido por missa à “Minha alma”, enquanto 12 daqueles pediram pela “Alma de” outrem e em 7 houve a manifestação por desejaram salvar aquelas encontráveis no espaço de expiação.

Assim, sucessivamente até chegar-se a última coluna da tabela, onde se constata que em 38 doações feitas à irmandade do Santíssimo Sacramento de Porto Alegre foram pedidos os sufrágios em benefício da alma do próprio doador, 29 legados relacionavam-se aos pedidos pela “Alma de” parentes, amigos, conhecidos, credores, etc. do testador e 17 doações tinham ligação com os pedidos de missas para as almas do Purgatório. Vale esclarecer que um mesmo testamento podia conter uma ou várias doações a uma ou diversas irmandades, assim como também em um único documento destes podia haver pedidos por “Minha alma”, “Alma de” e pelas almas do “Purgatório”.

Portanto, esta tabela se propõe a divisar as repetições destes atos pios, voltados à Salvação, e a obstinação dos católicos porto-alegrenses na busca pelo maior número de fiéis que pudessem sufragar as almas. Este último quadro, que encerra este capítulo, confirma não apenas a supremacia quantitativa pelos pedidos de missa pela alma do próprio testador, como reafirma o quanto as irmandades religiosas representavam o instrumento mais apropriado para fazer chegarem ao Paraíso aqueles indivíduos tementes a Deus.

Assim, tendo a Matriz como o espaço por excelência das inumações dos corpos, as ruas como palco para os cortejos fúnebres e as irmandades religiosas como suas melhores agenciadoras, a cidade de Porto Alegre viveu, até o ano de 1850, uma forte ambiência religiosa circunscrita ao seu núcleo. Tal núcleo, cercado por velhas e arruinadas trincheiras, sofrerá, a partir da transferência do cemitério, um fracionamento no seu espaço de sepultamento e irá presenciar uma nova concepção para a experiência urbana e da vivência entre os leigos.

Essa segregação e fragmentação na forma de experimentar o ciclo da vida em que vida e morte não serão mais vistas como um contínuo, teve como primeira medida material e prática a separação física entre os cemitérios e o conglomerado urbano. Para Maria Gravari-Barbas, esta nova mudança da relação com a Igreja não será sem influências sobre a organização do espaço urbano. As novas concepções de Século das Luzes mal toleravam a promiscuidade herdada da Idade Média. O tecido orgânico das cidades,

formadas no curso do século XVIII, não correspondia mais à estética do Oitocentos, mais sensível aos grandes eixos, à perspectiva, ao alinhamento e à simetria⁵⁵⁹.

Paralelamente, a corrente higienista que se desenvolveu desde o meio do século XVIII, acusará a cidade de acumular todos os vícios e todos os perigos: ruas estreitas, galerias, ausência de infra-estruturas sanitárias, restos inúteis e embaraçantes de antigas obras de defesa e a coabitação de vivos e mortos dentro dos cemitérios paroquiais. O afastamento dos cemitérios será, com efeito, o primeiro elemento de descristianização da cidade que ora em diante passará a ser o espaço, por excelência, de transformações. Novos alinhamentos, criação de eixos, desembaraço e embelezamento de monumentos, demolição de muralhas, revestimento de calçadas, criação de esgotos anunciarão já os trabalhos modernizantes do século seguinte. Sobre estas questões é que se concentra o capítulo a seguir.

⁵⁵⁹ GRAVARI-BARBAS, Maria. 1997. "Dechristianisation, renouveau religieux et espace: les aventures de l'espace dans une ville diocésaine. Belley, 1750-1850". In: **Géographie et Cultures**, n. 23, pp. 51-76.

Capítulo 5 – irmandades e experiência no espaço urbano

5.1 A Cidade colonial no Brasil

A atual produção historiográfica dedicada a analisar o processo de urbanização na América portuguesa tem trazido inúmeras contribuições para uma revisão conceitual a respeito do assunto. As cidades coloniais no Brasil que, pela pena de estudos clássicos como o de Sergio Buarque de Holanda⁵⁶⁰, foram vistas como incipientes ou quase inexistentes nos planos de colonização lusa, receberam maior atenção de historiadores preocupados em demonstrar como estas, além de instrumento primordial de estratégia para a ocupação e povoamento das terras brasileiras, foram também desenhadas, ordenadas e edificadas por ordem da Coroa, através de militares engenheiros enviados de Portugal especialmente para este fim, em todo o decorrer dos séculos XVI-XVIII⁵⁶¹.

Tradicionalmente, a cidade colonial era caracterizada como espaço sem vitalidade a maior parte do ano, cujo marasmo era quebrado apenas por época da procissão de Corpus Christi e das festas juninas. As habitações, construídas com taipa e cobertas com sapê, e o reduzido número de ruas seriam sinalizadores de um certo desleixo do colonizador português para com o planejamento urbano em suas possessões ultramarinas. Em estudos posteriores a 1980⁵⁶², entretanto, existe a preocupação em tomar como objeto primordial o estilo de vida das populações urbanas coloniais e focalizar menos a evolução das mudanças dos equipamentos materiais ou a introdução de novos padrões técnicos de edificação.

A urbe colonial pôde ser, então, revelada à luz de um novo paradigma, que pôs em evidência o princípio básico de que meio urbano pode referir-se mais ao modo de ser e agir dos habitantes que o compõem e menos à evolução construtiva e material alcançada. O

⁵⁶⁰ HOLANDA, Sergio Buarque de. 1983. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro, José Olympio Editora. Sobretudo o capítulo IV “O semeador e o ladrilhador”.

⁵⁶¹ BICALHO, Maria Fernanda Baptista. 1997. A cidade e o Império: o Rio de Janeiro na dinâmica colonial portuguesa (séculos XVII e XVIII). São Paulo, USP, Tese de Doutorado; RHODEN, Luíz Fernando. 1999. Urbanismo do Rio Grande do Sul: origens e evolução. Porto Alegre, Edipucrs, Coleção História, n. 28.

⁵⁶² Entre outros, PEREZ, Léa Freitas. 1993. **La ville au Brésil: formation et développement (XVI^e - XIX^e siècles)**. Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Tese de Doutorado; CENTURIÃO, Luiz Ricardo. 1999. **Cidade Colonial no Brasil**. Porto Alegre, Edipucrs, Coleção História, n. 25. BICALHO. **A cidade e o Império**. Op. Cit.

universo urbano, segundo esta proposição, aproxima-se da caracterização dada por Robert Ezra Park (um dos fundadores da Sociologia Urbana) de que “*a cidade é mais que uma aglomeração de indivíduos e de equipamentos coletivos; ela é um estado de espírito, um conjunto de costumes, de tradições e de sentimentos organizados*”.⁵⁶³

Seguindo esta linha de raciocínio, as pequenas povoações e vilas criadas no território brasileiro no período colonial, apesar de pouco desenvolvidas materialmente e espacialmente organizadas segundo critérios religiosos, são hoje encaradas por especialistas do tema como cidades peculiares, possuidoras de uma dinâmica própria, que se diferenciava daquela que se apresentará nos tempos pós-coloniais do século XIX em diante. As construções religiosas (mosteiros, conventos e igrejas) dominavam colinas e montanhas, ocupando áreas enormes e visíveis a longas distâncias. Nesta cidade marcada pela sacralidade se apresentavam ótimas oportunidades para a divulgação do catolicismo, além de se criarem espontaneamente locais de encontros para a população, por ocasião das procissões, festas religiosas e sermões.

Por serem espaços de reunião, mesmo que esporádicos, as vilas coloniais cumpriam importantes funções urbanas, como o comércio e a manutenção da vida administrativa, artística e religiosa da Colônia. Eram, por esta razão, cenário onde se concentravam diferenciados segmentos sociais, como homens livres, funcionários del rei, membros do clero, pobres, libertos, vadios. Neste contexto, tendo a sacralidade como signo material de um lado e a variedade de gentes por outro, a cidade colonial brasileira era terreno fértil para a prosperidade e o fortalecimento de associações como as irmandades religiosas. Conforme se referiu Caio Boschi, “*as irmandades religiosas despontaram não apenas como expressão de centros desenvolvidos, mas se confundiram com o próprio surgimento de aglomerados urbanos*”.⁵⁶⁴

A confusão entre associações religiosas e urbanização a que alude o citado autor é, certamente, resultado e reflexo da organização política-administrativa das províncias portuguesas medievais. Para compreender-se como se estabeleceu, no Brasil, esta peculiar simbiose é preciso, antes, buscar-se o conceito de freguesia. Em Portugal, a freguesia, desde a Idade Média até hoje, sempre fez parte da divisão civil de qualquer aglomeração rural, sendo a menor unidade administrativa no interior das províncias. Naquele contexto, os fregueses, “*fili ecclesiae*” (filhos da igreja), eram todos aqueles que pertenciam a uma paróquia ou freguesia, sendo assim denominado o espaço onde se

⁵⁶³ PEREZ, Lea Freitas. 1994. “Dois olhares sobre o urbano: Max Weber e Escola de Chicago”. In: **Veritas**. Porto Alegre, v. 39, n. 156, dezembro, pp. 621-637, p. 630.

⁵⁶⁴ BOSCHI. **Os leigos e o poder**. Op. Cit., p. 31.

levantava uma igreja-mãe, ou Matriz, que, forçosamente, tornava-se o centro da vida social entre os moradores.

Vale esclarecer que ainda no século XV a estrutura social do mundo urbano medieval português caracterizava-se por uma marcante indefinição entre o urbano e o rural. Segundo António Manuel Hespanha, a população que habitava as cidades deste período não era homogênea. Dentro de uma economia urbana, dotada de um certo grau de autonomia estrutural, mas totalmente inserida no sistema econômico feudal global, conviviam lado a lado aqueles que continuavam ligados à produção agrícola, explorando pequenas quintas do termo da cidade, com os estratos da população tipicamente urbana, como os comerciantes de longo curso, importadores, exportadores e pequenos comerciantes⁵⁶⁵.

A mesma indefinição para os limites entre o rural e o urbano marcou, séculos XVII-XIX adentro, as cidades coloniais brasileiras: era comum ver-se junto aos passeios públicos espaços reservados ao pasto de gado, ou a utilização de pequenos atalhos para a passagem diária destes. Também faziam parte do cenário urbano as produtivas datas agrícolas destinadas aos colonos que abasteciam o mercado, este geralmente inserido no centro da vila. Quanto ao sistema português para a demarcação de freguesias, se no Reino estas serviam para caracterizar uma nucleação rural, no momento em que foram transplantadas para a América, passaram a indicar a existência de importantes povoações urbanas, suficientemente desenvolvidas em termos de número de fiéis e de igrejas matrizes melhor paramentadas.

No caso brasileiro, as construções religiosas surgiram, como afirma Nestor Goulart Reis Filho, desde os primeiros instantes da política de urbanização lusa. Com o passar dos séculos, a perfeição construtiva destas, sua obra decorativa e a riqueza de detalhes superaram de longe as próprias construções oficiais e, sobretudo, as residências. Sua localização em pontos de maior destaque da cidade “*contribuía para a valorização das perspectivas urbanas*”. Em decorrência do crescimento da população, durante o século XVIII, igrejas iam sendo criadas por todo o lado⁵⁶⁶. É importante fazer a ressalva de que as igrejas brasileiras eram edificações que ficavam quase sempre a cargo dos fiéis, ou melhor, das irmandades religiosas, apesar das dificuldades financeiras por que passavam.

No Brasil, a edificação de igrejas matrizes passara a ganhar um significado particular, representava o surgimento e a instituição de toda uma nova circunscrição

⁵⁶⁵ ESPANHA. **História das Instituições**. Op. Cit., pp. 231-237.

⁵⁶⁶ REIS FILHO, Nestor Goulart. 1968. **Contribuição ao estudo da evolução urbana do Brasil (1500/1720)**. São Paulo, Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, pp. 177-180.

territorial e administrativa do Real Padroado, ou seja, uma nova paróquia ou freguesia que se tornaria uma unidade fundamental do governo eclesiástico e do poder régio. À fundação de uma freguesia seguia-se a ereção de uma igreja matriz e a esta, o reconhecimento jurídico de uma importante povoação, que não tardaria a se transformar em vila ou cidade. Criadas ao mesmo tempo por alvará régio e por provisão episcopal, as freguesias brasileiras permitem visualizar a forte imbricação entre os planos civil e o eclesiástico, oriunda do Padroado Régio.

No século XIX, no período imperial, devido ao adensamento das populações urbanas, dentro de uma mesma vila eram criadas mais de uma freguesia, possuindo cada uma a sua própria igreja-sede, subordinadas à Matriz. A freguesia, ou paróquia significara, a partir de então, território em que o templo principal deveria possuir um vigário colado⁵⁶⁷, com atribuições para executar o registro de nascimento, batizado, casamento e óbito dos fiéis que habitavam as regiões próximas ao edifício religioso.

Em tese, as igrejas matrizes, sempre enquanto sedes de paróquias coladas, apresentavam-se, no período em questão, fundamentalmente como obra de autoria da Igreja e, sobretudo, do Real Padroado, que tinham por obrigação zelar e manter tais templos em benefício comum dos fiéis. No entanto, em realidade, não fosse os esforços despendidos pela população de fiéis – organizada quase sempre sob a forma da associação confrarial – os templos católicos do Brasil do Setecentos e do Oitocentos sofreriam ainda mais da precariedade material que lhes era característica⁵⁶⁸. Vítimas da omissão da Coroa e da Igreja na sua obrigação de edificar os templos católicos por todo o território brasileiro e de fornecer os recursos necessários para a manutenção do culto litúrgico, as irmandades religiosas viviam quase sempre sob sérias limitações financeiras e, muitas vezes, distantes da realização do sonho de obter templo próprio.

Verbas do erário régio designadas à construção de templos eram utilizadas, quando muito, para as igrejas matrizes, enquanto a ereção das outras capelas e igrejas

⁵⁶⁷ Matrizes sedes de freguesias *coladas* eram aquelas que possuíam vigários providos de modo vitalício por meio de salário advindo dos cofres do Erário Régio; diferentemente dos *curatos*, distrito separado e independente de qualquer paróquia, onde o sacerdote, ou *cura*, tirava seu sustento a partir da contribuição dos moradores situados nas imediações da capela a que este se vinculava. Enquanto determinadas povoações não atingissem proporções suficientes para justificar a criação de uma nova freguesia, o curato garantia provisoriamente a função de pasto espiritual destas. Havia ainda a *capela-curada* que se distinguia dos *curatos* na medida em que eram capelas erigidas no interior dos limites das paróquias, por iniciativa do respectivo vigário e destinadas a complementar a atuação deste em lugares mais remotos; as *capelas-curadas* serviam de auxiliares das Matrizes e nelas o *capelão-cura* não dispunha de cônica paga pelo Tesouro, mas, a exemplo do cura, dependia da contribuição dos fiéis. Cf. CHAHON. **Os convidados para a Ceia do Senhor**. Op. Cit., p.85.

⁵⁶⁸ A respeito da precariedade de que sofriam as igrejas e capelas do Brasil colonial ver: NEVES. **E Receberá Mercê**. Op. Cit., sobretudo capítulo IV.

terminava por ficar a cargo dos próprios fregueses⁵⁶⁹. Porém, não raro eram os casos no Brasil colonial em que a própria igreja-mãe de uma freguesia era edificada e mantida a expensas das contribuições do rebanho de fiéis. Segundo Guilherme Pereira das Neves, a falta de recursos financeiros para a fundação de capelas ou igrejas agravava-se ainda mais pelo fato de ser o Brasil um imenso território com desigualdade em termos de povoação.⁵⁷⁰

Se, portanto, apesar dos obstáculos e dificuldades existentes para a construção e manutenção de igrejas matrizes – pelo menos em regiões mais distantes do Rio de Janeiro e Bahia – ainda assim elas foram erguidas cumprindo as determinações mínimas exigidas pelo direito canônico⁵⁷¹, pode-se presumir que as irmandades foram, senão as grandes responsáveis pela criação das freguesias urbanas, pelo menos fundamentais para o reconhecimento de uma região enquanto tal. Deste modo, retornando ao início deste capítulo, à afirmação de Caio Boschi de que as irmandades religiosas confundiam-se com o próprio surgimento de aglomerados urbanos, pode-se dizer que a íntima associação entre urbanização e religiosidade que imperava naqueles tempos teve nas organizações fraternais em questão a sua sustentação, tanto material quanto espiritual.

Nunca é demais lembrar – conforme já ficou esclarecido por estudos específicos⁵⁷² – que no Brasil setecentista entre as capelas rurais e as urbanas, as últimas pertenciam, invariavelmente, a uma irmandade. O que permite pensar a vida confrarial do período em questão como uma forma de organização associativa tipicamente urbana.

Tendo em vista o exposto até aqui, o texto que segue tem como objetivo central a tentativa de elucidar como se estabeleceu em Porto Alegre a associação entre urbanização e religiosidade, ou a íntima relação entre as irmandades religiosas e a composição da cidade, em três momentos diferenciados na sua história: primeiro, por ocasião da sua fundação e afirmação como sede administrativa do Continente (século XVIII), segundo, na forma de ocupação espacial do solo urbano (século XIX) e, por último, nas circunstâncias em que ocorreu a transferência cemiterial (1845-1850).

⁵⁶⁹ Sobre o sonho do templo próprio como aspiração principal da vida confrarial, ver: CHAHON. **Aos pés do altar e do trono**. Op. Cit., especialmente capítulo 3.

⁵⁷⁰ NEVES. “Um Mundo Ainda Encantado...”. Op. Cit., pp. 117-119.

⁵⁷¹ Conforme estabeleciam as Constituições Primeiras: “as igrejas paroquiais terão capela mor e cruzeiro [...] terão pias batismais de pedra, e bem vedadas de todas as partes, almários para os santos óleos, pias de água benta, um púlpito, confessionários, sinos e casa de sacristia; haverá no âmbito e na circunferência delas adros e cemitérios capazes para neles se enterrarem os defuntos”. Determinavam ainda que para a celebração do Santo Sacrifício da Missa era necessário ter nos altares: “cruzes, frontais, toalhas, cortinas, pedra de ara, sacras, panos para as mãos, estantes ou almofadas, castiçais, alvas, amictos, cordões, manípulos, estolas, planetas, corporais com guardas e bolsas, cálices, pátenas, palas, sanguinhos, panos ou véus dos mesmos cálices, missais, galhetas, caixas de hóstia e campainhas”. VIDE. **Constituições...** Op. Cit., Livro 4º., tit. 17, § 688 e tit. 22, § 707, pp. 253 e 258, respectivamente.

⁵⁷² AZZI, Riolando. 1978. **O catolicismo popular no Brasil. Aspectos históricos**. Petrópolis, Vozes, p. 90.

5.1.1 A fundação de Porto Alegre

Desde os anos de 1752, no extremo sul do Brasil, às margens do rio Guaíba formou-se, de maneira espontânea⁵⁷³ e em decorrência das disputas territoriais entre portugueses e espanhóis, uma pequena comunidade. Subordinada institucionalmente à Freguesia de Viamão e constituída por uma população de açorianos, indígenas, lagunistas e egressos da Vila de Rio Grande e da Colônia de Sacramento, esta povoação adensava-se pouco a pouco, transformando-se em importante localidade comercial para o Continente do Rio Grande de São Pedro do Sul. De cerca de 800 almas encontrava-se, no último quartel do século XVIII, com 1.500 habitantes e com 10mil já na segunda década do século XIX⁵⁷⁴. O chamado Porto dos Casais, ou a Povoação de São Francisco do Porto dos Casais possuía como centro de sua vida social uma pequena capela, cujo orago era São Francisco das Chagas.

Este pequeno templo foi provavelmente o único espaço religioso para realização dos ofícios litúrgicos da comunidade até a fundação da vila que se chamaria Porto Alegre. É possível que tal capela tenha se iniciado como um pequeno oratório⁵⁷⁵, onde os primeiros habitantes da península reuniam-se para preces nos dias santos ou para reza do terço. A este respeito, Maria Beatriz Nizza da Silva salienta que nas cidades, nas vilas e nas pequenas povoações do Brasil colonial os nichos com imagens eram uma tradição originária de Portugal. Diante destes, a população dizia suas orações⁵⁷⁶, ocupando-se durante algumas horas com a reza do terço ou com a recitação da ladainha.

Na América portuguesa, os oratórios foram, além de espaços que oportunizavam a reunião entre os fiéis, os prováveis embriões de altares, capelas ou mesmo de igrejas-sede, como atesta Sergio Chahon em pesquisa específica acerca da vivência leiga no universo católico do Rio de Janeiro do Setecentos. Segundo o autor, é plausível buscar-se a origem dos altares das irmandades e ordens terceiras nos chamados oratórios públicos, isto é, naqueles nichos de santos geralmente localizados nas esquinas das ruas e junto às fachadas das casas, identificados também pelas cruzes que os acompanhavam.⁵⁷⁷

⁵⁷³ NEUMANN, Eduardo. 1997. "Porto Alegre colonial: uma ocupação luso-platina". **Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, v. XXIII, n. 1, p. 81-95, junho, p. 84.

⁵⁷⁴ SPALDING. **Pequena história de Porto Alegre**. Op. Cit., p. 51.

⁵⁷⁵ BALÉM, Mons. João Maria. 1956. **A catedral de Porto Alegre**. Porto Alegre, s/e, p.7.

⁵⁷⁶ SILVA. **Vida privada e cotidiano no Brasil**. Op. Cit., p. 301.

⁵⁷⁷ CHAHON. **Os convidados para a Ceia do Senhor...** Op. Cit., p. 66-67.

O citado autor levanta a hipótese de que seria possível encarar os agrupamentos de gente em frente às imagens dos oratórios públicos “*algo como o gérmen das irmandades religiosas, seu ponto de partida, ao menos potencial, no horizonte das práticas religiosas então em curso*”.⁵⁷⁸ Os nichos acolhedores de imagens de santos além de pontos de encontro ajudavam também a compor, conforme afirma Murilo Marx, o parco equipamento urbano das cidades coloniais brasileiras⁵⁷⁹.

Se, às margens do Guaíba, o pequeno oratório teria dado origem a algumas das irmandades religiosas porto-alegrenses, ou até mesmo ter sido o embrião da vila de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre, a documentação arquivística disponível não permite confirmar. Entretanto, ao perseguir algumas pistas, pude levantar a suposição de que a nomeação de um capelão, em 1771, que servisse às necessidades espirituais da população estabelecida no Porto de São Francisco dos Casais⁵⁸⁰, pode ser uma demonstração da rápida importância adquirida pela capela de São Francisco das Chagas, em termos de unidade administrativa e de registro paroquial dos moradores ali estabelecidos.

Laudelino Medeiros afirma que, no decorrer da formação do Rio Grande, a ereção de uma capela significava a existência de uma vizinhança rural já suficientemente desenvolvida; “*mas ainda não o aparecimento de um povoado, núcleo de futura cidade. Este era anunciado pela instituição da freguesia*”.⁵⁸¹ Assim é que, tomando o caso de Porto Alegre à luz de novos problemas percebe-se que a sua elevação à condição de capital do Continente em 1773, tradicionalmente retratada como uma estratégia militar portuguesa para ocupação dos territórios sulinos, esteve também intimamente vinculada e acompanhada de providências de caráter religioso e de urbanização do sítio, tão importantes quanto àqueles estratagemas que terminaram por garantir a posse territorial sob o domínio da Coroa portuguesa. Processo ao longo do qual não se pode desprezar o importante papel desempenhado pelas primeiras irmandades religiosas instituídas na vila de Porto Alegre, que, como se verá, reuniram recursos e conseguiram erguer a primeiras igrejas e capelas da nova capital da Província.

Segundo Mons. Rubens Neis, já em 1771 José Marcelino de Figueiredo teria incentivado os moradores do lugar a requererem por meio de um abaixo-assinado a

⁵⁷⁸ CHAHON. **Os convidados para a Ceia do Senhor ...** Op. Cit., p. 67.

⁵⁷⁹ MARX, Murillo. 1988. **Nosso chão: do sagrado ao profano.** São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, p. 200.

⁵⁸⁰ NEIS, Pe. Rubem. 1972. **Porto dos Casais. Criação da freguesia; fundação de Porto Alegre.** Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, p. 13.

⁵⁸¹ MEDEIROS, Laudelino. 1969. “As cidades”. In: **Rio Grande do Sul. Terra e Povo.** Porto Alegre, Editora Globo, pp.89-107, p. 93.

elevação da Capela de São Francisco à Paróquia⁵⁸², provocando desentendimentos com o vigário de Viamão, já que uma nova freguesia representaria uma rival em potencial desta mais antiga (instituída desde 1747) e colocaria em risco a sua supremacia como centro administrativo e religioso de todo o Continente. De todo o modo, apesar das disputas com a autoridade eclesiástica de Viamão, o fato é que em 26 de março de 1772, José Marcelino de Figueiredo contribuíra para elevar a Povoação de São Francisco do Porto dos Casais ao grau de Freguesia de mesmo nome e, em 1773, para promovê-la à condição de sede do governo do Continente. Sob o título agora de Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre, deslocava-se o centro do poder administrativo de Viamão para o sítio onde havia crescido o povoado no referido porto.

Conforme declarou:

“Participo a V.mces haver mudado a minha residência com provedoria para este Porto que o Ilmo. e Exmo. Sr. Marques Vice-Rei do Estado determinou fosse Capital destas Províncias, por cujo motivo concorreu com que estava de sua parte o Exmo. Revdo. Sr. Bispo Diocesano, mandando logo que teve notícia se passasse como efetivamente se passou a residência da Vara desta Comarca Eclesiástica e o Cartório dela para este Porto, estas circunstâncias me fazem persuadir que V.mces não hesitarão um só momento em mudarem a sua residência desse arraial com o Cartório e mais ditos oficiais para este dito Porto **que brevemente hei de criar Vila** na forma das Ordens com que me acho e porque me parece a sua mudança logo muito conveniente ao serviço del Rei Nosso Senhor e ao aumento desta Capitania [...]”⁵⁸³ [grifos meus]

De sua parte, também a 26 de março de 1772, o bispo diocesano D. Frei Antônio do Desterro, por Edital vindo do Rio de Janeiro, ordenava:

“E porque no referido lugar não se acha ainda Igreja que possa servir de Matriz, mandamos aos novos paroquianos procurem sem perda de tempo fundar uma nova Igreja com capacidade para Matriz”.⁵⁸⁴

Em Portaria de 18 de janeiro de 1773 o mesmo bispo mudava o orago da recente freguesia para o título de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. É interessante observar que tais medidas permitem antever as intenções por parte do governador de urbanização da pequena povoação precisando para tal, necessariamente em primeiro lugar, a criação de uma freguesia e a instituição de uma irmandade que tratasse da

⁵⁸² NEIS. **Porto dos Casais**. Op. Cit., p. 13.

⁵⁸³ **25/07/1773**. Ofício de José Marcelino de Figueiredo à Câmara de Viamão. Apud. OLIVEIRA, Clóvis Silveira de. 1987. **A fundação de Porto Alegre. Dados oficiais**. Porto Alegre, Editora Norma, p. 67.

⁵⁸⁴ Apud. RUBERT, Arlindo. 1994. **História da Igreja no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Edipucrs, p. 94.

construção de uma igreja Matriz. No mesmo ano dos citados documentos, em 12 de junho, o Capitão Alexandre José Montanha fora incumbido de iniciar o trabalho de demarcação das primeiras ruas, das datas agrícolas para os colonos e do espaço onde seria construída a nova igreja Matriz⁵⁸⁵.

Então, acompanhando os passos do Governador, vê-se que, após elevar em importância jurídica a pequena capela, José Marcelino promovia, em 1774, a criação da irmandade do Santíssimo Sacramento⁵⁸⁶, para que esta se incumbisse de construir a nova Matriz da recente freguesia criada no ano anterior. A nova igreja, edificada entre os anos de 1779 e 1794, no topo do morro “ingreme da praia” (hoje praça Marechal Deodoro, localizada na região central de Porto Alegre), viria substituir com o tempo o pequeno templo das margens do Guaíba. No ano de 1780 a citada irmandade deu maior incremento à obra de construção da Matriz. Segundo descreve Mons. Balém, nesta ocasião foi comprada da Fazenda Real uma chácara, cujo terreno se prestava à fabricação de tijolos e telhas, que eram vendidos aos moradores da vila como forma de angariar fundos em benefício da nova igreja.⁵⁸⁷

Entre os anos de 1793 e 1794 a Matriz, ainda sem torres e com uma nave só, já viria a se colocar no lugar da antiga capela na celebração dos divinos ofícios. Com o passar dos anos foram erguidas as duas torres, cada uma delas abrigando um sino. O da esquerda, depois de cerimônia solene, foi colocado pelos irmãos de São Miguel e Almas, enquanto que do sino da torre direita encarregaram-se os irmãos do Santíssimo⁵⁸⁸ (as duas irmandades mais antigas da cidade). Como se verá adiante, pouco a pouco as igrejas e capelas iam sendo erguidas e o espaço urbano porto-alegrense ganharia seus contornos, em função destas.

Em 1832, já no período regencial, a freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus da cidade de Porto Alegre fora dividida em mais três freguesias. Conforme o decreto de 24 de outubro de 1832, criaram-se as freguesias de Nossa Senhora das Dores e a de Nossa Senhora do Rosário. A cada uma das paróquias ficava designada a responsabilidade de cuidar do registro dos moradores de determinados territórios, no coração da cidade.

Segundo o documento:

⁵⁸⁵ MACEDO, Riopardense de. 1973. **Porto Alegre. História e vida da cidade**. Porto Alegre, Editora da UFRGS, p. 66.

⁵⁸⁶ BALEM. **A Catedral de Porto Alegre**. Op. Cit., p. 19.

⁵⁸⁷ **1774. Livro de Receita e Despesa da Irmandade de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre**. Apud BALEM. **A Catedral de Porto Alegre**. Op. Cit. p. 16. O documento a que alude o autor, infelizmente, já não se encontra mais disponível para pesquisa. O livro mais antigo das receitas e despesas da irmandade em foco que ainda pode ser consultado é do período de 1803-1822.

⁵⁸⁸ BALEM. **A Catedral de Porto Alegre**. Op. Cit., p. 69.

“A freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus terá por limites a rua dos Pecados Mortais até a Bragança. Compreendendo os edifícios entre ambas as ruas mencionadas. Também lhe pertence a gente da Marinha e as Ilhas de aquém de um braço do Guaíba que se comunica com o rio Caí, segue até o rio dos Sinos em linha reta.

A freguesia de Nossa Senhora das Dores compreenderá todos os edifícios da rua dos Pecados Mortais, da parte do poente, desde o Riacho até a Praia e os que se acham em toda esta extensão até o Arsenal [...].

A freguesia de Nossa Senhora do Rosário ocupará o resto da cidade e limitará com a freguesia de Nossa Senhora dos Anjos, com a de Viamão pelos limites antigos de ambas e com o território cedido à capela de Belém⁵⁸⁹.

A divisão da cidade em mais freguesias, além da de Nossa Senhora Madre de Deus, denuncia o crescimento populacional desta. Seus registros paroquiais de nascimento, casamento e óbito se mostravam excessivos a uma só paróquia. Denuncia, ainda, a existência e a consolidação da vida confrarial entre os porto-alegrenses, uma vez que, como já se fez referência aqui, eram os irmãos os idealizadores e construtores das igrejas urbanas.

⁵⁸⁹ 24/10/1832. Resolução da Assembléia Geral Legislativa da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. AHRS.

5.1.2 Entre altares e templos a cidade se compõe

Possuir uma igreja ou capela própria, que pudesse ser o templo em homenagem a um santo padroeiro era a aspiração maior que freqüentemente ocupava a vida dos confrades. Sendo as confrarias ou irmandades, em última instância, grupos de pessoas, geralmente da vizinhança, que se reuniam e se organizavam numa associação destinada a manter o culto a um santo⁵⁹⁰, o espaço reservado à imagem deste, seja uma ermida ou capela, transfigurava-se na razão de ser daquelas. A finalidade da administração fraternal era justamente angariar recursos materiais para a ereção de um templo que permitisse aos fiéis devotos manter o seu culto e a promover a festa em homenagem ao eleito da corte celeste.

Tal ideal, entretanto, nem sempre estava ao alcance dos confrades, apesar dos esforços despendidos por estes em recolher esmolas e donativos para o mencionado fim. A maioria das irmandades em pauta, diferentemente das Ordens Terceiras, vivia sob uma difícil situação em termos de recursos financeiros.⁵⁹¹ Quando, enfim, a difícil tarefa de erguer o prédio sagrado se completava as áreas em seu entorno valorizavam-se economicamente e as casas próximas ganhavam novo status dentro do ambiente urbano. Dessa forma, explica Nireu Cavalcanti, “*a cidade se expandia à medida que os fiéis procuravam embelezar os templos dos santos de sua devoção, alinhar, aplinar as ruas que lhes davam acesso e construir residências nas imediações da morada de seus padroeiros*”.⁵⁹²

Exemplos ilustrativos em Porto Alegre, além da igreja Matriz que deu origem ela própria à região mais valorizada da cidade (a praça central onde se localizavam também o palácio do governo e a Câmara Municipal), estão as igrejas construídas pelos irmãos das Dores, do Rosário e da Conceição. A igreja Conceição iniciada a partir do ano de 1847, quando recebera por meio de doação o terreno para este fim, já em 1888 era considerada prédio de localização privilegiada na cidade. Nas palavras dos irmãos de Mesa em correspondência ao presidente da Província:

⁵⁹⁰ AZZI. **O catolicismo popular no Brasil**. Op. Cit., p. 89.

⁵⁹¹ RUSSEL-WOOD. “Prestige, power, and piety in colonial Brazil.” Op. Cit., p.65.

⁵⁹² CAVALCANTI, Nireu. 2004. **O Rio de Janeiro setecentista. A vida e a construção da cidade, da invasão francesa até a chegada da Corte**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, p. 206.

“Acresce ainda Ex.mo. Sr. que a referida Igreja está destinada a servir de sede de uma Freguesia, cujo projeto de lei espera apenas ser sancionado, além de que está situada em um ponto importante da cidade, onde as construções particulares são de subido valor”.⁵⁹³

Segundo Sergio da Costa Franco, a igreja da Conceição foi construída por ocasião da abertura da rua da Brigadeira, uma ligação entre a estrada dos Moinhos de Ventos e o Caminho Novo, pelo ano de 1845. Mais tarde a rua veio chamar-se Conceição e quase simultaneamente à construção da igreja nasceu a praça à sua frente, que foi oficializada pela Câmara como Praça da Conceição, em 1857.⁵⁹⁴

Processo semelhante ocorreu em relação às outras irmandades da cidade, que conseguiram com o passar do tempo, construir templo próprio em devoção à santa ou ao santo padroeiro. A edificação do templo tinha como resultado uma transformação vetorial no uso do espaço público da vila. Assim ocorreu a partir da ereção da igreja do Rosário, que, apesar de construída em rua estreita e rasa que não lhe favorecia a vista nem a aparência⁵⁹⁵, tornou-se importante local de reunião de fiéis, sendo passagem obrigatória destes em todas as ocasiões em que se desenrolavam as procissões e festas santas. O cronista *O Estudante*, do jornal **O Mercantil**, que mantinha uma coluna semanal sobre os costumes dos habitantes da cidade, assim se referiu à igreja do Rosário, na Semana Santa de abril de 1855:

“Chegando ao Rosário fiquei verdadeiramente surpreendido de ver o quanto estava bonita a igreja e quanto os ofícios eram bem cantados. Há dois anos observei que a igreja mais bonita na quinta-feira Santa tinha sido a dos Passos porque ao avesso das outras só tinha adornos de uma cor, e essa cor era encarnada. Os irmãos do Rosário tomaram nota e eis que apresentaram a sua igreja brilhantíssima de luzes e tudo encarnado nos adornos. Deixou, pois, a perder de vista a Matriz no bom gosto da armação”⁵⁹⁶.

O templo edificado pelos irmãos do Rosário, em 1828, adquiriu tamanha importância para a região onde foi instalado que se tornou sede de freguesia através do decreto de 1832, como já mencionei páginas atrás. Decreto que delegava a esta a mesma prerrogativa de registrar nascimento, batismo e falecimento de habitantes do entorno,

⁵⁹³ **16/09/1888. Correspondência da irmandade da Conceição ao presidente da Província.** Assuntos Religiosos: devoções, irmandades, sociedades. AHRIS.

⁵⁹⁴ FRANCO. **Porto Alegre. Guia histórico.** Op. Cit., p. 121.

⁵⁹⁵ DAMASCENO, Athos. 1971. **Artes plásticas no Rio Grande do Sul.** Porto Alegre, Editora Globo, p. 50. Apud. FRANCO. **Porto Alegre. Guia histórico.** Op. Cit., p. 359.

⁵⁹⁶ **10/4/1855. Chronica de Porto Alegre. Colleção de artigos críticos sobre costumes....** Op. Cit., p. 3. BPERGS.

concedida à elitista igreja das Dores, formada por homens brancos filiados à Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora das Dores. Esta última, muito antiga, começou a ser edificada por volta do ano de 1807, em posição topograficamente privilegiada, cuja visibilidade era permitida de vários pontos da cidade, inclusive a partir do rio Guaíba, sobressaindo-se antes mesmo da igreja Matriz na paisagem urbana.

Falou-se até agora acerca de alguns templos levantados pelos confrades e que eram importantes elementos de referência espacial para a população. No entanto, ao contrário do que possa parecer, a ereção de capela ou igreja própria da irmandade respectiva era, na maioria das vezes, tarefa fracassada e em alguns casos cumprida com grande morosidade. Como já se comentou aqui, o Real Padroado optava por mais das vezes por deixar a cargo dos fiéis os afazeres de edificação de templos, concorrendo quando muito em auxiliar materialmente a construção das matrizes, isto, inclusive, nem sempre se cumprindo à risca. As igrejas, sobretudo as urbanas, ficavam muitas vezes, em decorrência da omissão da Coroa, sem conclusão por longos anos.

Neste sentido é que vêm dois comentários do viajante Saint-Hilaire quando esteve no Brasil, em duas ocasiões diferentes e em duas regiões brasileiras distantes, em Minas Gerais e no Rio Grande do Sul. Segundo José Ferreira Carrato, quando o francês passou pela província mineira teria comentado a mania daqueles habitantes pela edificação de igrejas, lembrando que a mais humilde das povoações contava, às vezes, com cinco ou mais igrejas. Uma confraria que contava com alguns recursos logo iniciava a construção de uma igreja, sem pensar em como a terminaria. Nas palavras de Saint-Hilaire:

“Se, porém, o zelo arrefece o edifício não se termina ou orna-se o interior, e as paredes ficam caindo em ruínas. É verdade. No seu ermo físico e espiritual, os mineiros como que se desforçaram de sua solidão construindo igrejas, muitas igrejas, justamente os locais onde todos se encontravam e se sentiam mais perto uns dos outros. Só que não era tanto o zelo das irmandades que arrefecia: era que a riqueza do ouro passava tão depressa, que não dava tempo ao povo para gastá-lo como queria. Vêm-se em quase todas as velhas localidades auríferas mineiras obras assim, inacabadas – principalmente igrejas – porque o ouro acabou antes delas”.⁵⁹⁷

Em 1820, em viagem a Porto Alegre, Saint-Hilaire teria observado:

⁵⁹⁷ CARRATO, José Ferreira. 1968. **Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais**. São Paulo, s/e., p. 41. Apud. AZZI. **O catolicismo popular no Brasil**. Op. Cit., p. 90.

“A igreja paroquial, cujo acesso se faz por uma escada, tem duas torres desiguais; é clara, bem ornamentada e tem dois altares além dos que acompanham a capela-mor. Entretanto é muito pequena, pois segundo medi, conta apenas 40 passos da capela-mor à porta [...] Além da igreja paroquial existem mais duas outras ainda não terminadas. Numa, contudo, já celebram missa, enquanto a outra ainda não coberta, tem sua construção paralisada”⁵⁹⁸.

Como resultado, a paisagem urbana das vilas dos séculos XVIII e XIX era composta por muitas igrejas, mas, na maioria das vezes, incompletas. Passavam-se décadas e sempre havia algum prédio religioso em obra, configurando-se tal situação em um *problema* urbano típico do período. Vale, entretanto, salientar que as igrejas incompletas passam a ser *problema* aos olhos do poder eclesiástico e das autoridades civis por volta da década de 1840, no percurso da reforma ultramontana da Igreja e das estratégias de apoio a esta por parte do Estado Imperial, durante o Segundo Reinado. Conforme já discorrido no capítulo primeiro, se constituía de estratégia “purificador” dos atos de devoção a desvalorização das manifestações religiosas do período colonial, entre estas os templos erguidos pelo conjunto das confrarias.

Nesta direção é que se deve interpretar o trecho do relatório do Conselheiro da Província de 1859, que terminou por reforçar a impressão que teve aquele viajante.

“As paróquias estão em extrema necessidade de reparos; em muitos lugares o templo de Deus é uma casa alugada ou emprestada, em outros, uma pequena capela coberta de palha e até um galpão. Outrora os fiéis e a caridade pública faziam elevar majestosos templos. Hoje os templos não se edificam e aqueles levantados por nossos avós o tempo os vai desmoronando. Chamo à vossa atenção, senhores, para esta matéria e recomendo-vos maior cuidado pelo culto público. Recomendo-vos maior escrupulo na criação de novas freguesias e curatos, pois o estado de nossas finanças não permite a edificação de Igrejas Matrizes. Creio que em poucos anos teríamos um grande número de igrejas construídas se seguissemos um sistema diferente do até hoje adotado. Do desejo de atender-se de uma vez a muitas obras, resulta que nenhuma se faz e que todas ficam em começo. Não empreendamos novas construções enquanto não estiverem completamente acabadas as que se acham em começo. Não se atenda à construção de capelas enquanto houver matrizes a edificar. Seja feita por conta da Província a capela-mor das igrejas, e os fiéis que façam o resto”⁵⁹⁹.

A situação acima relatada parece ter sido gerada por ter três fatores diferentes; o primeiro, mais evidente, é que os projetos construtivos elaborados pelas irmandades

⁵⁹⁸ SAINT-HILAIRE. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Op. Cit., p. 48.

⁵⁹⁹ 1859. *Relatório do Conselheiro da Província Joaquim Antão Fernandes Leão à Assembléia Legislativa Provincial*. Relatórios dos Presidentes de Província. AHPAMV.

religiosas para os seus templos próprios ultrapassavam em muito os rendimentos anuais destas. O desejo de possuir igreja ou capela com ornamentos luxuosos ou com aparência ostentatória destoava das condições financeiras dos confrades. O visível descompasso entre o projeto arquitetônico e a possibilidade de conclusão da obra explica-se, possivelmente, pela pressa que afligia os confrades em deixar para trás a situação de ocuparem templo alheio, já que, enquanto não conseguiam angariar fundos para construir edifício religioso próprio, os irmãos deveriam se conformar com um altar lateral, em templo outro que não o seu, para depositar a imagem do santo ou santa escolhidos para devoção.

O desconforto com a situação de ser uma irmandade secundária dentro do templo, portanto, parece ser a segunda explicação para o fenômeno tão corriqueiro de igrejas inacabadas; assim como também o persistente desejo de fazer localizar-se a igreja própria em local de afluxo intenso de fiéis, já que a arrecadação de esmolas que viessem aumentar o patrimônio da confraria dependia diretamente da contribuição dos transeuntes ou dos frequentadores dos cultos litúrgicos. A igreja deveria assim se constituir de uma espécie de vitrine, cuja maior visibilidade servia também para aumentar o prestígio da irmandade proprietária. Sergio Chahon chama este movimento de *retroalimentação*, querendo definir com isto o processo no qual “*os confrades acumulavam riquezas a fim de erguer seu templo próprio e em seguida se aproveitavam da boa situação desse mesmo templo para melhor acumular riquezas.*”⁶⁰⁰

A situação habitual, entretanto, era aquela em que um só templo deveria abrigar várias irmandades dividindo entre si altares onde aninhavam a imagem a ser consagrada. O altar era, aliás, a condição mínima e imprescindível para o reconhecimento de uma irmandade como tal pelo Real Padroado. No caso das igrejas matrizes, enquanto uma ou mais irmandades dividiam os espaços laterais, o altar-mor ficava sempre a cargo da irmandade do Santíssimo Sacramento, que, como o próprio título anuncia, tinha como finalidade específica a promoção do culto do sacramento da eucaristia. À irmandade do Santíssimo cabia zelar pela cera, pelo óleo da lâmpada, do sacrário, do cálice sagrado, da hóstia e todas as demais alfaias necessárias ao sucesso e ao brilhantismo da cerimônia eucarística.

As irmandades do Santíssimo Sacramento encontravam-se, devido à função singular que cumpriam, em uma situação diversa das demais confrarias, pois não precisavam preocupar-se com a construção de edifícios particulares, uma vez que costumavam fixar-se em definitivo nos altares principais das sedes paroquiais,

⁶⁰⁰ CHAHON. *Aos pés do altar e do trono*. Op. Cit., p 126.

considerando-as, de certo modo, como suas próprias estas igrejas, ao mesmo tempo em que a elas pertencendo.⁶⁰¹ Vale ressaltar, neste sentido, que a implantação das confrarias do Santíssimo significava amadurecimento religioso de uma comunidade, dentro do contexto do catolicismo aqui enfocado. A presença destas auxiliava o Poder Real no controle dos fiéis. Recebiam, inclusive, o incentivo institucional por parte do Padroado para que se estabelecessem⁶⁰².

Em Porto Alegre, a igreja Matriz de Nossa Senhora Madre de Deus abrigava, por volta dos anos de 1815-1819, pelo menos cinco confrarias em altares laterais, além da de São Miguel e Almas, que geralmente fazia par com o de Nossa Senhora do Rosário, situando-se, conforme explica Riolando Azzi, do lado esquerdo do altar-mor⁶⁰³. As demais eram a irmandade do Santo Sepulcro, a de Santa Bárbara, a da Conceição e a do Rosário. A de Nossa Senhora das Dores dividiu espaço com estas somente até a data de 23 de junho de 1813, quando pôde, depois de concluída à capela-mor de seu templo, realizar a solene transladação da imagem de Nossa Senhora das Dores, da Matriz para a nova capela.

A trajetória da construção da igreja das Dores de Porto Alegre é o exemplo mais bem acabado do que se relatou linhas acima a respeito da lentidão na tarefa dos irmãos em edificar o templo próprio. Formada pela elite branca, a Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora das Dores foi a primeira das irmandades de Porto Alegre a iniciar a ereção do edifício em devoção à Santa. Porém, a magnitude do projeto que a administração da confraria impôs a si própria é revelada pelos longos anos em que a igreja não se concluíra. Desde o lançamento da pedra fundamental em 1807, passando pelas diversas fases de acabamento, de reboco, de construção da escadaria, inauguração das torres (a primeira concluída somente em 1900 e a segunda em 1901) até o ano de 1904, quando finalmente retiraram-se os andaimes, foram gastos 105 anos.

A igreja de Nossa Senhora do Rosário, outro importante e também antigo prédio religioso da cidade, foi concluída em bem menos tempo, mas de razoável demora, sendo inaugurada em 1828. Segundo Liane Muller, de bela fachada, onde sobressaíam duas magníficas torres, a construção consumiu um total de dez anos e 11 contos, 697 mil e 250 réis, soma respeitável, mas que, no entanto, representou apenas a metade do valor da capela-mor da Igreja das Dores⁶⁰⁴.

⁶⁰¹ CHAHON. **Os convidados para a Ceia do Senhor**. Op. Cit., p. 70.

⁶⁰² BOSCHI. **Os leigos e o poder**. Op. Cit., p. 55.

⁶⁰³ AZZI. **O catolicismo popular no Brasil**. Op. Cit., p. 98.

⁶⁰⁴ MULLER. **“As contas do meu rosário são balas de artilharia”**. Op. Cit., p. 43.

Os irmãos do Rosário estavam em melhores condições de localização dentro da igreja Matriz que os confrades pardos e crioulos forros da irmandade da Conceição. Estes últimos, instalados na igreja-mãe desde 1814 com permissão do pároco, eram obrigados a compartilhar com aqueles o uso do mesmo altar, sendo a confraria proprietária a irmandade do Rosário. Aos sábados e nos dias de qualquer invocação de Nossa Senhora, os irmãos da Conceição transportavam a sua imagem para o lugar que lhes cabia no interior do templo, quando então havia missa.

Era, sobretudo, nessas ocasiões em que irmãos de diversas associações agrupavam-se em torno de seus respectivos altares laterais, e muitas vezes, em torno de um só altar. Mas somente em 1847 os irmãos da Conceição conseguiram reunir verba necessária para iniciar a obra do templo dedicado à Senhora. A construção teve início em 1851 e a igreja, embora sem estar totalmente concluída, foi inaugurada em 1858. Somente na última década do século XIX é que o prédio foi finalizado. Entre uma data e outra se passaram cerca de 40 anos.

Todas as igrejas eram inauguradas para a celebração de missas antes mesmo de estarem totalmente terminadas, situação que permite evocar uma paisagem comumente divisada por aqueles que visitavam as sedes de freguesias no século XIX, a de que, com exceção das regiões auríferas onde as edificações sacras eram muito luxuosas, nos povoados restantes as igrejas eram pobres, pequenas e precárias. Impressão esta que terminava por conduzir à enganosa idéia de que nestas regiões ou o povo pouco se dedicava à devoção aos santos ou quase não obedecia aos preceitos católicos. Foi esta a mesma impressão que teve outro francês, Àrsene Isabelle quando de visita a Porto Alegre no ano de 1834. Influenciado, por certo, pela opinião de cronistas europeus que anteriormente estiveram no Brasil à procura do exótico, do pitoresco, da transgressão e até do pecaminoso, registrou em seu diário:

“Há cinco igrejas em Porto Alegre, um hospital, uma casa de misericórdia, um arsenal, dois quartéis e uma cadeia, recentemente construída [...].As igrejas são muito simples e pouco freqüentadas. Somente as beatas e meretrizes conservam ainda o traje negro e mantilha de Portugal, vestuário de igreja de outrora. [...] Se há pouco luxo nas igrejas, há-o de sobra nas procissões, sem dúvida por compensação. As festas do Espírito Santo celebram-se com pompa, como nos tempos do Concílio de Trento. As sacadas são guarnecidas de ricos tapetes de seda bordada com franjas de ouro; as confrarias azuis sucedem-se às vermelhas, estas às brancas, e estas às cinzas, etc. Cada uma leva relicários de santos, suntuosamente ornados, e depois, durante três dias, vendem-se publicamente, ao lado da igreja, rosários, escapulários, galinhas assadas, pastéis, licores, etc... – Viva Roma!”⁶⁰⁵.

No entanto, se contextualizarmos o seu depoimento como um discurso que se construiu a partir de um espaço/tempo específico e que, portanto, carrega a sua carga de eurocêntrico e que se pretende como crônica divertida e jocosa para seus leitores conterrâneos, a exemplo da maioria dos viajantes deste período, veremos que, ao contrário do que parece, a população da vila de Porto Alegre empenhava-se na devoção aos santos, por meio da promoção à vida confrarial e esforçava-se em cumprir os preceitos católicos recomendados pela Igreja, através da organização de festas religiosas, procissões, reza do terço, do comparecimento às missas matinais ou às dedicadas aos santos, do acompanhamento de cortejos fúnebres e do auxílio ao pároco da tarefa de visitação aos moribundos – temas já abordados no capítulo anterior.

Os sinos das irmandades e o ritmo da cidade

Além dos templos católicos, erguidos a expensas dos confrades, também ajudavam a marcar o ritmo da cidade de Porto Alegre, e a configurá-la fisicamente, os sinos em seus campanários. Os sinos religiosos eram importantes instrumentos de referência espaço-temporal ao habitante da vila na época em pauta. Ao toque destes, os moradores eram avisados de falecimentos, das missas por almas, da saída do viático aos enfermos, ou das cerimônias litúrgicas ao romper da aurora. Neste sentido, o sino constituía-se de um importante equipamento municipal. Sua ausência, segundo Alain Corbin, “*parece inconcebível às comunidades de uma certa importância*”⁶⁰⁶.

⁶⁰⁵ ISABELLE, Àrsene. 1983. **Viagem ao Rio Grande do Sul (1833-1834)**. Porto Alegre, Martins Livreiro Editor, pp. 62-64.

⁶⁰⁶ CORBIN, Alain. 1994. **Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle**. Paris, Éditions Albin Michel, p. 78.

Nos préstitos fúnebres, o padre portava o Santíssimo Sacramento, os santos óleos, a cruz alçada, enquanto crianças iam à frente cantando em coro, acompanhadas do badalar dos sinos em suas torres. Ao toque destes aviva-se a memória da morte, que ecoava pela cidade: pelo falecimento de homens eram dados três sinais breves e distintos; dois sinais fúnebres por mulheres e para crianças de até quatorze anos, faziam-se um sinal. Seguindo o cerimonial, ao serem levados a enterrar, faziam-se mais outros sinais e durante o sepultamento, outros tantos, de maneira que o falecimento de homens era marcado por nove sinais fúnebres, enquanto que o das mulheres ficava marcado por seis e o de menores de idade, por três⁶⁰⁷. Os sinais eram dados pelo sino da fábrica da igreja e também nos da irmandade a que pertencia a pessoa falecida⁶⁰⁸.

Os badalos anunciavam, ainda, o início da festa do santo ou santa padroeira do templo. Fato que levava, não raro, as irmandades religiosas a despenderem quantias consideráveis de dinheiro para obter sinos que soassem com potência na cidade e que fizessem chegar seus badalos aos ouvidos de todos os fiéis, confrades ou não. Em meados do século XIX, uma das torres da Matriz passara a abrigar dois sinos, aumentando o prestígio do templo que estava sob a guarda e os cuidados dos irmãos da Madre de Deus. Ficou assim registrada em ata a importante cerimônia:

“Aos 14 dias do mês de outubro de 1866 nesta leal e valorosa cidade de Porto Alegre na Igreja Catedral achando-se reunida a Mesa da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus e mais Irmãos da mesma Irmandade todos revestidos de suas opas e tochas, deu Sua Excelência Reverendíssima o Sr. Bispo Diocesano D. Sebastião Dias Laranjeira, revestido pontificalmente e acompanhado pelo Il.mo Revmo Cabido e mais clero da Catedral, princípio à benção dos dois sinos da propriedade da dita Irmandade, dando-se ao sino grande o nome de S. Pedro, e ao pequeno o nome de S. Paulo, sendo padrinhos daquele o Il.mo Sr. Provedor José Antônio Coelho Júnior e deste o Il.mo Sr. Dr. João Capistrano de Miranda e Castro.

Findo o ato Sua Excelência Reverendíssima ainda revestida de suas vestes pontificais dirigiu aos circundantes uma alocução análoga ao assunto explicando as virtudes e os usos que têm os sinos na Igreja Católica. Em seguida foram içados os respectivos sinos para a torre da Irmandade, sendo o grande colocado a lado de leste e o pequeno a lado oeste da mesma torre repicando logo ao ato de sua sagração”⁶⁰⁹.

⁶⁰⁷ VIDE. **Constituições ...** Op. Cit., Livro 4º., tit. 48, § 828 e 829, p. 291.

⁶⁰⁸ **20/9/1872. Ofício do Sr. Bispo Sebastião Dias Laranjeiras ao Vigário Geral.** Apud. BAREA. **História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário.** Op. Cit., p. 115.

⁶⁰⁹ **Sessão em 5 de agosto de 1867.** “Termo de sagração e colocação dos sinos São Pedro e São Paulo na torre da Irmandade.” **Atas da irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.** AHCPA.

A função essencial que desempenhava o sino dentro da cidade e do universo católico levou, em outra ocasião, os irmãos do Rosário a adquirirem oito sinos para as torres de sua igreja, quando esta já se achava quase concluída. Estes, vindos do Uruguai, saíram integralmente por conta da irmandade, tanto o transporte como o desenterramento. Os irmãos do Rosário assim se pronunciaram ao deputado e interino secretário dos Negócios Políticos do Governo da Província sobre o assunto:

“A Irmandade do Rosário acusa ter recebido o ofício comunicando que os sinos encontrados entre os despojos das Missões Espanholas no Uruguai fossem aplicados ao uso da paróquia do Rosário de Porto Alegre, contando que o desenterramento e o transporte dos sinos ficassem a cargo da irmandade. A mesa comunica que necessita de 8 sinos assim discriminados: 2 sinos de 4 ½ palmos até cinco de boca, preferindo sempre os de 4 ½ e quando haja destas dimensões os que mais se aproximam a elas; 2 de 4 palmos de boca; 2 de 3 ½ palmos; 2 menores, se houver”⁶¹⁰.

O sino era objeto de orgulho, pois, “*querer soar mais forte que a comunidade vizinha, ser ouvido além dos limites do bairro ou da paróquia eram preocupações constantes. A potência do sino constituía um desafio.*”⁶¹¹ De outro lado, o sino era também sinal de identidade coletiva. Assim como a cruz, as imagens de santos, as sinetas, as torres, a hóstia, a pia batismal, os santos óleos, o confessionário, a organização associativa de leigos fiéis, entre outros, o sino está situado entre os símbolos indefectíveis do catolicismo, na época aqui enfocada.

Tanto o era que, ainda no período Imperial, sob o reinado de D. Pedro I não era permitido aos luteranos ou evangélicos construir igrejas com torres e sinos; a esses não católicos só era concedida licença para praticar seu credo em cultos domésticos e em prédios discretos sem identificação externa alguma. Até a Proclamação da República e a partir da separação Igreja e Estado somente os templos da religião oficial possuíam sinos e torres, que, pela sua imponentia, se sobressaíam entre as habitações urbanas. Os templos luteranos eram assim condenados ao silêncio e, de acordo com os critérios vigentes, à certa condição humilhante.

Era, pois, através da sonoridade dos sinos religiosos que as irmandades conseguiam fazer ecoar sua presença no cotidiano da população e da paisagem urbana. A Matriz, as outras capelas e os sinos cumpriam, assim, sua missão de servirem como mediadores entre o rebanho de fiéis e a Igreja, definindo para estes as fronteiras físicas e simbólicas da freguesia. Aos poucos, entretanto, com a crescente secularização da

⁶¹⁰ 30/11/1823. **Correspondência da irmandade do Rosário ao Secretário dos Negócios Políticos do Governo da Província.** Assuntos Religiosos: devoções, irmandades, sociedades. AHRS.

⁶¹¹ CORBIN. **Les cloches de la terre.** Op. Cit., pp. 78-80.

sociedade, os sinos vão perdendo sua importância dentro da cidade. A inauguração dos cemitérios fora dos centros urbanos contribuiu muito para que os sinais fúnebres a partir dos badalos perdessem seu sentido primeiro⁶¹².

Ao separarem-se mortos e vivos, sob uma nova condição física-espacial, a lembrança da morte de outrem que os sinos anunciavam, passa a ser indesejada. Quando, entre 1853-1855, o flagelo da cólera atingiu Porto Alegre, as autoridades civis, sanitárias e eclesiásticas reúnem-se para dar nova configuração à função dos confrades sineiros. Em 1856, o Presidente da Junta de Higiene pedia ao Presidente da Província que encaminhasse ao Bispo Dom Feliciano a solicitação de *“que obste a prática dos repetidos dobres de sinos que tanto incomodam aos sãos e afligem aos enfermos, recordando-lhes o termo de sua existência, que lhes afetando o moral as apartam das condições benéficas em que tanto necessitam estar colocadas”*.

Ao que o Sacerdote respondera: *“passamos a proibir; pelo que ficará a Junta de Higiene isenta do temor de que se abrevie o termo último aos enfermos por esse mesmo pequeno número de ligeiros sinais”*. No entanto advertia que, sem os badalos, *“ficarão igualmente as almas dos fiéis defuntos privados também das orações que por elas dirigem a Deus os vivos, ao ouvir o aviso que a Igreja lhes faz da sua separação desta vida para a eterna.”*⁶¹³ Em dezembro do ano seguinte, as autoridades da higiene pública voltavam a pedir providências sobre o abusivo toque de sinos por parte das irmandades, em situações que traziam a lembrança da morte para os munícipes. O reforço do pedido revela a desobediência por parte daquelas. Às solicitações da Comissão de Higiene Pública o Bispo respondia que:

“Dignando-se V. Excia. comunicar-nos que a Comissão da Higiene Pública fizera ver a V. Excia. que convinha tomarem-se medidas preventivas para minorar os males da epidemia que começa a desenvolver-se nesta capital, onde entre outras medidas julgava necessária a de se suspender os dobres de sinos e apenas se permitisse um pouco extenso, e que houvésemos de tomar em consideração este acordo, imediatamente passei a dar as devidas providências a fim de que cessassem nas Igrejas desta cidade os dobres por defuntos, absolutamente todos”⁶¹⁴.

⁶¹² CATROGA. **O céu da memória**. Op. Cit., pp.139-170. O autor observou a ausência dos sinos nas cerimônias fúnebres civis, por oposição às cerimônias religiosas, onde eram sempre presentes.

⁶¹³ **22/12/1853. Correspondência do Bispo D. Feliciano ao Presidente da Província João Luis Vieira Cansansão de Sinimbu**. AHRS.

⁶¹⁴ **9/12/1854. Correspondência do Bispo D. Feliciano ao Presidente da Província João Luis Vieira Cansansão de Sinimbu**. AHRS.

Ao findar a epidemia por volta do ano de 1856, restabeleceu-se, a pedido Bispo, a prática tradicional dos sinais por defuntos⁶¹⁵. Décadas depois, entretanto, no ano de 1872, em plena vigência da reforma ultramontana, que pretendia modelar antigos hábitos religiosos, também a cultura sensível, no tocante às mensagens dos sinos, seria atingida. Em Portaria emitida ao Vigário Geral de Porto Alegre, o Bispo Sebastião Laranjeiras procurava limitar os sinais sonoros dos campanários dos templos das irmandades. Dizia ele:

“E porque se tornaram impraticáveis os ofícios de sepultura depois que os enterramentos passaram a ter lugar nos cemitérios extramuros, ficam suprimidos os sinais determinados para esta ocasião, os quais, não julgando abolir de todo, poderão ser feitos da mesma forma que os anteriores, algumas horas antes de ser conduzido o corpo à igreja, dando-se os últimos nos atos da encomendação”⁶¹⁶.

Ao editar tal Portaria, o Bispo tentava limitar o ritmo intenso dos sinos das irmandades pela cidade, que, ao que parece, pouco respeitavam as proibições que as autoridades lhes dirigiam, nem as inscritas na Portaria e nem as determinadas pelas Constituições Sinodais. Motivo que levou a mesma autoridade eclesiástica a editar nova Portaria, com teor semelhante, em 1882⁶¹⁷. As proibições de um lado e os insistentes badalos por outro permitem reconhecer nos sinos símbolos da tensão permanente entre o poder clerical e as irmandades religiosas, que constantemente procuravam manter vivas as formas de expressão exteriorizadas da fé e da devoção.

5.1.3 Os cemitérios intramuros em Porto Alegre

A presença das irmandades religiosas porto-alegrenses no cotidiano dos habitantes da vila foi muito marcante, no entanto, não se fazia sentir somente pela suas capelas próprias, pelos altares que possuíam no interior da Matriz de Nossa Senhora Madre Deus, ou pelo toque de seus sinos. Fora desta, no seu entorno, os irmãos eram proprietários de outro importante espaço igualmente transmutado em referência essencial para os fiéis. Como já detalhado no capítulo anterior, as chamadas catacumbas ou jazigos

⁶¹⁵ 13/2/1856. Correspondência do Bispo D. Feliciano ao Presidente da Província Barão de Muritiba. AHRs.

⁶¹⁶ 20/9/1872. Ofício do Sr. Bispo Sebastião Dias Laranjeiras ao Vigário Geral. Apud. BAREA. História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Op. Cit., p. 115.

⁶¹⁷ 26/10/1882. Portaria expedida pelo Bispo Sebastião Dias Laranjeiras Apud. BAREA. História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Op. Cit., p. 116.

das irmandades, localizados no cemitério, eram uma espécie de terreno intermediário entre este e o adro. O adro, explica-nos Riolando Azzi, era o espaço atrás ou a um dos lados da igreja. Às vezes se confundia com o pátio, que se situava na frente e era aberto. Jazigo no sentido usual da época enfocada era o cemitério externo, mas reservado a uma irmandade⁶¹⁸.

Em Porto Alegre, até o ano de 1850, a maior parte das inumações era realizada no entorno da referida igreja, quando não no interior do próprio edifício religioso. Antes da inauguração do cemitério público e extramuros naquele ano, os demais espaços para enterramentos de católicos, além do adro da Matriz, eram as catacumbas das irmandades (tema já explorado no capítulo antecedente), o terreno anexo ao hospital da Santa Casa de Misericórdia e o subsolo da capela do Senhor dos Passos, reservado para os irmãos da Misericórdia.

O costume de reservar aos mortos uma área que os incluísse no espaço urbano, junto ao coração religioso, civil e econômico da vila, é revelador de uma cidade inserida no que costuma chamar-se de Antigo Regime, que, em relação às atitudes diante da morte, se caracterizaria, entre outras coisas, por tê-la como uma presença constante no cotidiano das populações, por meio de celebrações marcadas pela pompa dos cortejos, pelos sufrágios das almas do purgatório e pela participação efetiva dos devotos em tudo que aos mortos se referia; diferentemente do que passou a ocorrer nas sociedades industrializadas e liberais, que se converteram em acanhadas, simplificadoras e econômicas nos rituais religiosos, em comparação àquelas do século XVIII.

A cova comum, anônima, irregular na sua profundidade, desprovida de sinais que identificasse a data do falecimento era característica de todo o espaço cemiterial localizado atrás da Matriz. O adro da igreja paroquial porto-alegrense era assimétrico, sem calçamento regular, permitia livre acesso aos transeuntes⁶¹⁹ e ainda, nesta época, em nada se assemelhava a uma extensão da casa ou da família, uma vez que inexistiam os jazigos perpétuos e particulares, nem tampouco as lápides identificadoras de linhagens ou

⁶¹⁸ AZZI. **O catolicismo popular no Brasil**. Op. Cit., p. 99.

⁶¹⁹ Não havia muros nem cercas em torno do cemitério localizado no adro da Matriz. Os muros altos, que impedissem não apenas o acesso livre de pessoas, mas inclusive a visão do espaço sepulcral a partir da rua são novidades instituídas no cemitério extramuros a partir de 1850. Sérgio da Costa Franco e Paulo Roberto Moreira apontaram indícios que comprovam o acesso da população ao antigo cemitério: Franco aponta um requerimento de 1817 dos moradores da rua do Arvoredo onde contavam que para irem aos ofícios da Matriz serviam-se de um caminho que passava pelo interior do cemitério da mesma Matriz. (Cf. FRANCO. **Porto Alegre. Guia Histórico**. Op. Cit., p. 156); Moreira colheu, em processo judicial de 1840, o depoimento de um grupo de escravos que relatavam terem visto, à noite, um companheiro morto sendo enterrado pelo seu senhor no referido cemitério. Estes mesmos escravos na manhã seguinte exumaram o cadáver do amigo para verificar se havia neste, indícios de maus tratos por parte do senhor. (Cf. MOREIRA. 2001. **Os cativos e os homens de bem**. Op. Cit, p. 173).

ancestralidades. O pequeno cemitério que se localizava atrás da Misericórdia, por sua vez, era destinado a pobres, escravos e indigentes que faleciam dentro das dependências do Hospital. Em terreno anexo a este espaço, em “*cova bastante e funda*”, eram enterrados os protestantes que morressem no Hospital. Em 1828 já aparecem queixas, por parte dos irmãos da Misericórdia, sobre a exiguidade espacial deste terreno para os pacientes falecidos⁶²⁰.

Os cemitérios intramuros – tanto o da Misericórdia, como o da Matriz e mais os jazigos das irmandades – encontravam-se em sintonia com a própria estrutura que caracterizava a cidade na qual estavam inseridos: a imprecisão entre o rural e o urbano, o pouco rigor na demarcação entre o público e o privado, o coletivismo empregado muitas vezes como solução para problemas de consertos de pontes, estradas e caminhos (nos momentos em que a Câmara convocava os moradores para esta tarefa⁶²¹), o associativismo e o corporativismo dividindo o espaço social com a hierarquização amparada na noção de prestígio e pureza de sangue e, sobretudo, uma sociabilidade religiosa marcada pela exteriorização da fé, que se reconhecia como autêntica porque era vivida em comum, aos olhos de todos. É importante frisar que todos os atributos dos cemitérios intramuros da capital da Província se tornaram um problema ou entrave à civilidade quando, a partir dos meados do século XIX, os projetos urbanos se voltaram para os ideais burgueses de progresso e modernização do espaço urbano.

Até este momento, pouco ou muito pouco incomodava as autoridades municipais a estrutura em que se estabelecera o adro da igreja paroquial. Quando, entretanto, originam-se os projetos para a transferência cemiterial, entre as décadas de 1835 e 1845, estes passaram a ser encarados como pouco decentes, escandalosos e um mal em si à salubridade pública, nas palavras de um vereador e de um presidente de Província na época. Aos olhos daqueles que buscavam a simetria e a higiene, a cidade deveria constituir-se por espaços fragmentados e especializados, gerando por conseqüência uma sociabilidade também polarizada e discriminatória; refletindo os ideais burgueses de cidade moderna,

⁶²⁰ **24/7/1828. Ata de Reunião da Mesa Administrativa da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre.** AHSCM.

⁶²¹ Em 28 de setembro de 1810 os vereadores da Câmara da vila de Porto Alegre enviam a seguinte correspondência ao governador da Capitania, D. Diogo de Souza: “*O requerimento incluso dos Milicianos da freguesia de Viamão é destituído de fundamento e justiça, porquanto pela Ord. Liv. 1º. f. 66 § 43 todos os moradores são obrigados a concorrer para o refazimento (sic) de pontes, fontes e calçadas, e não terem nenhum privilégio particular porque expressamente sejam exemplos, o que não se verifica a respeito dos suplicantes, acrescentando que todos os moradores desta vila já concorreram para aquela utilíssima e indispensável obra do concerto da ponte e Caminho da Azenha.[...]*”. **Correspondência da Câmara (1806-1816), maço 118, lata 129.** AHRS. (grifos meus).

onde mortos e vivos não ocupam mais o mesmo espaço e as manifestações religiosas deslocam-se do âmbito público para a esfera privada da consciência individual.

A transferência dos mortos, que antes ocupavam o adro da Matriz ou o cemitério anexo ao Hospital de Caridade, para um novo cemitério, sob a alcunha de extramuros, contribuiu para que ocorressem, por um lado, transformações profundas no uso da cidade, mas, por outro, representou igualmente certa continuidade na compreensão que os habitantes tinham sobre o desempenho das confrarias na configuração e constituição do solo ocupado pelos vivos. No decorrer do processo de transferência dos locais de enterramento entra mais em cena a irmandade da Misericórdia, responsável pela Santa Casa, que até, então, mantinha-se numa situação de personagem coadjuvante, se comparada às demais confrarias. É a partir dos enterramentos extramuros que a situação se inverte: a Santa Casa sobressai-se e as irmandades restantes quase se ocultam no cenário urbano, conforme procurarei mostrar a seguir.

5.1.4 O cemitério da Santa Casa: o primeiro extramuros da capital

Enquanto o cemitério localizado atrás da Matriz caracterizava-se pela cova coletiva, anônima e sem regulamento formal, o extramuros, que foi delegado à Santa Casa de Misericórdia, nascia a partir de uma idéia pré-definida. Segundo o plano da obra, o cemitério se compunha de uma fachada com portão de ferro, dois muros laterais, um voltado para a estrada de Belém, numa porção bem inclinada do terreno, e outro do lado oposto; nos fundos inicialmente apenas a proteção de um conjunto cerrado de árvores e mais tarde, um portão de ferro. O cemitério foi, ao longo dos anos de 1845 e 1889, e também no percurso do século XX, reformado e aumentado inúmeras vezes. Cada administração anual de um novo mordomo (irmão responsável pela administração do cemitério), correspondia à realização de algum tipo de melhoramento.

Edificado em etapas, a primeira metade do cemitério foi inaugurada com muros laterais de 297,5 palmos (65,45m) de comprimento e uma fachada de 585 palmos (128,7m), na porção do terreno que fazia “*frente à cidade*”;⁶²² no centro, um portão de ferro batido “*com varas de onze linhas de diâmetro*”⁶²³ e de cada lado foram edificados dois quartos com dimensões de 20 palmos de comprimento e 16 de largura (44x35,2 cm), cobertos com

⁶²² Conforme Condição Primeira do “Contrato que a Santa Casa fez com os construtores João Batista Soares da Silveira e Souza e Ferminiano Pereira Soares, em 2 de julho de 1845”. Publicado em **Correio do Povo**, 06/02/1952, Porto Alegre. Acervo Particular.

⁶²³ Idem, Condição Quinta.

açotéia, soalho feito com madeira de lei “e cada um com porta e janela com vidraças”⁶²⁴, que serviriam de escritório; aos fundos, uma peça para dormitório do cozeiro e encarregado do cemitério, que eram obrigados lá residir.

Os muros, as catacumbas e os quartos, segundo o contrato, deveriam ser de “tijolos, sob alicerces de pedra, com boa cal e areia pura e rebocados interior e exteriormente com o mesmo traço de cal e areia”; “devendo os muros e açotéias dos quartos serem cobertos com argamassa bem preparada”⁶²⁵. Os alicerces de toda a obra não poderiam ter menos de três palmos de profundidade e em declive, mais dois.

Segundo o Regulamento de 27 de novembro de 1850 – que sofreu alguns aditivos em 9 de dezembro de 1851 – o cemitério estava disposto em:

“jazigos gerais e reservados. Os gerais dividem-se em três classes: 1º. jazigos em catacumbas e sepulturas para os contribuintes; 2º. para as praças de pret., enquanto uma irmandade militar não tomar a si algumas catacumbas; 3º. sepulturas para os marinheiros e pobres: estes últimos não poderão ser considerados tais sem que se apresente atestado do respectivo vigário, ou de qualquer autoridade policial, que assim o declare. Os reservados serão: 1º. uma parte do muro com catacumbas, exclusivamente destinadas aos irmãos da Santa Casa da Misericórdia; 2º. jazigos por catacumbas para cada uma das corporações religiosas e irmandades que as quiserem ter suas separadamente: a estes jazigos corresponderá uma porção de terreno para sepultura aberta ao ar livre; 3º. jazigos particulares e perpétuos para as famílias que os queiram possuir. Estes jazigos serão compostos de uma linha vertical de catacumbas com um subterrâneo correspondente à frente das catacumbas, segundo o plano geral da obra, para se guardarem neste subterrâneo os ossos das várias pessoas de famílias, segundo o capricho de seus parentes”⁶²⁶.

O mesmo regulamento (ver anexo 4, ao final deste capítulo) previa ainda que “nas imediações do cemitério” se destinasse “em um lugar próprio, cercado de muros altos e seguros, os túmulos reservados para aqueles que professassem diversas religiões”; e que “nas imediações do cemitério” se determinasse “um lugar para sepultura dos escravos”.⁶²⁷ O campo santo, destinado a sepulturas dos menos favorecidos social e economicamente, localizava-se aos fundos do terreno, enquanto que as catacumbas e sepulturas dos contribuintes situavam-se bem à frente, próximo ao portão em terreno mais enxuto e mais visível. A discrepância de valores

⁶²⁴ Idem, Condição Sexta.

⁶²⁵ Idem, Condição Sétima.

⁶²⁶ Artigo 2º. do Regulamento de 27 de novembro de 1850, para o Cemitério da Capital da Província, aprovado pela Lei n. 197 da referida data”. **Coleção das Leis e Resoluções da Província de São Pedro do Sul**. SFRS (BGOF).

⁶²⁷ Idem, artigos 4º. e 5º.

para inumação num e noutra terreno⁶²⁸ denuncia claramente a relação que se estabeleceu entre hierarquias sociais e privilégio espacial, antes também presente entre as sepulturas *ad sanctos* e as do cemitério da Matriz.

A cidade que se configura a partir da instalação do novo cemitério extramuros, os projetos que a geraram e como agiram, diante destes, as irmandades religiosas ao verem tornar secundária uma parte importante de suas atribuições, como o era o enterramento dos irmãos, são questões abordadas no item a seguir.

⁶²⁸ “O preço das catacumbas será de dez mil réis para os adultos e cinco mil réis para os menores de dez anos; o preço das sepulturas no chão será de mil réis; o preço dos jazigos particulares e perpétuos será de dois contos de réis, pagos por uma vez, ou em prestações”. Cf. artigos 44, 45 e 47, respectivamente, do mesmo regulamento.

5.2 Cemitérios: liberalismo e circulação

No Brasil do século XIX, as primeiras obras para a transferência dos cemitérios intramuros tiveram sempre como locus privilegiado as capitais das províncias mais desenvolvidas do Império; e temporalmente precederam a separação civil entre a Igreja e o Estado. Esta reforma – essencialmente urbana e um misto de laicização e de restabelecimento do poder eclesiástico – é aparentemente um objeto paradigmático das transformações sofridas pelas principais cidades oitocentistas brasileiras, quando o Liberalismo se consubstancia em pensamento nacional. É um período em que os centros urbanos tornam-se, por contraste aos tempos coloniais, pólos irradiadores de uma rede complexa de circulação de mercadorias e transportes.

No texto que segue, procuro identificar, primeiramente, como se configuravam as idéias liberais entre as últimas décadas do Primeiro Reinado brasileiro e as primeiras do Segundo, através do incentivo à imigração européia e da implementação de reformas urbanas radicais. Em segundo, busco caracterizar a posição da Igreja Católica nesta trama de acontecimentos que a atingia diretamente, uma vez que os enterramentos intramuros estavam, em outros tempos, geograficamente atrelados a ela. Em terceiro, pretendo mostrar a cidade de Porto Alegre durante a transferência cemiterial no intuito de refletir a respeito da circulação como modelo possível e necessário do viver urbano na cidade moderna – modelo este que se impôs porque assim as circunstâncias históricas exigiam (a precoce imigração alemã, o final da guerra civil e o rápido crescimento econômico da urbe).

Por fim, busco também traçar como se colocaram, perante as mudanças, as comunidades visceralmente envolvidas com as práticas sepulcrais, ou seja, as irmandades religiosas. O que defendo como idéia central nesta tese é que as associações fraternais souberam articular-se para não sucumbirem totalmente aos emergentes padrões de administração das novas necrópoles. A opção de ponto de partida analítico para o fenômeno não está calcada prioritariamente nas pesquisas que versam sobre a higienização do espaço público ou a medicalização da sociedade (como é mais freqüente encontrar); trato-o, antes, como um acontecimento que se liga primeiramente às mudanças no pensar e no viver urbano, já que, a meu ver, as iniciativas médicas e higiênicas são mais frutos, do que provocadoras de tais transformações.

Desde que iniciiei esta pesquisa, ou até mesmo antes de iniciá-la propriamente, durante as minhas reflexões sobre o estudo do objeto aqui proposto, não pude evitar certa

desconfiança acerca da higienização ou medicalização da sociedade como explicações em si mesmas que dessem conta, elas próprias apenas, às radicais e irreversíveis transformações sociais, econômicas e culturais oitocentistas. A forma quase “explosiva” e insistentemente repetitiva com que o discurso sanitarista aparece durante o século XIX em relatórios, atas, correspondências vindas dos poderes municipais e provinciais e artigos de jornais (documentação toda que eu própria estou fazendo bastante uso aqui) fizeram-me inevitavelmente crer nesse discurso – e mesmo na teoria miasmática também emergente nesta centúria – como sinalizador de que sua ocorrência se dá mais no nível da representação social. Ou, em outras palavras, ali está apenas como representante de algo que está mais profundamente enraizado, mais sutil e quase imperceptível.

Para esta questão, a metáfora braudeliana sobre o mar profundo e as suas ondas que se quebram na areia parece, a meu ver, muito apropriada. A engenhosa divisão dos processos históricos⁶²⁹ que Fernand Braudel faz em *O Mediterrâneo*, segundo suas diferentes velocidades, levam-me a imaginar a higienização como aquela história mais ligada aos eventos, à velocidade rápida das ondas que espumam e que podemos visualizar, como a “agitação da superfície”; enquanto, em uma velocidade mais lenta, longe dos olhos, estariam a secularização, de um lado, e ideal de vida urbana, amparada da idéia de circulação, de outro. E ambas, em conjunto, dando forma à modernidade.

A reforma cemiterial aqui enfocada é situada como um ângulo possível para compreender um fenômeno urbano surgido no Brasil dos anos 1850: o consenso de que a cidade deveria tornar-se, por excelência, o espaço privilegiado da circulação. A circulação e o movimento, como modelos ideais do modo burguês de convivência urbana foram os elementos fundantes dos planos urbanísticos para os novos cemitérios. As circunstâncias que marcaram de maneira definitiva a história da nação por esta época, como a proibição do tráfico negreiro, a introdução da mão-de-obra imigrante e a instalação de uma infraestrutura de transporte e comunicações são, simultaneamente, sintoma e expressão deste emergente modelo do viver urbano.

⁶²⁹ Na metáfora braudeliana a história está dividida em três partes, onde cada uma pretende explicar o conjunto. A primeira trata da história lenta, quase imóvel, do homem nas suas relações com o meio que o rodeia. Acima desta, desenvolve-se uma outra história com um ritmo menos lento, a história social, dos grupos e agrupamentos, onde entram as economias, os Estados e as sociedades. A terceira parte, por fim, é a história dos acontecimentos, da ‘agitação da superfície’, das ondas levantadas pelo poderoso movimento das marés, uma história com oscilações breves, rápidas e nervosas. Cf. BRAUDEL, Fernand. 1984. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II**. São Paulo, Martins Fontes, vol. 1, pp. 25-25. Apud. LIMA, Luis Corrêa. “História, meio ambiente e cultura: a contribuição teórica de Fernand Braudel”. In: **Em Debate**, 02 (2005), PUC-Rio. Em: [http:// www. maxwell. lambda. ele. puc- rio. br](http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br), p. 9. [Extraído em 12-9-2006].

Considerando que o ano de 1850 é emblemático, no plano sócio-econômico, de grandes progressos materiais considere a possibilidade de inverter a hierarquia de problemas que se têm colocado até o momento nos estudos concernentes ao tema: os novos projetos urbanísticos dirigidos a uma cidade que atendessem à ordem liberal foram os que realmente, na prática, deram impulso aos planos sanitários e não o contrário; ou melhor dizendo, a higienização foi, sob esta perspectiva, produto e não produtora de uma nova forma de encarar o espaço urbano. No cerne da questão esteve, antes, um modelo urbanístico que toma a circulação – aplicada a todas as instâncias do cotidiano – como ideal de civilização.

A esse respeito é exemplar o livro de Richard Sennett acerca da interação entre as concepções científicas e leigas sobre o corpo humano e a realização de projetos urbanísticos, ao longo da história da civilização ocidental. A partir do século XVIII, as descobertas médicas a respeito do funcionamento da circulação do sangue (que mudaram a compreensão e a imagem do corpo) sintonizavam com o advento do capitalismo moderno, das teorias econômicas sobre o livre mercado, do nascimento do individualismo e da crença iluminista do direito de ir e vir. Richard Sennett é de opinião de que o espaço de circulação livre transformou-se no mito moderno da felicidade humana. O homem moderno, para o autor, é, acima de tudo, um ser humano móvel e a identidade entre saúde e locomoção/circulação criou um novo arquétipo de felicidade. Nesta direção, as cidades planejadas do século XIX passaram tanto a facilitar a livre circulação das multidões, quanto desencorajar os movimentos de grupos organizados espontaneamente⁶³⁰.

O homem moderno, neste cenário da cidade modernizada e traçada segundo princípios de simetria física e de separação funcional entre os espaços, só compreende e se utiliza da cidade também de maneira fragmentada. É durante o século XIX que se firmaram as Secretarias dos governos provinciais, atuando separadamente, cada qual a partir de suas atribuições bem definidas: Comissão de Higiene Pública, de Medidas Policiais, Repartição de Obras Públicas, etc... Estas repartições vêm se instalar no lugar da antiga figura, comum nas vilas e cidades coloniais, dos *almotacés* que eram fiscais municipais nomeados para regular e atuar no plano construtivo, sanitário e de mercado ao mesmo tempo⁶³¹.

⁶³⁰ SENNETT, Richard. 1997. **Carne e Pedra. O corpo e a cidade na civilização ocidental**. Rio de Janeiro, Record, pp. 213-264.

⁶³¹ Sobre as atribuições dos *almotacés* e a sua caracterização como figura emblemática da cidade não fragmentada, ver: PEREIRA, Magnus Roberto de Mello. 2001. “*Almuthasib* – Considerações sobre o direito de almotaçaria nas cidades de Portugal e suas colônias.” In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 21, n. 42, pp. 365-395.

Não é coincidência que também nos meados do século XIX, a partir do advento da fotografia, a cidade passe a ser representada por fragmentos, pelos “instantes” cotidianos ou pelas “cenas”, onde o foco está numa ponte, num prédio em construção, ou simplesmente numa rua, seu calçamento e seus trilhos de bonde. A fotografia vem, neste ambiente da fragmentação, substituir os antigos painéis que representavam a cidade como uma e indivisível, sempre em planos amplos, descontínuos e abertos⁶³².

Minha perspectiva se coloca no sentido de situar os cemitérios extramuros como reformas que acabaram reafirmando as diferentes formas de culto e afetividade com os mortos e, sobretudo, esta nova compreensão do urbano. Esta via de análise para a separação entre vivos e mortos é ainda pouco valorizada – senão ausente – na historiografia brasileira, cuja tendência dominante é a de identificar e localizar a transferência dos mortos apenas dentro dos quadros das políticas de saneamento e higienização do espaço urbano⁶³³ ou de normatização da sociedade⁶³⁴. Por outro lado, através da implementação – praticamente simultânea em toda a nação – de um inédito sistema administrativo das novas necrópoles, o governo imperial podia atrair mais facilmente os colonos europeus não católicos, adaptar as cidades a esse novo contingente de pessoas e preparar-se para ingressar, de fato, numa outra fase da economia liberal.

Para Gabriela Nunes Ferreira o novo liberalismo “*teria como ponto-chave a idéia de modernização, identificada com o surgimento de novos padrões de trabalho e cidadania*”.⁶³⁵ É possível que a centralização do Império se tenha dado por meio da cidade, seja como espaço agregador de confronto entre os agentes sociais envolvidos nas transformações do período imperial, seja como indicativo da vocação brasileira de supervalorizar o ambiente urbano, tomando-o como meta única de modelo de desenvolvimento – uma tendência ainda do período colonial.⁶³⁶

⁶³² Sobre as representações das cidades brasileiras pela ótica dos viajantes e como estas representações se transformam no tempo, a partir da mudança de perspectiva, ver: MARX, Murillo. 1996. “Olhando por cima e de frente”. In: **Revista USP – Dossiê Brasil dos Viajantes**. São Paulo (30):170-181, junho/agosto.

⁶³³ REIS. **A morte é uma festa**. Op. Cit.; RODRIGUES. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos**. Op. Cit.; LUSTOSA COSTA. “La segregation des morts”. Op. Cit.; GUEDES. **Atitudes perante a morte em São Paulo**. Op. Cit.

⁶³⁴ MACHADO, Roberto et al. 1978. **Danação da norma: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal; PONTE, Sebastião Rogério. 1993. **Fortaleza Belle Époque. Reformas urbanas e controle social. 1860-1930**. Fortaleza, Fundação Demócrito Rocha/Multigraf Editora; COSTA, Jurandir Freire. 1983. **Ordem médica e ordem familiar**. Rio de Janeiro, Graal.

⁶³⁵ FERREIRA, Gabriela Nunes. 1999. **Centralização e descentralização no Império. O debate entre Tavares Bastos e visconde de Uruguai**. São Paulo, Editora 34, p. 46.

⁶³⁶ REIS FILHO. **Contribuição ao estudo da evolução urbana do Brasil**. Op. Cit.; DELSON, Roberta Marx. 1997. **Novas vilas para o Brasil-colônia: planejamento espacial e social no século XVIII**. Brasília, Alva-Ciord; FRIDMAN, Fania. 1999. **Donos do Rio em nome rei. Uma história fundiária da**

A construção dos cemitérios extramuros foi, portanto, paradigmática desta ordem urbana. E a Província do Rio Grande do Sul, exemplar na adaptação ao novo modelo econômico. A transferência do lugar dos mortos, a partir da década de 1850 nas principais capitais das províncias brasileiras, obedece a esta lógica de tornar necessária a reformulação física dos espaços urbanos, na busca da “modernização”. Os historiadores que se dedicaram a analisar os cemitérios extramuros nas cidades de Fortaleza, Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro⁶³⁷ afirmam que o discurso higienista, seus prós e contra, foi o principal motivador da reforma, por estabelecer uma relação intrínseca entre morte e questão sanitária urbana; no entanto, para o Rio Grande do Sul, e mais precisamente a sua capital, esta relação, ou algum tipo de polêmica em seu entorno, não se estabeleceu de forma assim tão transparente. Talvez a questão tenha-se feito presente à época, mas, com certeza, não com a mesma intensidade em todos os lugares.

Não se pode desprezar ainda um fato histórico importante. Os cemitérios para ingleses no Rio de Janeiro, na Bahia e em Pernambuco, mandados construir por d. João VI, logo que chegou ao Brasil em 1808, não parecem dizer respeito diretamente às políticas de saneamento e higienização do espaço urbano, e tão pouco aos surtos de febre amarela ou da cólera dos anos 1850-1855. Segundo Antônio Gonsalves de Mello, o cemitério dos Ingleses em Recife foi fundado em decorrência do disposto no artigo 12 do Tratado de Navegação e Comércio celebrado entre Portugal e a Inglaterra, em 19 de fevereiro de 1810, no qual se permitia aos vassallos de Sua Majestade Britânica “*enterrar os que morressem nos territórios de Sua Alteza Real, o Príncipe Regente de Portugal, em convenientes lugares que fossem designados para este fim, não se perturbando de modo algum, nem por qualquer motivo, os funerais ou as sepulturas dos mortos*”.⁶³⁸

No Rio de Janeiro e na Bahia foram igualmente destinados terrenos para servir de cemitério aos súditos britânicos, datando ambos de 1811. Até a abertura destes cemitérios, os estrangeiros não católicos eram enterrados em qualquer lugar (até mesmo nas praias, onde também se lançavam os cadáveres dos negros não batizados), mas nunca nos templos ou nos pequenos cemitérios anexos a estes. Os primeiros cemitérios brasileiros situados longe dos adros das igrejas ou dos terrenos das irmandades religiosas foram, assim, estratégias de aceitação do elemento estrangeiro e acatólico. A partir de 1850,

cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Zahar/Garamond; CENTURIÃO. **A cidade colonial no Brasil**. Op. Cit.; PEREZ. **La ville au Brésil**. Op. Cit.; BICALHO. **A cidade e o Império**. Op. Cit.

⁶³⁷ REIS. **A morte é uma festa**. Op. Cit.; RODRIGUES. **Lugares dos mortos...**, Op. Cit.

⁶³⁸ GONSALVES DE MELLO, José A. 1972. **Ingleses em Pernambuco. História do cemitério Britânico do Recife e da participação de ingleses estrangeiros na vida e na cultura de Pernambuco, no período de 1813 a 1909**. Recife, Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, p.11.

todas as principais cidades brasileiras passarão a construir seus cemitérios extramuros (por vezes administrados pelas Santas Casas, por vezes pelas Câmaras Municipais) ou implementarão o projeto para a construção destes.

Entre a data dos primeiros cemitérios extramuros (primeira década do século XIX) e a década de 1850 o que se tem em comum é a introdução de grupos humanos não católicos para habitarem as cidades brasileiras. Já as medidas sanitárias ligadas às preocupações com o recrudescimento de doenças contagiosas podem ser observadas num contínuo desde os fins do século XVIII, por influência da elite brasileira que realizava seus estudos na Europa, sobretudo na Universidade de Coimbra.⁶³⁹ Uma nova ordem liberal, incluindo fatores como o da implementação de um mercado livre (de trabalho e mercadorias), favoreceu mudanças de expectativas e de planos urbanísticos. O que estou afirmando é que os ideais capitalistas provocaram a extinção das sepulturas *ad sanctos* e das necrópoles no coração dos centros urbanos, porque novas formas de viver o urbano se apresentaram.

No Brasil do século XIX, o conceito de Liberalismo sempre teve uma conotação muito ampla e imprecisa, designando um conjunto de idéias em desacordo com tudo o que beirasse o absolutismo. Conforme David Vieira, “*sob essa expressão genérica aparecem vários grupos defensores do livre-arbítrio em todas as esferas, unidos ao redor de um conceito de progresso e emancipação do homem. O termo, em geral, significava uma crença difusa no valor do indivíduo, e na convicção de que a base de todo o progresso era a liberdade individual*”⁶⁴⁰. Segundo este mesmo autor, nos meados do século XIX, o liberalismo brasileiro converteu-se numa força em favor da imigração, da completa liberdade de religião, do casamento civil e, eventualmente, da separação entre a Igreja e o Estado.

Em relação aos planos urbanísticos, o Liberalismo imprimirá sua marca determinante na morfologia e desenvolvimento das cidades através do alargamento de vias e estradas, da inauguração de ferrovias e portos, da transformação dos núcleos coloniais e da concessão de privilégios para linhas de ferro-carris urbanos. Nestor Goulart observa que “*as primeiras estradas com maior apuro técnico, destinadas à passagem de carros e diligências, começaram a ser construídas nos anos de 1840*”⁶⁴¹. No mesmo sentido, contribuiu a imposição de Lei de Terras de 18/09/1850 (Lei Imperial n. 601) que determinou a apropriação de terras

⁶³⁹ GAUER, Ruth C. 1996. **A modernidade portuguesa e a reforma pombalina de 1772**. Porto Alegre, Edipucrs; REIS FILHO, Nestor Goulart. 2000. “Urbanização e modernidade: entre o passado e o futuro (1808-1945)” In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). **Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000). A grande transação**. São Paulo, Editora Senac, pp. 83-118, p. 88.

⁶⁴⁰ VIEIRA, David. 1980. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília, Ed. da UnB, p. 39.

⁶⁴¹ REIS FILHO. “Urbanização e modernidade...”. Op. Cit., p. 93.

devolutas somente por meio de compra e não mais pela concessão do Estado. Murillo Marx refere-se a esta lei como o passo inicial para a mercantilização de terrenos urbanos, que passarão lentamente a adquirir o caráter de ‘lote’ com valor imobiliário antes inexistente⁶⁴².

Depois da Independência, o ensino de engenharia também passará por uma série de reformas, que trarão modificações significativas para a compreensão do ofício de engenheiro civil. Em outubro de 1823, um decreto de D. Pedro I aumentará o número de disciplinas, permitindo a matrícula de alunos civis na Academia Real Militar (escola substituta da setecentista Real Academia de Artilharia, Fortificações e Desenho); em 1831, criar-se-ão novos cursos, entre eles o de Pontes e Calçadas que serão a primeira tentativa de ensino da engenharia civil independente da militar. Pela primeira vez também serão concedidos títulos de “engenheiro” e não de “oficial engenheiro” aos alunos. Em 1858, o decreto n. 2.116, de 1^o de março, que dava nova organização às escolas militares, determinará a mudança do nome da Escola Militar da Corte para Escola Central, destinada ao “*ensino das Matemáticas e Ciências Físicas e Naturais, e também das doutrinas próprias da Engenharia Civil*”⁶⁴³.

Francisco de Paula Dias de Andrade observa que neste primeiro período imperial, as obras públicas urbanas serão introdutórias dos elementos de conforto⁶⁴⁴: uma novidade no viver urbano. Apesar de a transferência cemiterial ter ocorrido em diversas províncias brasileiras durante o período de política mais conservadora do Império, esta é emblemática do movimento liberal. As décadas de 1840-48 do período imperial brasileiro se caracterizam, na política, pela crise de sucessão parlamentar, entre os membros dos partidos liberal e conservador. Em 1848, sobe ao poder o partido conservador, favorável à monarquia centralizadora e que se empenha mais ferreamente na consolidação efetiva da unidade nacional. No entanto, é também em 1848 que as idéias das revoluções liberais da França e da Itália irão transbordar seus ideais para o Brasil e a imigração européia se intensifica.

Os cemitérios extramuros, dentro deste quadro de situações, foram fundamentais como símbolos de adaptabilidade das cidades a essas novas circunstâncias. Sem eles, os protestantes continuariam a ser enterrados em covas comuns, em terrenos incertos, improvisados e destinados, muitas vezes, a escravos ou indigentes. Como afirmou

⁶⁴² MARX, Murillo. 1991. **A cidade no Brasil. Terra de quem?** São Paulo, Edusp/Nobel, pp. 103-121.

⁶⁴³ TELLES, Pedro da Silva. 1994. **História da engenharia no Brasil. Séculos XVI a XIX.** Rio de Janeiro, Clavero, pp.110-106.

⁶⁴⁴ ANDRADE, Francisco de Paula Dias de. 1966. **Subsídios para o estudo da influência da legislação na ordenação e na arquitetura das cidades brasileiras.** São Paulo, Escola Politécnica da USP, p. 120.

Philippe Ariès, certos lugares, como o cemitério, simbolizam o pertencimento a uma comunidade: “*um sentimento impele os membros de uma mesma família e de uma mesma pátria, isto é, de uma pequena comunidade, a reunir os seus mortos num mesmo lugar*”⁶⁴⁵ – sentimento de pertencimento que os protestantes muito necessitariam em terra estrangeira.

De certo modo, a política urbana nacional de transferência cemiterial funcionaria como um chamariz para esta emergente mão-de-obra no país e, reciprocamente, a morfologia das cidades que os recebessem teria de se alterar aos novos tempos, em que os enterramentos *ad sanctos* não poderiam mais prosseguir. Na capital rio-grandense, foram pilares destas transformações fatos como: o final de uma guerra civil, a Revolução Farroupilha, com a conseqüente necessidade de reformulação da configuração urbana da capital; a manutenção do antigo modelo de socorro mútuo nos serviços de enterramento e assistência social, monopolizado pelas irmandades religiosas; e a introdução precoce dos alemães protestantes na província, já a partir de 1824.

Segundo Célia Ferraz de Souza e Dóris Müller, vêm na primeira leva de imigrantes, entre 1824 e 1825, 1.032 pessoas e de 1826 a 1829 mais 3.823. Entre 1844 e 1853, com ápice 1846, completa-se o número de mais 2.636. Totalizando 7.491 pessoas. De início, localizavam-se ao norte de Porto Alegre, ocupando as áreas ao longo do Rio dos Sinos. Porém, na segunda metade do século XIX, os estabelecimentos industriais e comerciais dentro da capital foram assumidos preferencialmente pelos imigrantes alemães que não se dirigiram para a região de colônia agrícola.⁶⁴⁶ O processo imigratório veio agravar ainda mais as tensões entre um Padroado Régio, subordinado ao Imperador, e uma Igreja conservadora vinculada à Roma. Em 1848, iniciara-se o movimento ultramontano liderado pelo Papa Pio IX, cujos objetivos eram de profunda reformulação da estrutura eclesiástica da Igreja Católica, buscando sua autonomia em relação ao governo civil.

A leitura de textos clássicos e fundadores da pesquisa sobre a religião do período imperial brasileiro⁶⁴⁷ dá conta de que o Brasil também presenciou uma luta constante dos ultramontanos na conquista do poder sobre a Igreja brasileira. Segundo Vieira, os ultramontanos eram defensores do lado conservador da Igreja Católica, a favor dos preceitos vindos de Roma e de maior concentração do poder eclesiástico nas mãos do

⁶⁴⁵ ARIÈS. **O homem diante da morte**. Op. Cit., V. 2, pp. 345-346.

⁶⁴⁶ SOUZA, Célia F. & MÜLLER, Dóris. 1997. **Porto Alegre e sua evolução urbana**. Porto Alegre, Ed. da Universidade, pp. 58-61.

⁶⁴⁷ BARROS. “Vida Religiosa”. In: HOLANDA. **História Geral da Civilização Brasileira**. Op. Cit.; HAUCK. **História da Igreja no Brasil**. Op. Cit.; LIMA, Oliveira. 1989. **O Império Brasileiro (1821-1889)**. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP; VIEIRA. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Op. Cit.; FREYRE, Gilberto. 1961. **Sobrados e Mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano**. Rio de Janeiro, José Olympio Editora.

papado, e “*contrários a todos os tipos de liberalismo, contra o protestantismo, a maçonaria, o racionalismo, o socialismo e certas medidas liberais propostas pelo estado civil, tais como a liberdade de religião, o casamento civil e a liberdade de imprensa*”.⁶⁴⁸ Muitos clérigos brasileiros já estavam saturados dos ideais iluministas, implantados desde os tempos pombalinos e que haviam colocado, através do Padroado Régio, a Igreja numa situação de total subordinação ao poder civil.

Mas esta foi uma luta que se estendeu ainda por anos, ao longo dos Primeiro e Segundo Reinados brasileiros. Na verdade, a Igreja Católica passou muito tempo sem possuir defensores ultramontanos a seu favor; já que muitos clérigos se colocavam ao lado dos liberais. Somente nos meados do século XIX é que se encontrariam em harmonia os objetivos de centralização e de uniformização do Império brasileiro, em torno de uma autoridade civil forte, com as metas da Igreja.⁶⁴⁹ O fato de a Igreja estar ensejando o fim da subordinação ao governo imperial, possivelmente explique seu o apoio aos novos cemitérios, encarados como uma estratégia de recuperar a sua popularidade, tornando seus templos locais exclusivos para solenidades de consagração à vida, de pregação dos preceitos católicos e da disciplina almejada pelos ultramontanos.

No Rio Grande do Sul, a posição da Igreja Católica sobre a transferência dos mortos para terreno afastado do centro da cidade foi de total aprovação. Nada indica, na documentação pesquisada, que esta tenha colocado objeção em algum momento na operacionalização mais concreta do processo – seja na escolha do local apropriado, seja na opinião sobre quem deveria administrar o cemitério extramuros. Em realidade, a obra do cemitério corresponderia mais à responsabilidade do poder civil do que do religioso: tanto, que a mudança dos mortos em Porto Alegre ocorreu antes mesmo da criação efetiva de uma diocese para a Província, que se deu somente em 1853. Entretanto para a Igreja, o importante era continuar servindo de local incondicional da cerimônia de encomendação do corpo; a transferência dos cemitérios não significou, num primeiro momento, a secularização destes. Ao contrário. Continuariam sob a jurisdição eclesiástica e teriam como condição mínima para pleno funcionamento a benção dos terrenos.

Em Salvador e na Corte, a posição do clero foi a mesma: apoiar os novos cemitérios, sem abrir mão da cerimônia de encomendação do corpo.⁶⁵⁰ Sobre Portugal, Fernando Catroga igualmente nota que, no decurso da segunda metade do século XIX:

⁶⁴⁸ VIEIRA. **O protestantismo...** Op. Cit., p. 33.

⁶⁴⁹ HAUCK. **História da Igreja no Brasil.** Op. Cit., p.150.

⁶⁵⁰ REIS. **A morte é uma festa.** Op. Cit.; RODRIGUES. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos.** Op. Cit.

“apesar da intromissão das autoridades político-administrativas na gestão administrativa da morte, a verdade é que a lei as postulava como lugares sacros. [...] O catolicismo continuava a ser a religião oficial do Estado e a inauguração dos novos campos santos só acontecia depois de sua consagração”.⁶⁵¹ O cumprimento dos preceitos rituais continuaram ocorrendo, uma vez que se manteve a prática da passagem dos corpos pela igreja antes da entrada no cemitério. É cabível imaginar, nesta direção, que a Igreja Católica almejava manter o monopólio, ao menos, sobre o espaço sepulcral a fim de resguardar-se das ameaças de profanação que uma sociedade plural, construída pelo Liberalismo, poderia gerar a partir da sua multiplicidade das diversidades ideológicas, em todos os níveis da vida social.

5.2.1 Porto Alegre e a transferência cemiterial

Porto Alegre até o século XIX ainda mantinha as suas trincheiras e muralhas. Iniciadas em 1778, reforçadas por volta do ano de 1835 e demolidas em 1845, as fortificações tiveram um sentido defensivo de proteger a cidade dos ataques espanhóis que, ao longo do século XVIII, haviam invadido por três vezes o Rio Grande e, no século XIX, de resistir ao cerco farroupilha. Em um extremo da península estavam o rio e o porto, que se colocavam como escoadouros dos produtos coloniais exportados para fora do Rio Grande do Sul, em outro, o entrave físico das trincheiras. Até meados do século XIX, a capital vivia o seu paradoxo espacial: testemunha das constantes atividades de embarque e desembarque, a cidade a oeste abria-se ao rio Guaíba, para ligar-se por meio dele ao porto de Rio Grande e ao mar; mas na face oposta, a leste, encerrava-se no limite imposto pelas fortificações, deixando atrás destas uma espécie de zona rural, formada por chácaras, campos alagadiços e matagais atravessados por estradas abertas e mal cuidadas que ligavam Porto Alegre a Viamão.

As diferenças de topografia e morfologia entre o ambiente de dentro e o de fora ficavam marcadas ainda mais pela presença física das fortificações. E mesmo depois de demolidas, como diz Sandra Pesavento, as muralhas “*permaneceram no imaginário popular como a fronteira simbólica que dividia a ‘cidade’ da zona baixa, pobre e suburbana. Nesse ponto, a muralha assume a sua condição de metáfora, com significado de delimitação, no território urbano, da exclusão dos pobres e, sobretudo, negros*”.⁶⁵²

⁶⁵¹ CATROGA, Fernando. 1997. “Morte romântica e religiosidade cívica”. In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal: o Liberalismo**. Coimbra, Estampa, pp. 595-607, p. 598.

⁶⁵² PESAVENTO, Sandra Jatahy. 1999. **O imaginário da cidade. Visões literárias do urbano**. Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. Porto Alegre, Editora da Universidade, p. 250.

Neste cenário, a primeira referência negativa acerca do problema de enterrar-se entre os católicos aqueles que professavam religião diferente é de 1831.⁶⁵³ Segundo Célia Souza e Dóris Müller “dois fatos marcaram o crescimento de Porto Alegre: um – de natureza política, é constituído pela Guerra dos Farrapos; o outro – de natureza institucional, consiste na decisão da Coroa de promover a vinda de imigrantes”⁶⁵⁴. De fato, os anos entre 1836 e 1841 (quando o conflito armado afetou mais pesadamente a capital) marcaram de maneira significativa a cidade, tanto pelo fato de o habitante ver reduzida a prática das procissões e festas de ruas, como pelo elemento estimulante a novas adaptações que a guerra civil representou. O período da Revolução Farroupilha foi, por um lado, de estagnação de construções públicas e, por outro, de incentivo ao desenvolvimento econômico das colônias agrícolas, uma vez que foram os produtos da zona de imigração alemã, no Vale do Rio dos Sinos, que abasteceram a capital durante o cerco.

O sítio representou também uma prova de fogo para a resistência da urbanidade, haja vista a necessária reformulação das Posturas Policiais e o aumento da vigilância do poder público para um planejamento mais vigoroso do racionamento de água e de alimentos frescos à população. O apelido que os rebeldes atribuíram à urbe por esta época – “chiqueiro” – é revelador dos problemas enfrentados com a salubridade.⁶⁵⁵ Sobre o primitivo cemitério principal, que funcionava desde 1772, só encontramos a primeira referência ao incômodo da sua presença, não por acaso, em 1837, durante a guerra, quando um vereador relatava que:

⁶⁵³ A decisão do irmão da Mesa Administrativa da Santa Casa de Misericórdia, Luiz Antônio da Silva, revela que a questão relativa ao enterro de protestantes já se apresentava como um problema urbano. Decidia ele que “*não se deviam enterrar no cemitério desta Santa Casa protestantes que morressem neste Hospital, porque só deviam ser enterrados no mesmo os católicos*”; vendo a Mesa essa representação, deliberou que da data em diante os referidos protestantes fossem enterrados, junto ao cemitério – porém fora – “*em cova bastante e funda*.” **28/4/1831. Ata de Reunião da Mesa Administrativa da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre.** AHSCM.

⁶⁵⁴ SOUZA & MÜLLER. **Porto Alegre e sua evolução urbana.** Op. Cit., p. 57.

⁶⁵⁵ ESCOSTEGUY, Luiz F. Alencastre. 1993. **Produção e uso dos espaços centrais a beira-rio em Porto Alegre (1809-1860).** Porto Alegre, PUCRS, Dissertação de Mestrado, p. 87 (nota 22).

“Constando que no cemitério da Matriz desta cidade não se tem adotado regulamento algum não só a respeito da profundidade que devem ter as sepulturas e o espaço que deve mediar de umas às outras, como a falta de um sinal, ou inscrição, que denote o dia, mês e ano em que o defunto ali foi sepultado, para não se lhe bulir, se são passados pelo menos dois anos, sucedendo de um tal desleixo e terem-se aberto sepulturas, onde se encontram ainda cadáveres em estado sofrível de podridão; e convindo, a bem da salubridade pública, que se façam desaparecer quanto antes estes e outros escandalosos abusos que se observam no cemitério, proponho que se officie o reverendo Vigário da Freguesia, Tomás Luís de Souza, para que haja de providenciar a semelhante respeito, por entender que lhe compete apoiar sobre os referidos objetos; e mais que sua senhoria entende não ser suficiente, por pequeno o cemitério atual, em crise de tantos defuntos, indique a forma do remédio. Na certeza de que esta corporação solicita no desempenho dos seus deveres, o há de coadjuvar em tudo quanto estiver ao seu alcance”.⁶⁵⁶

Nenhuma obra pública, no entanto, foi realizada durante esse espaço de tempo. Os trabalhos da Assembléia Provincial foram suspensos e a Câmara Municipal concentrou suas atividades apenas na construção e consertos do entrancheamento, ou em medidas para melhor equacionar o volume crescente de despejos. De 1835 a 1841, os fundos documentais silenciam sobre alinhamentos de terrenos ou requerimento destes para edificações. Constatei apenas uma solicitação da irmandade do Santíssimo Sacramento, de 1841, que pedia à Câmara:

“A informação da necessidade que há de se levantar um novo templo para a Matriz, visto a que existe ser pequena e achar-se bastante arruinada”⁶⁵⁷.

Terminada a guerra, em 1845, a cidade retomaria o seu progresso material. Com a demolição das muralhas, Porto Alegre recomeçaria de fato a expandir-se e apresentar equipamentos urbanos mais sofisticados. Os habitantes testemunhariam uma brusca transformação: o impacto gerado pela mudança de cidade cercada e extremamente concentrada para uma descentralização que a colocaria em acordo com a nova ordem econômica. Até o fim do conflito, seria adequado classificar as soluções urbanísticas comandadas pela Câmara Municipal e/ou a Presidência da Província como ‘comunitárias’, querendo conceituar com isto a ação do poder público de compartilhar com os moradores a responsabilidade pela produção de grande parte dos melhoramentos urbanos. O coletivismo, por um lado, e o anonimato, por outro, caracterizavam esta urbe colonial e

⁶⁵⁶ **1/8/1837. Atas da Câmara Municipal.** Fala do vereador Ferreira. AHPAMV.

⁶⁵⁷ **30/6/1841. Atas da Câmara Municipal.** AHPAMV.

murada. Daí o comentário do vereador de haver no cemitério da Matriz “*a falta de um sinal, ou inscrição, que denote o dia, mês e ano em que o defunto ali foi sepultado*”.

Os espaços sepulcrais pertencentes às irmandades religiosas, localizados no centro da nucleação urbana se constituíam em entraves às novas intenções e necessidades espaciais e econômicas. As procissões, as ladainhas, os cortejos e as concorridas missas fúnebres e, até mesmo, o ensurdecido badalo dos sinos, que afetavam e congestionavam o coração da cidade como um todo, eram expressões pulsantes de uma vila fechada em si mesma, em seu próprio e pequeno núcleo, marcada pela forte imbricação entre o poder civil e o eclesiástico, dos tempos coloniais e absolutistas. Os novos projetos urbanos para Porto Alegre – em que o cemitério público recebe prioridade – dar-se-ão no sentido de “abrir” a cidade, através da implantação de espaços de circulação; tanto por terra, como pelo porto.

Finda a Revolução Farroupilha, inicia-se um período de tratamento diferenciado aos espaços da cidade. É clara a intenção de “alargamento” do território urbano e de criação de um sistema que promovesse o deslocamento (a circulação), permitindo à cidade, finalmente, “respirar”. Internamente, esboçam-se os arraiais do Menino Deus, dos Navegantes, de São Manoel e de São Miguel, fora dos limites urbanos tradicionais – posteriormente incorporados à malha urbana como bairros⁶⁵⁸; constroem-se os primeiros cais regularizando a margem do rio; é feita a primeira experiência de captação de água do rio por encanamento; são criadas as duas primeiras praças arborizadas, Independência e Harmonia⁶⁵⁹; em 1864 faz-se a primeira experiência em transporte coletivo sobre trilhos, que ia do centro ao Menino Deus.⁶⁶⁰

Em nível provincial, são tomadas providências para que a agricultura colonial passasse a exportar para fora do Rio Grande do Sul e Porto Alegre fosse seu escoadouro⁶⁶¹; durante a década de 1850, Porto Alegre é ligada à região de colonização alemã, a Rio Pardo e a Rio Grande por linhas regulares de barcos a vapor⁶⁶² e, por fim, tem início uma atividade fortemente concentrada na abertura de estradas e na construção de pontes por toda a Província. A esse respeito é emblemática a afirmação do presidente de Província, Antônio Rodrigues Braga, que, em 1835, já preconizava:

⁶⁵⁸ SOUZA & MÜLLER. **Porto Alegre e sua evolução urbana**. Op. Cit., p. 67.

⁶⁵⁹ ESCOSTEGUY. **Produção e uso dos espaços...** Op. Cit., p.93.

⁶⁶⁰ NASCIMENTO. **Sob os trilhos do bonde, os caminhos de uma cidade brasileira**. Op. Cit.

⁶⁶¹ SINGER, Paul. 1968. **Desenvolvimento econômico e evolução urbana**. São Paulo, Ed. Nacional, p. 157.

⁶⁶² ESCOSTEGUY. **Produção e uso dos espaços...** Op. Cit., p. 98.

“As estradas servem de veias ao corpo social: por elas se faz a circulação de riqueza e produto de todos os trabalhos. As pontes estabelecem a continuação das estradas e sem estas pouco ou nenhuma utilidade apresentariam aquelas”⁶⁶³.

O Marechal de Campo, Conde de Caxias, enviado à Província para assinar o acordo de paz com os farrapos, assume o cargo de presidente de Província de 1842 a 1846. Entre as ordens de melhoramento urbano que mandou executar estão, em primeiro lugar, um cemitério geral extramuros que servisse a toda a população e, em segundo, a derrubada das trincheiras (com aterro do fosso circundante). O Conde de Caxias – representante do Exército Imperial e conhecido por suas ações armadas na promoção da integridade nacional contra as insurreições regionais – considerava a supremacia da cultura européia e os interesses das elites urbanas, que tinham seus negócios nas capitais de províncias, como vetores do progresso econômico e da afirmação do Império.⁶⁶⁴

Em sintonia com a política urbanística do Segundo Reinado de esvaziar o poder das Câmaras Municipais, a iniciativa de Caxias relacionava-se a uma intenção política e administrativa imperial de transformar as cidades em unidades mínimas de um território que se entenderá agora como global. As cidades, neste contexto, não poderiam mais ter suas soluções práticas independentes, sob o poder dos vereadores, mas precisariam, sim, fazer parte de um sistema mais amplo, voltado para o progresso interno do território nacional. Assim compreendidas, as cidades deveriam ser, antes de mais nada, espaços locais facilitadores de circulação e comunicação. Em seu primeiro relatório como presidente de Província, à Assembléia Provincial, o Conde de Caxias apregoava:

“Após os grandes elementos morais de civilização – grandeza e fortuna dos povos – ocupam o primeiro lugar entre os elementos materiais de sua prosperidade as estradas, canais e pontes que, **facilitando as comunicações das cidades e vilas entre si**, estreitam os laços de confraternidade e aumentam a fonte de riqueza”⁶⁶⁵. [grifos meus]

Com a intenção de incentivar a locomoção, na sua mais ampla acepção e usando como pano de fundo o discurso da saúde pública, Caxias impõe à cidade este novo

⁶⁶³ 20/04/1835. Relatório do Exmo. Sr. Dr. Antônio Rodrigues Fernandes Braga à Assembléia Legislativa Provincial. AHRs.

⁶⁶⁴ FREYRE. Sobrados e Mucambos. Op. Cit., p. 386.

⁶⁶⁵ 1/3/1846. Relatório do Presidente da Província, Marechal de Campo Conde de Caxias, apresentado na abertura da 1ª sessão da 2ª Legislatura da Assembléia Legislativa desta Província. Item “Obras Públicas”. Relatórios dos Presidentes de Província à Assembléia Legislativa Provincial. AHRs.

empreendimento urbano. Ele assim justificaria a ousada reforma urbana que gerenciou na Província:

“Pouco decente, por não dizer mais, era a maneira por que nesta Capital se enterravam os mortos. Nem mais impróprio podia ser o lugar; quase no Centro da Cidade e por detrás da principal Igreja [...]. Não menos danoso era à salubridade pública esse tão pequeno cemitério, mas tão apinhado de cadáveres, cuja a exalação tão sensível ao olfato em dias calorosos, era quase suficiente para pejar o ar de partículas deletérias. Para extinguir o escândalo e esse foco de miasmas, julguei não dever esperar mais. Fiz com que a Santa Casa se incumbisse da edificação de um novo cemitério para a Cidade, em lugar escolhido por uma Comissão de pessoas entendidas. Foi designado o Alto da Azenha como reunindo todos os quesitos para um Campo Santo.[...]”⁶⁶⁶

O critério de escolha para o local mais apropriado seguiu o exemplo de experiências européias, ou seja, terrenos altos, secos e ventilados. Os ventos, por um lado, e o escoamento das águas subterrâneas, por outro, fizeram dos Altos da Azenha o espaço ideal. Uma vez mais se observa aí a circulação e o movimento tomados como modelos de intervenção no espaço urbano. O terreno para o novo cemitério extramuros a cargo da Santa Casa foi escolhido em 1843, pelos membros da irmandade da Misericórdia⁶⁶⁷, e os sepultamentos iniciaram-se em 1850, depois que a estrada que ligava o centro da cidade até o portão do cemitério pôde ser dada como minimamente transitável.

Surpreendentemente, em 1852, os luteranos já inauguravam um cemitério próprio, apesar de ter sido aberto espaço exclusivo a estes dentro do recém inaugurado cemitério da Santa Casa. É importante registrar que este cemitério luterano foi inaugurando antes mesmo dos outros cemitérios católicos, como o de São Miguel e Almas e de Santa Bárbara, cujas irmandades só conseguiram constituir necrópoles próprias em 1866 e, ainda assim, dentro dos terrenos do cemitério da Santa Casa. O novo espaço de enterramento católico ficou pronto com relativa rapidez, mas o caminho até ele dependeu ainda dos arrastados trabalhos da Câmara Municipal – que incluíam a desapropriação de chácaras, alinhamento dos terrenos e canalização das águas da chuva⁶⁶⁸.

Esta será a primeira obra pública, destinada para uso incondicional de toda a população porto-alegrense, a localizar-se na área antes denominada extramuros. Os carros

⁶⁶⁶ **1/3/1846. Relatório do presidente da Província, Marechal de Campo Conde de Caxias.** Título “Cemitério”. AHRS.

⁶⁶⁷ Assim ficou constituída a comissão administrativa do cemitério, em 1850: um mordomo, um escrivão, um tesoureiro e um procurador. **8/1/1849. Atas da Mesa Administrativa da Santa Casa.** AHSCM.

⁶⁶⁸ Entre o início da construção do cemitério até os consertos definitivos do caminho passaram-se 25 anos. Enquanto o cemitério já estava em pleno funcionamento, os carros fúnebres ainda encontravam grande dificuldade de percurso.

fúnebres terão como percurso obrigatório os caminhos alagadiços, as zonas cobertas por mato, as regiões de chácaras, a frágil ponte de madeira sobre o Riacho e, por fim, o pico da íngreme estrada de terra dos Altos da Azenha – em seus primeiros tempos, o itinerário até o cemitério se assemelhará a um mergulho no ‘interior’ e no ‘passado’.

5.2.2 A homologia entre a cidade e a necrópole

Quanto mais se sofisticava o cemitério da Santa Casa, mais compartilhava o seu interior com os ideais de cidade moderna: ruas planejadas com simetria e distribuição racional dos quadros de catacumbas são alguns exemplos de como os engenheiros do cemitério preocupavam-se em indicar à população o modo correto de circular pelo espaço sepulcral. A exemplo da ordenação do espaço urbano, a necrópole da Santa Casa procurava tornar-se limpa, organizada e livre dos elementos que representavam entraves ao progresso. O rápido crescimento populacional de Porto Alegre durante o século XIX, indica não apenas que a capital havia tornado-se o principal centro econômico da Província, mas dá a idéia de como os habitantes extravasaram-se para além do extinto recinto intramuros. De 16.900 habitantes em 1848, a capital passará a 18.465 em 1858, 43.998 em 1872 e 52.421 em 1890.

As preocupações em tornar a cidade moderna e burguesa, através da ordenação do espaço urbano, cresciam na mesma medida. Neste contexto, o cemitério da Santa Casa (público e católico) e o Luterano (privado e evangélico) continuaram a ser, até a última década do século XIX, os únicos terrenos sepulcrais, instalados nos Altos da Azenha, que serviam a esta crescente população. Acompanhar a evolução construtiva e arquitetônica do cemitério público permite observar uma série de semelhanças entre a cidade e a necrópole, e constatar como ambas buscavam, entre os anos 50 e 80 do século XIX, firmarem-se como expressões vivas dos desejos da emergente burguesia porto-alegrense.

Em 1851, a Assembléia Legislativa promulga a Lei n. 236 de 9 de dezembro, como aditivo à Lei n. 197, de 27 de novembro de 1850, que aprovou o Regulamento para o cemitério público da capital⁶⁶⁹. O artigo 2º da Lei 236 determinava que as pessoas que desejassem jazigos perpétuos para fundar a sua sepultura, e de sua família e seus sucessores, deveriam ser:

⁶⁶⁹ “Regulamento de 27 de novembro de 1850, para o Cemitério da Capital da Província, aprovado pela Lei n. 197 da referida data.” SFRS (BGOF).

“Além das mulheres ou maridos, os ascendentes e descendentes, tios, irmãos e cunhados que morem com os possuidores **na mesma casa** [...]”⁶⁷⁰. [grifos meus]

O cemitério adotava o mesmo critério de agregação doméstica, constituída por relação de sangue, para distribuir os seus jazigos perpétuos. Estabelecendo uma extensão da casa e da família, a sepultura figurava como uma crescente individualização da vivência social da morte, cada vez mais distante do coletivismo e do anonimato que caracterizavam o enterramento *ad sanctos*, a cargo das irmandades – e o viver urbano intramuros –, e mais próxima de uma sociabilidade polarizada, pela mediação do culto familiar. Igualmente em nível dos melhoramentos materiais que garantissem melhor aparência ao ambiente urbano, o cemitério e a urbe andavam lado a lado. Em 1857, as Posturas Municipais da Câmara de Porto Alegre traziam em seu artigo 13 a seguinte determinação:

“Os proprietários de casas e terrenos dentro dos limites da cidade serão obrigados a lajear o passeio da frente de suas casas e terrenos”.⁶⁷¹

Do cemitério, vinha o relato do mordomo também de 1857:

“Está pronto o calçamento interno ao redor do cemitério, porque sendo todo de barro o terreno do cemitério, com as chuvas não se podia andar junto às catacumbas. Foram colocados 8 bancos de pedra, sendo 2 do lado de fora do portão, 2 do lado de dentro, logo na entrada e 4 no centro do passeio, ou lajido (sic) que vai do portão à capela. O gradeamento ainda é de pau, mas deveria ser de gradil de ferro que é mais duradouro”.⁶⁷²

O mordomo de 1873 declarava em seu relatório que:

“No dia de Finados disseram-se na capela as missas do costume e para ver se podia evitar a reprodução dessas cenas impróprias de um povo cristão e civilizado, que ali se presencia todos os anos à porta do cemitério, requisitei com antecedência da autoridade competente uma guarda e a fiz colocar no ponto em que param os bondes, com ordem de não consentir que dali para cima passasse essa multidão de quitandeiras, e de botequineiros ambulantes e sempre consegui, por esse meio, atenuar o mal.”⁶⁷³

⁶⁷⁰ **Lei n. 236 de 9 de dezembro de 1851**, art. 2., In: **Leis Promulgadas pela Assembléia Legislativa da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. 1872**. p. 356. SFRS (BGOF).

⁶⁷¹ **Lei n. 405 de 18 de dezembro de 1857**, aprovando as Posturas da Câmara Municipal de Porto Alegre, datadas em 31 de agosto de 1853, com diversas alterações. In: **Leis Promulgadas pela Assembléia Legislativa da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. 1857**, p. 86. SFRS (BGOF).

⁶⁷² **Relatório do Mordomo do Cemitério**, Antônio Pereira Prestes, apresentado em 25/12/1857. AHSCM.

⁶⁷³ Relatório que à Presidência dirigiu o Provedor da Santa Casa de Misericórdia, José Antônio Coelho Júnior, em 7/02/1873. AHSCM.

Em 1876, um aditivo ao código de Posturas da Câmara determinava:

“Fica proibida na área da cidade, limitada pela rua Coronel Fernando Machado, ao sul, pela rua da Conceição, ao nascente, pela rua dos Voluntários da Pátria, Sete de Setembro até a de Vasco Alves, ao norte e por esta ao poente, a construção de casas denominadas cortiços”.⁶⁷⁴

No Relatório de 1882, o mordomo inclui, entre os melhoramentos que fez no cemitério, uma nova numeração das sepulturas marcadas por pequenas cruces no chão. Este espaço era denominado (como ainda hoje o é) de Campo Santo – lugar onde eram enterrados pobres e indigentes. Nas palavras dele:

“Importantes melhoramentos foram feitos no cemitério extramuros, tais como: grande parte do lajeamento, portão de ferro nos fundos, consertou-se a casa que serve de escritório, pintaram-se as janelas e portas dessa casa bem como a porta da capela, reformaram-se as cruzetas das sepulturas, pintando-se todas e colocando-se nova numeração [...]”.⁶⁷⁵

Alguns anos depois, em 1885, a Assembléia Legislativa aprovaria quatro artigos aditivos ao Código de Posturas da capital. Entre eles, o artigo 3º. ordenava:

“Todo o proprietário de casa que se edificar dentro da área urbana para o pagamento de décimas urbanas será obrigado a receber da Câmara, quando solicitar o alinhamento, o número da mesma casa e a mandar fazer a respectiva placa e colocá-la, sendo em tudo conforme as que existem como padrão no arquivo municipal [...]”.⁶⁷⁶

A casa, a família, o passeio, as calçadas lajeadas, a numeração ordenada, o fim das aglomerações humanas e dos cortiços, a livre circulação e a liberdade de movimentos – eis os elementos que deveriam compor a cidade ideal, imaginada pelos “produtores do espaço”⁶⁷⁷ do século XIX, ou seja, os profissionais responsáveis pelo planejamento urbano, tais como os engenheiros, arquitetos, administradores públicos, urbanistas e também,

⁶⁷⁴ “Artigo aditivo ao código de posturas da Câmara Municipal da cidade de Porto Alegre, por ela formulados e propostos em 24 de março deste ano.” **Leis Promulgadas pela Assembléia Legislativa da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul**. 1876. SFRS (BGOF).

⁶⁷⁵ Relatório de 1882 do Provedor José Ferreira dos Santos da Silva, à Mesa da Santa Casa. AHSCM.

⁶⁷⁶ **Lei n. 1476 de 7 de novembro de 1885**. In: **Leis Promulgadas pela Assembléia Legislativa da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul**. 1885, p. 209. SFRS (BGOF).

⁶⁷⁷ Conceito formulado por RONCAYOLO, Marcel. 1990. **La ville et ses territoires**. Paris, Gallimard.

conforme venho buscando comprovar nesta pesquisa, as irmandades religiosas, mais especificamente neste caso, a da Misericórdia.

5.2.3 A Santa Casa e a posse fundiária do espaço sepulcral

O fenômeno da transferência dos mortos em Porto Alegre serve como meio para observar de que maneira as corporações religiosas sobreviveram no novo modelo administrativo dos cemitérios, porque se viram obrigadas a adaptarem-se ao emergente padrão de gestão do solo urbano e à crescente introdução de imigrantes acatólicos na Província.

Forças auxiliares que asseguravam as funções públicas, as Santas Casas sempre estiveram de alguma forma sob a influência do Estado, como instrumentos das atividades assistenciais e caritativas, sobretudo porque assumiam o ônus da construção e manutenção de hospitais. Os enterramentos e outros gastos fúnebres eram, até o século XIX, encarados como acontecimentos de responsabilidade única das irmandades; e, em especial, das Santas Casas, que possuíam certos privilégios em relação a outras associações caritativas e religiosas, como o direito de receber pelo enterro de escravos e de poder cobrar pelo uso de esquife ou eça, durante os funerais.

Com uma estrutura social interna de íntima identificação com a política absolutista, as irmandades religiosas tiveram seu apogeu de influência em todas as instâncias da sociedade durante o período colonial. Entretanto, quando entra o século XIX e o Liberalismo se apresenta como a nova ordem econômica, social e política, estas associações vêm-se obrigadas a dividir seu espaço com outras espécies de corporações de ajuda mútua. No Rio Grande do Sul a presença de imigrantes, a partir dos meados do século XIX, é fato provocador do crescimento de associações acatólicas de socorro mútuo com caráter estrutural e funcional diferenciado das tradicionais irmandades religiosas, e que ofereciam igualmente benefícios funerários a seus associados.

A transferência cemiterial em Porto Alegre é contemporânea à formação dessas novas associações. Entre os anos de 1854 e 1889, o extremo sul do país já registrava mais de 86 dessas entidades de socorro mútuo, se constituindo na terceira província brasileira em número de associações, ficando atrás somente da Bahia e do Rio de Janeiro.⁶⁷⁸

⁶⁷⁸ SILVA Jr., Adhemar Lourenço da. 1999. "Etnia e classe no mutualismo do Rio Grande do Sul (1854-1889)". In: **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, Edipucrs, v. XXV, n. 2, dezembro, p. 147-174, p. 150.

Dentro deste quadro, observa-se que foi através da posse fundiária dos terrenos que serviriam ao cemitério extramuros que as irmandades religiosas – sobretudo a da Misericórdia – mantiveram-se influentes no cenário urbano. Se, por um lado, o Liberalismo instituiu novas formas de assistência social e o fim dos concorridos cortejos fúnebres, decretando a morte das principais funções daquelas corporações, por outro, a antiga prática de propriedade fundiária contribuiu para que estas ingressassem à nova ordem econômica, adaptando-se ao emergente modelo de uso do solo urbano.

Na mesma medida em que o Estado Liberal – como promotor do bem-estar do indivíduo – passa a interferir diretamente na implantação de estratégias de política urbana, como as iniciativas de demarcação, medição, regularização, desenho de plantas e alinhamentos dos terrenos urbanos, por seu turno, cabia à Santa Casa de Misericórdia a posse, a construção, a regularização, a administração e asseio do cemitério público. De 1850 a 1866, a Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre reinava absoluta na posse dos terrenos sepulcrais; somente em 1866 ela vende uma parte (16ª parte) de seu terreno para a irmandade de São Miguel e Almas (formada pela elite branca) e, em 1868, outra parcela de igual proporção para a irmandade de Santa Bárbara (constituída por ex-escravos e brancos da camada média da sociedade), para que ambas corporações possuíssem os rendimentos de catacumbas próprias. Esses novos Quadros foram, porém, edificados dentro dos terrenos do cemitério da Santa Casa, e aquelas irmandades continuaram sendo obrigadas a pagar uma taxa de utilização à Repartição do Cemitério da Santa Casa cada vez que realizassem um funeral.

Dentro do universo de atividades que envolviam os funerais intramuros a principal fonte de renda das irmandades religiosas era o aluguel do bangüê, eça ou esquife para a condução de cadáveres. A permissão dada à Santa Casa pelo Conselho Geral da Província, em 1832, para que pudesse receber emolumentos pelo bangüê para escravos representou para esta, a possibilidade de tirar seus cofres do prejuízo⁶⁷⁹. O bangüê era uma liteira exclusiva aos funerais de escravos, pelo qual os senhores deveriam pagar uma taxa de utilização; as eças cobertas (em geral em forma de arco) afirmavam o prestígio de quem as utilizava, enquanto as liteiras ou esquifes, extremamente populares, eram pouco mais que tábuas.⁶⁸⁰

Irmandades mais ricas, como a de São Miguel e Almas e a da Misericórdia, possuíam eças tão finamente decoradas que apenas pessoas de posses poderiam deixar

⁶⁷⁹ **11/12/1831.** Resoluções e Representações aprovadas pelo Conselho Geral da Província de São Pedro do Sul, Correspondência entre o Provedor da Santa Casa e o Presidente da Província. AHRS.

⁶⁸⁰ RUSSEL-WOOD. **Fidalgos e Filantropos.** Op. Cit., p. 175.

registrado em testamento o desejo de que seu corpo fosse nelas conduzido até a sepultura. Havia, pois, uma relação direta entre a posição social do indivíduo e a maneira pela qual ele seria apresentado à comunidade durante o percurso do féretro. Quando o novo cemitério é inaugurado, esta relação é mantida através da discriminação dos carros por “classes”, porém com uma modificação significativa: seriam necessárias carroças ou seges, conduzidas por parselhas de animais, devido à distância entre a cidade e a necrópole.

No esboço do primeiro Regimento para o novo cemitério, ainda em 1848, a Santa Casa tenta instituir como seu o monopólio no serviço de carros fúnebres, o que foi anulado pelo governo da Província em ofício de 1850⁶⁸¹. No entanto, o mesmo ofício permitia que inclusive os veículos particulares e os cortejos a pé deveriam pagar um tributo à secretaria do cemitério, mantendo-se, desta maneira, uma antiga tradição portuguesa do monopólio das santas casas sobre a condução e acompanhamento dos cortejos. Até mesmo em 1889, o terceiro Regulamento do cemitério, aprovado pela lei de 18 de junho, ainda mantinha no artigo 53 do capítulo sobre a condução de cadáveres, a determinação de que:

“O serviço de condução de cadáveres para o cemitério é da exclusiva competência da Santa Casa, que poderá fazê-lo por administração ou por contrato”.

Dois artigos subsequentes fixavam:

“Os carros das corporações religiosas e sociedades de beneficência, que obtiverem permissão do poder competente para a condução dos cadáveres de seus irmãos ou associados, ficam sujeitos a taxa de 10\$000 cada vez que forem utilizados;
Cobrar-se-á a taxa de 50\$000 por carro fúnebre de propriedade particular todas as vezes que for empregado”.⁶⁸²

A partir desses dados, é possível constatar-se que enquanto as catacumbas das irmandades (antes localizadas no adro da Matriz) mantiveram-se vivas na forma de cemitérios particulares nos altos da Azenha, também os rendimentos com os esquifes, eças ou bangüês permaneceram como lucrativos serviços de carros fúnebres, oferecido pela Santa Casa como instituição proprietária de cemitério. A combinação entre a construção de capelas, o assistencialismo, a dinâmica de acumulação dos patrimônios territoriais urbanos

⁶⁸¹ O ofício provincial n. 18 declarava que o Regulamento de 3 de novembro de 1848, feito para o serviço do cemitério do Alto da Azenha, deveria ser observado com a seguinte modificação: “A do artigo 6^o: Fica suprimida a palavra somente, de sorte que serão lícitos os enterros em qualquer seges ou carros quando não se preferirem os da Santa Casa.” **Atas da Câmara Municipal de 12/04/1850**, AHPAMV.

⁶⁸² **Regulamento do Cemitério da Cidade de Porto Alegre**, aprovado pela Lei Provincial n. 1873 de 18 de junho de 1889, artigos 53, 54 e 56, pp. 14-15. AHSCM.

e o monopólio sobre os enterramentos fez das irmandades, e também as ordens terceiras, instituições que cumpriam um importante papel na produção da cidade, tanto em seus marcos edificados, como na experiência vivida pelos habitantes. Observar a natureza da mudança na direção dos serviços funerários permite visualizar qual a relação destas com a administração do espaço urbano.

Muitos dos preceitos liberais do viver urbano, que imperaram nas décadas subseqüentes a 1850, contribuíram para dar início à lenta agonia das irmandades religiosas⁶⁸³, entretanto, o enredo que marcou o processo da mudança do lugar dos mortos na capital gaúcha, revela que o cemitério foi utilizado pelas irmandades – sobretudo a da Misericórdia – como um instrumento de sobrevivência aos novos tempos, a fim de continuarem sendo, de alguma forma, comunidades importantes para o cotidiano urbano. Houve, por intermédio do trato com os mortos, a repetição de algumas das antigas estratégias de influência na cidade, como, por exemplo, a posse de terrenos e o investimento para a manutenção dos lucros advindos com a condução dos corpos.

De um modo ou de outro, aquelas antigas corporações – cuja origem, função e estrutura estavam associadas ao mundo colonial – souberam manter-se atualizadas e imprescindíveis para o cotidiano da cidade, especializando-se e sofisticando-se naquilo que já há muito praticavam. Foi em razão de seus cemitérios e de seus serviços funerários que as irmandades não sucumbiram de imediato ao aparecimento das novas associações de ajuda mútua, surgidas após 1850, mostrando-se extremamente eficazes e com expressiva continuidade no tempo.

5.2.4 Os vínculos espaciais entre o cemitério e a cidade: o Caminho da Azenha

O Caminho da Azenha servia, desde o século XVIII, de ligação entre o portão da cidade e as Estradas do Mato Grosso e de Belém, por onde transitavam as carroças vindas das regiões das chácaras que abasteciam a vila. Através deste caminho chegava-se também ao importante moinho d'água de Francisco Antônio da Silveira, o Chico da Azenha, assim apelidado por dedicar-se à moagem de trigo numa azenha de sua propriedade, instalada próximo ao arroio Dilúvio. No século XIX, o Caminho da Azenha tornou-se a mais importante via de acesso ao novo cemitério da capital, além de ser,

⁶⁸³ BOSCHI. **Os leigos e o poder**. Op. Cit, p. 58.

sobretudo por ocasião do Dia dos Finados, de intenso movimento de pedestres, do bonde e de carroças.

A Azenha era, de certa forma, uma extensão dos Campos do Bom Fim, ou da Várzea, que, conforme afirma Paulo Roberto Moreira, “*tornou-se a região por excelência dos cultos africanos*”, além de esconderijo de escravos em fuga e palco da sociabilidade entre os populares. Estes territórios aparecem, na época enfocada, “*como zonas mediadoras entre a cidade propriamente dita e os arrabaldes ou zona rural*”.⁶⁸⁴

O arroio e a ponte da Azenha, que sobre este foi construída, foram, em muitas ocasiões, um sério problema de urbanização para a Câmara Municipal. Torrenciais enchentes não raro danificavam as inúmeras obras de reparo da ponte, que era importante via de trânsito público. No entanto, o problema maior enfrentado pelos vereadores na citada estrada era o de fazer cumprir o alinhamento definido em 100 palmos; muitos moradores precisaram ser intimados inúmeras vezes até construírem a cerca de seus terrenos conforme a determinação. Foi, então, a implantação do cemitério da Santa Casa, em 1850, que gerou os primeiros planos de melhoramento na Azenha.

Para tornar mais eficazes os projetos modernos de circulação urbana, ou melhor dizendo, de tornar possível à cidade ser o centro articulador das vias de acesso que possibilitam efetivamente operacionalizar a circulação, era necessário que estradas antes consideradas secundárias (ou extramuros) se convertessem em importantes ligações entre o centro e as regiões de chácaras, que, com o passar do tempo, terminaram por se configurar nos bairros. Neste contexto, o Caminho da Azenha tornou-se o centro de discussão em inúmeras reuniões de vereadores, consolidando-se muitas vezes como um típico problema urbano. A homogeneização e padronização da largura dos caminhos, por meio dos alinhamentos, são as primeiras ações sinalizadoras da preocupação da Câmara no sentido de preparar a cidade para a circulação.

O passo seguinte era a modernização dos caminhos por meio da macadamização. O macadame (pavimento em camadas de pedra britada) representava a modernização em sua essência⁶⁸⁵, sendo utilizado neste período somente na Corte e em Paris para substituir o calçamento de pedregulhos ou o chão batido, estes últimos típicos de uma vila centrada em si mesma, que ainda não priorizava o livre acesso de carros e de gentes. Orquestrando estas ações estavam dois novos tipos de percepção urbana: a noção

⁶⁸⁴ MOREIRA. 2003. **Os cativos e os homens de bem**. Op. Cit., p. 157.

⁶⁸⁵ ALCIDES, Sérgio. 2004. “Uma capital ultra-romântica”. In: **Revista Nossa História**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, ano 1, n. 3, p. 46-49, janeiro, p.47. Segundo o autor, em 1848 São Paulo era cidade em que o calçamento ainda não era macadamizado, mas coberto apenas por precárias lajotas.

de comodidade pública e o conceito de problema urbano. Duas recentes concepções que surgem a partir da ampliação e fragmentação da cidade e da sua conseqüente perda da unidade de referência central. Como pano de fundo estava a idéia de progresso, uma novidade símbolo da cidade Oitocentista.

A Estrada da Azenha é um exemplo ilustrativo das mudanças de uso e de percepção do espaço urbano, na época aqui enfocada. O cemitério que lá se instala, a partir de 1850, é um fator constitutivo desta nova forma de compreensão da cidade: até a referida data os enterramentos eram circunscritos à vila, em sua mais nobre área, junto à Matriz, ao Palácio do Governo e Câmara de Vereadores; com a reforma cemiterial, o que passou a receber maior importância da parte daqueles que administravam a mudança dos mortos foram os caminhos que levavam à extensão da cidade e entres estes estava a Azenha. Dentro de um plano mais geral de reformas urbanas que buscavam moralizar, higienizar e civilizar a cidade, a instalação do cemitério extramuros parece relacionar-se diretamente com a sensível redução das chamadas “festas de negros”, a partir da década de 1857⁶⁸⁶. É possível que o afastamento dos mortos do centro da vila tenha contribuído para que cessassem as autênticas manifestações religiosas negras porto-alegrenses e, não somente os negros, mas a população de fiéis em geral, passou a dedicar-se mais a outras festas e procissões ligadas ao calendário da liturgia católica.

Quando, em 1848, a Mesa Administrativa da Santa Casa escolhe os ‘Altos da Azenha’ como o local ideal para a instalação do novo cemitério provavelmente não imaginou que se passariam 25 anos até que a estrada de acesso ao morro ficasse em condições ideais de tráfego dos carros fúnebres. O alinhamento, o esgotamento das águas e a disciplina dos moradores para que retirassem as cercas da via são fatores que contribuíram para que o Caminho da Azenha não saísse da pauta de discussão da vereança, entre os anos de 1844 e 1868⁶⁸⁷. Desde a primeira data, as vistorias feitas por fiscais e arruadores tinham por objetivo padronizar a estrada com um único alinhamento, que foi executado por meio de resoluções de pôr abaixo as cercas que, na visão dos vereadores, atritavam o caminho⁶⁸⁸.

⁶⁸⁶ MOREIRA. 2003. **Os cativos e os homens de bem**. Op. Cit., p. 161. Para o autor, a diminuição das manifestações culturais autenticamente negras em Porto Alegre neste período pode estar relacionada ao fim do conflito farroupilha e ao término dos problemas com o Comandante argentino Rosas – o fim dos dois embates teria permitido às autoridades provinciais e municipais concentrarem-se com mais atenção na vigilância interna para a repressão das sociabilidades coletivas afro-brasileiras. Nas palavras do autor, os negros representavam os “*inimigos domésticos*”. (p. 160).

⁶⁸⁷ Do material colhido (entre correspondências, atas e ofícios da Câmara) sobre as reformas que recebeu a Azenha, desde o ano de 1844 até 1868, o referido caminho foi mencionado dezoito vezes.

⁶⁸⁸ Em **5/8/1844** sobre as cercas da propriedade do morador Laurentino, a Câmara delibera: “Pôr abaixo a tal cerca que atritava a estrada, ficando como tapume somente a segunda mencionada, em alinhamento,

Se, por um lado, nos cemitérios intramuros a cargo das irmandades religiosas não havia sinais de controle algum sobre a divisão e distribuição do espaço mortuário além da autoridade eclesiástica, no extramuros, ao contrário, já havia desde a sua origem uma forte vigilância do poder civil, sendo compreendido como um elemento a mais no conjunto coordenado e homogêneo da cidade. Quando passa para o controle das Câmaras sob a égide de questão higiênica o cemitério é encarado como um problema urbano. Exemplo ilustrativo é a edição de Lei Imperial de 1/10/1828, que apesar de não ter sido cumprida a contento na data em que foi publicada (uma vez que os enterramentos continuaram a realizar-se nos recintos dos templos, ou em torno destes, até a década de 1850 em todo o Brasil), permite antever como os cemitérios passariam a ser encarados desde então. Conforme a lei as Câmaras Municipais deveriam ter responsabilidade:

“Art. 66 – § 2º Sobre o estabelecimento de cemitérios fora do recinto dos Templos, conferindo a esse fim com a principal autoridade eclesiástica do lugar; sobre o esgotamento dos pântanos e qualquer estagnação de águas infectas; sobre a economia e asseio dos currais e matadouros públicos, sobre a colocação de curtumes, sobre os depósitos de imundícies, e quanto possa alterar e corromper a salubridade da atmosfera”⁶⁸⁹.

Sem perda de tempo, o presidente da Província, Francisco Soares de Andrea, mandava que se desse preferência à obra da estrada que seguia pela ponte da Azenha até o cemitério, que, no seu entender deveria ser macadamizada.⁶⁹⁰ Para efeitos, encarregava o major do Imperial Corpo de Engenheiros, José da Victória Soares da Andrea, para dirigir o trabalho de macadamização da dita estrada.⁶⁹¹ Entretanto, prestes a inaugurar o cemitério, em 1849, a Câmara, vendo-se sem condições materiais para dar continuidade às obras, propõe uma espécie de parceria com a Santa Casa:

“A despesa com a estrada que segue do Portão desta cidade para a Várzea deveria ser feita somente por conta da Santa Casa, ao que correspondesse a 20 palmos de largura, pouco ou mais ou menos (que é o que se avalia ter a atual estrada e bem assim o paredão interno para sustentar o aterro); e que por conta da Câmara Municipal se realizem todas as demais despesas que se fizerem com o excesso da largura que for dada à mesma estrada, em aterro e calçada e bem assim com o paredão externo para sustentar”.⁶⁹²

visto que o mesmo Laurentino, tendo sido inteirado por várias vezes para cortar ou arredar a dita cerca, tinha sempre hesitado em fazê-lo”. **Atas da Câmara Municipal**. AHPAMV.

⁶⁸⁹ **Collecção das Leis do Império do Brasil**. SFRS (BGOF).

⁶⁹⁰ **24/5/1848. Correspondência da Câmara**. AHPAMV.

⁶⁹¹ **31/5/1848**. Idem. AHPAMV.

⁶⁹² **12/8/1849. Atas da Mesa Administrativa da Irmandade da Santa Casa**. AHSCM.

Em 6 de abril de 1850 ocorre o primeiro enterro do novo cemitério, mas em junho a Santa Casa ainda reclamava o péssimo estado em que se achava todo caminho e, especialmente, a ponte da Azenha, que não permitia que os dois coches da Casa continuassem a transitar por ele, com o risco de perdê-los completamente. Como solução provisória, o provedor indica a estratégia de

“passar do lado de cá da ponte os corpos para a carretilha, seguindo esta com eles para o seu destino e voltando os coches para a cocheira”.⁶⁹³

Paralelamente a essa medida, o presidente de Província intervém e reafirma a iniciativa da Câmara de propor a participação da Santa Casa nos consertos necessários da Estrada da Azenha.⁶⁹⁴ Impaciente com a demora e com o problema que se arrastava por mais de dois anos, resolvia a Santa Casa oficial à Câmara que já se achavam prontos os consertos do caminho naqueles trechos que eram de sua responsabilidade – e a estes dá o nome de *‘estrada particular que segue para o portão do cemitério’* – e que era de absoluta necessidade a Câmara mandar compor o restante, ou *‘a estrada pública na subida do morro’*, a partir da casa de João José Machado Rolim⁶⁹⁵.

É importante observar que a construção de um cemitério público, a cargo de uma instituição privada, como ocorreu na cidade de Porto Alegre, provocou um fenômeno urbano peculiar de transformar parte de uma via pública em estrada particular e, devido a isso, gerar privilégios a uma irmandade religiosa em detrimento de outras. Confundem-se aqui os domínios público e privado, numa cidade que começava a experimentar pela primeira vez a privatização dos enterramentos. Devido a essa confusa relação era comum a prática dos provedores da Santa Casa de escreverem em seus relatórios anuais, além do relato das resoluções e medidas tomadas durante o ano em prol da instituição, também aquelas relacionadas à esfera pública, como no caso do relatório de 1855, em que o provedor João Rodrigues Fagundes indicava que haviam sido

“feitos aterros e desaterros na estrada do cemitério, dando-lhe direção conveniente, para evitar a subida e para aplainá-la, de modo que não continuassem a quebrar os carros”

⁶⁹³ 7/7/1850. Idem. AHSCM.

⁶⁹⁴ 14/7/1850. Idem. AHSCM.

⁶⁹⁵ 5/5/1854. Correspondência da Câmara Municipal. AHPAMV.

E frisava que o problema difícil de solucionar eram as águas da chuva que desciam da estrada de Belém⁶⁹⁶. Uma década depois de inaugurado o cemitério extramuros continuava muito presente essa tênue fronteira entre o público e o privado na questão da administração do estabelecimento. É ilustrativo um caso ocorrido em novembro de 1860, envolvendo a Câmara e um proprietário de terreno na Estrada da Azenha, bem próximo à entrada do cemitério. O ainda Provedor da Santa Casa, João Rodrigues Fagundes, envia, indignado, uma correspondência ao Presidente da Câmara e demais vereadores pedindo que tomassem providências sobre o fato de João José Machado Rolim ter plantado espinhos num terreno encostado à cerca de sua chácara, diminuindo com isso a largura da estrada e dificultando a subida. Nas palavras do Provedor:

“Quando, em 1845, a Santa Casa desta cidade encarregada pelo governo provincial tratou de adquirir o terreno necessário no Alto da Azenha e dar princípio à construção do cemitério extramuros, já existia na subida daquele morro uma larga estrada dividida pelas cercas de espinhos das chácaras de Antônio Guedes de Sá e João José Machado Rolim, e a Câmara Municipal de então conseguiu que aquele Sá recuasse os seus tapumes para melhorar o alinhamento da estrada [...] visto que, existindo o cemitério no alto daquele morro, com uma subida bastante íngreme, era indispensável que esta fosse suavizada pela largura da estrada. Decorreram quinze anos em que o público se conservou constantemente no uso daquela estrada, mas sucede agora que Machado Rolim, dizendo-se autorizado por esta Câmara, fez plantar espinhos e embaraçar o trânsito público [...] deixando a estrada somente com a largura de 100 palmos [...]. A Câmara determinou o alinhamento [...] e assentiu que todo o terreno ficasse determinado à servidão pública, por isso a Santa Casa considera-se hoje esbulhada de seu direito já sancionado pelo tempo de servidão [...]. A Santa Casa não conserva o cemitério de baixo de sua administração como propriedade sua, mas como um estabelecimento público, cuja direção lhe foi confiada pelo governo provincial [...]”⁶⁹⁷.

O que se pode depreender de toda situação relatada é que a Santa Casa considerava o cemitério como propriedade sua e não somente ele, mas igualmente a região do entorno, devido ao tempo de uso que por ali fizeram os seus carros fúnebres e pelos concertos que realizou ao longo dos anos na estrada em questão. Depois deste, vários outros relatórios anuais dos Provedores e correspondências da Santa Casa com a Câmara Municipal ainda apontavam os problemas com péssimo estado do caminho da Azenha⁶⁹⁸. Somente em 1868 é que aparece pela primeira vez um relato positivo sobre o problema, em que o mordomo do Cemitério afirma que:

⁶⁹⁶ 31/12/1855. Relatório do Provedor da Santa Casa, João Rodrigues Fagundes. AHSCM.

⁶⁹⁷ 3/11/1860. Correspondência do Provedor da Santa Casa, João Rodrigues Fagundes, à Câmara Municipal. AHPAMV.

⁶⁹⁸ 04/8/1866, 13/8/1867 e 19/8/1867. Correspondências da Câmara Municipal. AHPAMV

“A subida do cemitério que se achava em péssimo estado, está totalmente composta, sendo este conserto feito de aterro e cascalho dando a direção às águas por meio de calhas parciais e que convergem a uma calha geral que recebe toda a água do interior do cemitério; tendo-se feito também uma calçada em frente à entrada para que os carros possam chegar a ela com facilidade e sem incômodo para as pessoas que acompanham, podendo assim estas conduzirem os corpos até seu último jazigo”.⁶⁹⁹

Chegava ao fim um capítulo que havia durado 25 anos – desde a escolha do terreno para o cemitério, em 1843, até este último relatório citado de 1868. Neste pequeno fragmento da história de Porto Alegre está o registro de um modelo peculiar de solução urbanística marcada pela ausência de limites rígidos entre os deveres do poder público e as obrigações de uma instituição criada para a caridade, que gerou uma relação pouco clara entre o laico e o religioso, entre os destinos da cidade e o progresso de um estabelecimento que funcionava como empresa privada. O cemitério extramuros reforçou o poder da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre que, desde a sua origem, já era uma congregação composta por indivíduos acostumados a tomar decisões sobre o desenvolvimento material da cidade, por força dos cargos que ocupavam na vida pública.

Não era apenas uma elite de homens brancos com prestígio social e econômico, mas, sobretudo, com poderes políticos e estratégicos sobre os destinos urbanísticos da comunidade, como era o caso, por exemplo, do vereador Luiz da Silva Flores que, em 1845, como membro da Mesa Administrativa da irmandade, ajudou a escolher e decidir o local do novo cemitério extramuros e, em 1848, ocupava o cargo de presidente da Câmara Municipal; ou de João Rodrigues Fagundes, presidente da Câmara em 1848 e 1860, e Provedor da Santa Casa em 1854; de Francisco Pereira Caldas que ocupava a dúbia, para não dizer suspeita, posição de ser ao mesmo tempo procurador da Câmara e procurador da Misericórdia entre os anos de 1845 e 1850; de Luis Pereira Dias, um importante engenheiro encarregado da Câmara em 1850 e irmão de Mesa que decidia sobre as reformas construtivas do hospital, capela, alinhamento de ruas e cemitério; de Manoel de Lima e Silva (o Barão de Caxias), que foi presidente da Província entre os anos de 1843 e 1851 e provedor da Santa Casa por oito vezes; ou ainda o caso de João Capistrano de Miranda e Castro, vereador e irmão de Mesa em 1844, vice-presidente da Província em 1847 e presidente em 1848.

⁶⁹⁹ 31/12/1868. Relatório do Mordomo do Cemitério, José Ricardo Coelho de Abreu, à Mesa Administrativa da irmandade. AHSCM.

Homens que tomavam a Mesa da irmandade como extensão de seus cargos políticos e que promoviam um vínculo indissociável entre a Santa Casa e os inúmeros programas de reforma da cidade, voltados para a idéia de melhoramento. A desapropriação de chácaras com o objetivo de torná-las caminhos ao novo cemitério, o alinhamento de vias públicas, o monopólio para a condução de cadáveres no trajeto que seguia até o cemitério extramuros e a instituição de uma nova rede de profissionais, foram intervenções concretas, que exemplificam esta recíproca associação entre os interesses da irmandade e os projetos de urbanização do oitocentos em Porto Alegre.

Os laços (amigáveis ou não) entre a esfera do poder municipal, na figura da Câmara, do poder estadual, representado pelos presidentes da Província, e da classe de homens brancos privilegiados socialmente – reunidos na irmandade da Misericórdia – fizeram do cemitério extramuros um elemento sinalizador de um período de transição, em que havia, ao mesmo tempo, um rompimento com os antigos modos de enterramentos sob o comando das demais irmandades, ambientados no seu adro da Matriz, e uma continuidade aos preceitos da legislação portuguesa de considerar o terreno pertencente às santas casas um substituto à altura da igreja-sede.

A partir desta linha de raciocínio, e através da interpretação que fiz de um corpus documental específico, observei que em Porto Alegre, durante o percurso temporal de 1850-1880, muitas das reformas urbanas realizadas ainda mantinham como referência as antigas e tradicionais práticas, vinculadas que eram a uma concepção religiosa do espaço. O primeiro cemitério da Azenha, sob a perspectiva de pensamento aqui adotada, é um exemplo bem acabado de uma interessante sincronia: ao mesmo tempo em que se propõe a ser uma obra de rompimento radical com as antigas práticas de enterramento intramuros, conserva com estas uma relação muito íntima de vínculo espacial. Para melhor compreensão destas idéias segue abaixo a reprodução de duas tabelas de preços divulgadas à época da reforma cemiterial, acerca das taxas a serem pagas para os serviços funerários a cargo da Santa Casa da Misericórdia. Estas grades, se examinadas e interpretadas com atenção, fornecem uma curiosa concepção para o espaço existente entre a urbe e o novo cemitério:

Quadro IV - Tabela de veículos de condução:

	Tomando o corpo da igreja	Indo à casa
1 ^o carro	50\$000	60\$000
2 ^o carro	32\$000	40\$000
3 ^o carro	20\$000	25\$000

4 ^o carro	15\$000	20\$000
5 ^o carro	10\$000	15\$000
6 ^o carro	6\$000	8\$000
Dito para escravos	4\$000	6\$000
As pessoas livres que forem conduzidas ao cemitério por veículos particulares ou à mão pagarão a taxa de: 2\$000		
Por direito de fábrica e sendo escravo: 1\$000		

Quadro V - Taxa das catacumbas e sepulturas:

Catacumba, sendo a Santa Casa obrigada a prestar todos os misteres necessários para ser fechada, menos cal para lançar sobre os corpos, para pessoas adultas e sendo conduzidas:	
No 1 ^o carro	30\$000
Menor de sete anos no mesmo carro	10\$000
Se conduzido em qualquer dos outros veículos:	
Pessoa adulta	20\$000
Menor de sete anos	10\$000
Se não houver catacumbas pequenas vazias e a família do morto o exigir, se dará das grandes, pagando a taxa delas como se fosse adulto.	
Sepultura rasa por 3 anos de pessoa adulta, se o corpo tiver sido conduzido no 1 ^o carro	8\$000
Menor de sete anos	6\$000
Sendo conduzido no 2 ^o carro:	
Adulta	6\$000
Menor de sete anos	4\$000
Em qualquer dos outros veículos:	
Adulta	6\$000
Menor de sete anos	2\$000
As sepulturas para escravos	1\$000
Uma vez que sejam conduzidos no respectivo carro, e se forem em qualquer outro pela estimação em que seus senhores os tenham, pagarão o preço triplicado, correspondente ao carro que for escolhido. Os escravos serão sepultados no campo santo com separação das pessoas livres que ali se enterrarem. Os pobres, praças de pret. e marinheiros serão sepultados no mesmo campo santo, mas em lugar separado.	

(conforme a Lei Provincial n. 236 de 9 de dezembro de 1851)

Como se pode observar, as duas tabelas (uma para carros, outra para sepulturas) estão de tal maneira vinculadas, que não funcionam isoladas. As taxas para sepultura dependem das tarifas de condução, da mesma maneira que o preço da condução do corpo está relacionado à operacionalização do sepultamento. Dito de outro modo, a condução (que diz respeito ao trajeto, ao percurso, ao caminho a ser percorrido) é concebida como um contínuo da realização prática do enterramento (que se refere à catacumba, ao espaço de inumação, ao cemitério propriamente dito). Dependentes uma da outra, as duas grades de preço dão a entender que, talvez, nesta cidade que recém começara a experimentar a prática sepulcral fora dos limites urbanos, o importante seria manter certos vínculos com a tradição. Uma tradição que rezava pela responsabilidade das irmandades religiosas tanto no trajeto do préstito fúnebre, como pelo uso das catacumbas, que até 1850 localizavam-se atrás da igreja-sede. A análise das tabelas permite visualizar

com clareza este contínuo de subordinação estipulado entre o espaço da via pública e a atividade de uma instituição religiosa e caritativa.

Os habitantes desta urbe demorariam a curvarem-se às novidades urbanísticas dos espaços fragmentados, especializados e independentes entre si, onde as companhias de agentes funerários, surgidas no início do Novecentos, mantêm distância das formas de enterramento e só respondem pelo percurso até o cemitério. Ao perseguir e ao pensar os vínculos espaciais entre o cemitério e a cidade, durante as primeiras décadas da reforma com informações na forma do não-dito, deparei-me com uma comunidade experienciando, ao mesmo tempo, emergentes padrões de urbanidade e antigas práticas sepulcrais, aquelas que se realizavam na vila cercada fisicamente pelas trincheiras. De alguma forma, mesmo que em menor intensidade, continuariam ainda a serem definidoras dos usos e dos caminhos da extensão urbana as necessidades, as atividades e as finalidades das irmandades religiosas.

A transferência cemiterial em Porto Alegre representou, por certo, na perspectiva aqui desenvolvida, uma profunda transformação, mas foi, ao mesmo tempo, uma continuidade. Por um lado, as taxas cobradas aos familiares do falecido, assim como a utilização de carros funerários eram novidades para os porto-alegrenses, que ora em diante assistiriam as cerimônias de enterramento desenrolarem-se em percurso geograficamente distante do centro nervoso da cidade. Mas, por outro, o novo cemitério a cargo de uma irmandade religiosa, a da Misericórdia, mantinha o espaço sepulcral de alguma forma próximo à urbe, em termos de valores religiosos e culturais. Conservando-se, deste modo, uma antiga e significativa tradição do império luso-brasileiro. Caso estejam corretamente interpretados, esses traços sugerem que o primeiro cemitério da Azenha – invariavelmente apontado na historiografia regional tão-somente como mais uma obra de *‘melhoramento urbano’*, semelhante a tantas outras do mesmo período – é também objeto de estudo facilitador para compreender-se melhor a importância que critérios ligados à religiosidade continuaram a exercer sobre as ações e os pensamentos de certas comunidades, em épocas bem mais próximas à nossa atualidade.

Assim, se compararmos a vila de Nossa Senhora Madre de Deus, nascida no século XVIII, com a cidade de Porto Alegre, que se desenhou a partir de 1850, veremos que, de fato, houve um rompimento com aquilo que João J. Reis denominou *“visão mais orgânica do espaço sagrado”*, onde vivos, santos e mortos conviviam juntos nas horas de orações no interior dos templos, ao modo de uma família ritual que deveria permanecer

unida⁷⁰⁰. No entanto, a atomização do espaço que ocorreu sem paralelo nas cidades oitocentistas brasileiras não colocou um fim radical e definitivo à ação das irmandades no controle que possuíam da prática de enterramento no meio urbano. A secularização dos cemitérios (terrenos que não recebiam mais a benção eclesiástica para funcionarem) e a estatização destes só se iniciaram com a Proclamação da República e se concretizaram, com efeito, no século XX. O século XIX ainda foi todo ele de transição e de incertezas, tanto no processo de transformação no uso e compreensão dos espaços urbanos, como nas sensibilidades e atitudes religiosas⁷⁰¹.

⁷⁰⁰ REIS. **A morte é uma festa**. Op. Cit., p. 317.

⁷⁰¹ Atualmente Porto Alegre possui 12 cemitérios. Destes, 10 localizam-se no “morro” da Azenha e são ainda administrados por instituições religiosas (católicas, israelita, luteranas ou evangélicas). O único municipal e, portanto, secularizado é o Cemitério São João, inaugurado em 1936, sob a administração do intendente José Montauray e está localizado em região distante do Bairro da Azenha.

Anexo 4

Regulamento de 27 de Novembro de 1850, para Cemitério da Capital da Província, aprovado pela lei nº 197 da referida data.

CAPITULO I Do Cemitério.

Artigo 1. - O Cemitério no Alto da Azenha da Cidade de Porto Alegre é destinado para nele se sepultarem não só os Irmãos da Santa Casa da Misericórdia, e mais Corporações Religiosas, e Irmandades, como todas as pessoas, que tenham de ser enterradas na mesma Cidade, e seus subúrbios, visto ser proibida a inumação em outro qualquer lugar depois de construído este Cemitério.

Artigo 2. - No Cemitério haverá jazigos gerais e reservados. Os gerais dividem-se em três classes, a saber: 1.^a jazigos em catacumbas e sepultura para os contribuintes: 2.^a para as praças de pret. Enquanto uma Irmandade Militar não tomar a si algumas catacumbas e campo correspondentes: 3.^a sepulturas para os marinheiros e pobres: estes últimos não poderão ser considerados tais, sem que se apresente atestado do respectivo vigário, ou de qualquer autoridade policial, que assim os declare. Os reservados serão: 1.^o. uma parte do muro com catacumbas, exclusivamente destinadas aos irmãos da Santa Casa da Misericórdia: 2.^o. jazigos por catacumbas para cada uma das Corporações Religiosas, e Irmandades, que as quiserem ter suas separadamente. A estes jazidos corresponderá uma porção de terrenos para sepulturas abertas ao ar livre: 3.^o. jazigos particulares, e perpétuos para familiares, que os queiram possuir. Estes jazigos serão compostos de uma linha vertical de catacumbas com um subterrâneo correspondente à frente das catacumbas, segundo o plano geral da obra; para se guardarem neste subterrâneo os ossos das várias pessoas de famílias, segundo o capricho de seus parentes.

Art.3. - Não se poderá alienar temporariamente terreno para sepulturas particulares no chão.

Art.4. - Nas imediações do Cemitério se destinara um lugar próprio, cercado de muros altos e seguros, em que se admitam, em dadas condições, os túmulos reservados para aqueles que professem diversas religiões.

Art.5 - Haverá igualmente próximo ao Cemitério um lugar destinado para sepultura dos escravos.

Art.6. - Haverá no Cemitério uma capela, um capelão, um encarregado, e os coveiros, que forem precisos, carros de aluguel a preços fixos, cobertos e decentemente preparados, e somente neles se conduzirão os corpos para o mesmo Cemitério: sendo todavia permitida a condução em quaisquer outros, contanto que não sejam de aluguel, preenchendo-se em tudo o que dispõem os artigos 41 e 42. Os que contra a disposição deste artigo apresentarem carros de aluguel pagaram a multa do dobrado maior preço marcado para carros da Santa Casa de Misericórdia.

Art.7. - As corporações Religiosas e Irmandades separarão as catacumbas, e porção de território, de que se necessitarem para jazigos de seus Irmãos, mediante uma indenização para Santa Casa, que será convencionada, mas nunca excedera ao custo do terreno, e bem feitorias; E poderão recorrer para o

Presidente da Província sempre que houver dúvida quanto ao valor da mesma indenização.

CAPITULO II. Da Administração do Cemitério.

Seção I.
Deveres comuns.

Art.8. - A administração do Estabelecimento do Cemitério é confiada a quatro Irmãos da Santa Casa da Misericórdia, servindo um de Mordomo, outro de Escrivão, outro de Tesoureiro, e outro de promotor.

Art.9. - Estes administradores serão nomeados anualmente pela Mesa da Santa Casa, no período de domingo depois da sua posse, em escrutínio secreto, por maioria absoluta de votos dos membros presentes, sob proposta do Provedor, são subordinados a mesma Mesa em todos os aspectos de sua administração, e sujeitos à superintendência do Irmão Provedor da Santa Casa.

Art.10. A eles compete o governo administrativo, e econômico dos negócios internos do Cemitério, obrando cada um de per si nos casos de sua privativa competência ao diante declarados, e propondo de comum acordo ao Provedor, para este levar ao conhecimento da Mesa, quando não lhe compita decidir definitivamente, tudo o que julgarem conveniente sobre o melhor modo de dirigir os negócios internos e externos.

Art.11. - Terão conferências, pelo menos uma, no período de cada mês, na Santa Casa, com o Irmão Provedor, o qual inspecionará o Estabelecimento do Cemitério, e informar-se-á do estado do mesmo, da conduta dos seus empregados e de outros quaisquer objetos em que queira intervir pelo direito de superintendência, que lhe confere o Compromisso da Santa Casa da Misericórdia sobre todos os Irmãos, que com ele servirem. Nas mesmas conferências apresentarão ao Provedor as contas das despesas do mês findo, e orçamento das do corrente, cuja importância o Tesoureiro do Cemitério deve receber do Tesoureiro da Santa Casa.

Art.12. - Nas mesmas conferências poderão com aprovação do Irmão Provedor:
§ 1º - Deliberar a compra de animais, roupas, e utensílios necessários ao Estabelecimento.

§ 2º - Admitir e despedir empregados assalariados do Cemitério, e da Cocheira.

§ 3º - Contratar o fornecimento das forragens, ferragens, e curativos dos animais empregados no serviço do Cemitério, com as pessoas que, melhor servirem em preços, e qualidades, e que por sua probidade, e conceito oferecerem mais garantias de bom fornecimento.

Art.13 – Logo que tomarem posse cuidarão em receber por inventário todos os livros, papeis, móveis, utensílios do estabelecimento, os quais a administração que findar será obrigada a entregar-lhes dentro dos primeiros 8 dias, subseqüentes aqueles em que acabar de servir, com o saldo existente em poder do Tesoureiro, recebendo o Mordomo os móveis, utensílios, e escravos (se os tiver). O Escrivão os livros, e papeis; e o Tesoureiro o saldo, havendo-o; fazendo-se de tudo menção no inventário, que será assinado pelos Mordomos, escrivães, e Tesoureiros novos e transactos.

Art.14 – No fim de sua administração apresentarão por escrito, a quem lhes suceder, uma exposição circunstanciada, assinada por todos, do estado do estabelecimento, seus empregados, ordenados que vencem, e um mapa estatístico das pessoas que se enterraram, com as declarações dos dias em que se enterraram, nº das sepulturas, nomes das pessoas, suas idades, sexo, naturalidade, estados, condições, e tudo o mais que seja conveniente, que a nova administração saiba para sua inteligência, e governo. Destas informações e

mapa, que serão organizados em duplicata, se remeterá ao Provedor para apresentar em Mesa, e depois ser depositado no arquivo da Santa Casa.

Seção II

Dos deveres e atribuições do Irmão Mordomo.

Art.15 – O irmão Mordomo é o primeiro funcionário do estabelecimento do Cemitério, e sobre ele pesa a maior responsabilidade do governo administrativo econômico e interno do mesmo. Estabelecimento como o seu primeiro fiscal. Nos seus impedimentos será substituído pelo imediato em votos; e na falta deste por um irmão, nomeado pelo Provedor, se o impedimento for temporário, e pela Mesa se durar até o fim do ano.

Art.16 – Compete, é do dever do irmão Mordomo do Cemitério:

§ 1º Empregar o maior zelo, para que se conserve o estabelecimento na melhor ordem, e regularidade; para que todas as pessoas nele empregadas sejam exatas no cumprimento dos seus deveres, e obrigações, tendo muito cuidado em que os carros e utensílios se conservem no melhor estado de limpeza e asseio.

§ 2º Entregar aos encarregados das cocheiras e Cemitério todos os objetos que forem necessários ao serviço, e ter em boa guarda os que não forem.

§ 3º Fazer ao irmão Procurador os pedidos por escrito de tudo quanto for necessário para o consumo do estabelecimento, podendo recusar o que for de má qualidade, e estiver arruinado.

§ 4º Receber do irmão Tesoureiro para as despesas miúdas as quantias, que se arbitrarem nas conferências do princípio do mês, fazer as mesmas despesas e apresentar a relação delas na conferência seguinte, legalizada com a sua assinatura que será admitida como documento suficiente de tais despesas nas contas do mesmo Tesoureiro.

§ 5º Inspeccionar cumulativamente com os outros três administradores o tratamento dos animais, e o asseio da cocheira e estribaria.

§ 6º Rubricar a folha dos empregados assalariados do estabelecimento, que poderá ser processada pelo irmão Escrivão, e pago pelo irmão Tesoureiro.

§ 7º Rubricar quaisquer documentos de despesa do estabelecimento, que tenham de fazer-se independentes de pedidos seus ao Procurador, como concertos de móveis, e utensílios, que serão pagos pelo Tesoureiro depois de obterem o pague-se do Procurador.

§ 8º Assinar os bilhetes que devem acompanhar os corpos, para serem recebidos e enterrados no Cemitério.

Seção III

Dos deveres e atribuições do Irmão Escrivão

Artigo 17º - O irmão Escrivão do Estabelecimento do Cemitério é o segundo funcionário dele, e sobre ele pesa imediatamente a responsabilidade de toda a escrituração e contabilidade do Estabelecimento, e sua estatística. Nos seus impedimentos será substituído pelo imediato em votos, e na falta deste por um irmão nomeado pelo Provedor, se o impedimento for temporário, e pela Mesa, se durar até o fim do ano.

Artigo 18º - Compete e é dever do irmão Escrivão do Cemitério:

§ 1º - ter debaixo de sua imediata direção o arquivo do Estabelecimento, conservando em boa guarda, e arrumação os livros, e todos os documentos e papéis relativos ao governo e administração particular do Estabelecimento.

§ 2º - Fazer todo o expediente de administração, assinando com o Mordomo a correspondência oficial, que se dirigir em nome dela às Autoridades.

§ 3º - Abrir os termos de óbitos das pessoas que se enterrarem, lançando à margem as anotações convenientes.

§ 4º - Fazer a escrituração das somas, que o Tesoureiro do Cemitério receber do Tesoureiro da Santa Casa, para a sustentação do Estabelecimento, e da despesa feita pelo mesmo Tesoureiro do Cemitério.

§ 5º - Organizar os mapas mensais dos enterramentos, que deverá entregar ao Provedor nas conferências mensais.

§ 6º - Passar com despacho do Provedor as certidões que as Partes requererem de quaisquer livros e papéis, pelas quais cobrirá de emolumentos, sendo por busca por cada ano, 160 rs, e escrita por cada lauda, ainda que não concluída 320 rs.

Estes emolumentos farão parte da Receita do Comércio.

§ 7º - Lançar no livro dos inventários todos os móveis, e utensílios do Estabelecimento, e os outros dos consumos dos que se inutilizarem, e cujo consumo se resolver nas conferências mensais com a aprovação do Provedor.

§ 8º - Lavrar termos das deliberações, que se tomarem nas ditas conferências mensais com a aprovação do Provedor.

§ 9º - Processar a folha dos empregados assalariados do Estabelecimento que deve ser rubricada pelo Mordomo, e paga pelo Tesoureiro.

§ 10º - Exercer acumulativamente com os demais administradores a impedição de que trata o 5º do artigo 16.

Artigo 19º - Para toda esta escrituração haverá, além dos seguintes livros, os mais que forem necessários, todos rubricados pelo Provedor.

1 Para os termos do óbito das pessoas que se enterrarem no Cemitério.

1 Para as atas das conferências mensais.

1 Para registro da correspondência do Estabelecimento.

1 Para o inventário dos móveis, e utensílios do Estabelecimento, e para os atos de consumo.

1 Para a Receita e Despesa.

Seção IV

Dos deveres e atribuições do Irmão Tesoureiro

Artigo 20º - O irmão Tesoureiro do Estabelecimento é o terceiro funcionário dele, e tem sobre si a responsabilidade do emprego das somas, que receber do Tesoureiro da Santa Casa para as despesas do Estabelecimento, e que não empregar na conformidade deste Regimento. Nos seus impedimentos será substituído pelo imediato em votos, e na falta deste por um Irmão nomeado pelo Provedor, se o impedimento for temporário, e pela Mesa se durar até o fim do ano.

Artigo 21º - Todas as vezes que o Tesoureiro do Estabelecimento do Cemitério receber do Tesoureiro da Santa Casa uma quantia destinada para a sustentação do Estabelecimento, o Escrivão da Santa Casa extraíra do livro caixa uma cópia da verba da dita quantia, que o Tesoureiro do Estabelecimento do Cemitério deverá rubricar, será enviada ao Escrivão deste estabelecimento para por ela fazer a escrituração, de que trata o 4º do Ari. 18 de modo que no fim de cada mês conste exatamente da descrição privativa do Estabelecimento a receita e despesa a cargo do Tesoureiro dele.

Artigo 22º - Compete e é do dever do Irmão Tesoureiro do Cemitério:

§ 1º - Pagar a folha dos empregados, que será processada pelo Escrivão, e rubricada pelo Mordomo, fazendo-a assinar pelos recebedores, ou por alguém a rogo do que não souberem escrever.

§ 2º - Pagar as contas de vendas dos gêneros fornecidos no Estabelecimento por intermédio do Procurador, e pelo Mordomo, sendo as ditas contas lançadas nos mesmos pedidos, e assinadas pelo Irmão Procurador, e pelo Mordomo com declaração de que recebeu os gêneros nele mencionados.

§ 3º - Pagar os documentos de despesa, rubricados pelo Mordomo, e que tiverem o despacho de Pague-se do Procurador na forma do 7º do artigo 16.

§ 4º - Entregar nas conferências mensais do Provedor o balancete da receita e despesa do mês antecedente, e prestar as suas contas a Mesa da Santa Casa de Misericórdia no fim de sua administração.

§ 5º - Receber do Procurador do Cemitério o rendimento dos veículos de condução, sepulturas, e catacumbas, e bem assim os emolumentos que produzirem as certidões, que por ventura possam pedir ao respectivo Escrivão.

§ 6º - Exercer cumulativamente com os demais administrativos a inspeção de que trata o 5º do artigo 16.

Seção V

Dos deveres e atribuições do Irmão Procurador

Artigo 23º - O irmão Procurador do Estabelecimento do Cemitério é o quarto funcionário dele, a quem é confiada principalmente a importante tarefa de agente fiscal das despesas e do fornecimento ao Estabelecimento de todos os gêneros que ele consome. Nos seus impedimentos será substituído pelo imediato em votos, e na falta deste por um Irmão nomeado pelo Provedor, se o impedimento for temporário, e pela Mesa, se durar até o fim do ano.

Artigo 24º - Compete, e é do dever do Irmão Procurador do Cemitério:

§ 1º - Fazer a compra de todos os gêneros pedidos pelo Mordomo, ou serão de consumo diário, ou seja, móveis e utensílios, cuja compra for ordenada nas conferências mensais com o Provedor, procurando em eficácia, que o Estabelecimento seja bem servido em qualidades e preços.

§ 2º - Procurar por todos os meios lícitos ao seu alcance a diminuição das despesas, sem prejuízo do serviço do Estabelecimento, propondo ao Provedor, o que lhe parecer conveniente para este fim.

§ 3º - Receber para entregar ao Tesoureiro do Cemitério o regimento dos carros, sepulturas e catacumbas.

§ 4º - Exercer cumulativamente com os demais administrativos do Estabelecimento a inspeção de que trata o 5º do artigo 16.

CAPITULO III

DAS PESSOAS EMPREGADAS NO SERVIÇO DO CEMITÉRIO

Seção I

Disposições Gerais

Artigo 28º - Haverá no Cemitério um Capelão, um Encarregado, e os Coveiros, e serventes necessários.

Seção II

Do Capelão do Cemitério

Artigo 26º - Logo que se construir a capela dentro do Cemitério se nomeará um capelão. Esta nomeação será feita pela Mesa da Santa Casa sob proposta dos Irmãos administrativos do Cemitério, e pela mesma Mesa será marcado o ordenado, que há de perceber, e as suas obrigações.

Seção III

Do Encarregado do Cemitério

Artigo 27º - O encarregado do Cemitério será nomeado pela Mesa da Santa Casa sob proposta dos Irmãos administradores, devendo sempre reagir à nomeação em homem honesto, probo, e que saiba ler e escrever. Perceberá o ordenado, que for marcado em Mesa, e nos seus impedimentos temporários será substituído por quem o Provedor nomear.

Artigo 28º - Compete e é do dever do Encarregado:

§ 1º - Residir no Cemitério.

§ 2º - Conservar o Cemitério no maior asseio, e determinar o serviço dos coveiros, e serventes, que lhe serão inteiramente subordinados.

§ 3º - Cuidar nas plantações das árvores apropriadas, e na sua conservação.

§ 4º - Receber e mandar sepultar todos os cadáveres, que para ali forem conduzidos, e acompanhados de um bilhete do Mordomo, em qual esteja

lançado o – Visto – e nota do Pároco da freguesia, que declare que o corpo foi nesta encomendado.

§ 5º - Numerar por uma tabela as sepulturas do chão, e lançar em um livro os nomes das pessoas que se enterrarem, o dia, mês, e ano do enterramento, e o número da sepultura com todas as observações convenientes. Estas numerações serão amovíveis logo que passe o tempo da inumação, que será o de três anos, salvo se houver urgência justificada para se abrir antes, devendo o Encarregado fazer no livro a seu cargo a competente nota, que remeterá ao Irmão Escrivão.

§ 6º - Remeter ao Escrivão encarregado da cocheira efetivamente os bilhetes, que tiverem acompanhado os corpos com as notas precisas, fazendo por eles os necessários assentamentos nos livros de óbitos, que tiver a seu caro.

§ 7º - Cobrar a cada lápida que se colocar em cima da sepultura, quatro mil réis, uma vez que pela administração do Cemitério for ministrado todo o material, e pessoal para este fim, menos a mesma lápida, e dois mil réis, quando se prestar somente o pessoal.

§ 8º - Não será permitida para a colocação das lápidas uma elevação maior de duas fiadas de tijolo, excetuando-se os jazigos particulares e perpétuos para as famílias, aos quais se poderão dar formas que quiserem seus proprietários.

§ 9º - Obedecer em tudo ao Provedor, e aos administrativos do Estabelecimento, a quem representará o que julgar conveniente para o serviço do Cemitério.

Seção IV

Dos Coveiros

Artigo 29º - Os coveiros do Cemitério serão nomeados pela Mesa da Santa Casa, sob proposta os Irmãos administrativos, e perceberão o ordenado, que a Mesa lhes marcar. Nos seus impedimentos temporários serão substituídos por quem o Provedor nomear.

Artigo 30º - Compete, e é dever dos Coveiros:

§ 1º - Enterrar os corpos.

§ 2º - Obedecer em tudo o Encarregado.

§ 3º - Ter em boa guarda a ferramenta, utensílios do Cemitério.

§ 4º - Trabalhar com os serventes no asseio do Cemitério.

§ 5º - Residir no Cemitério.

CAPITULO IV

DAS PESSOAS EMPREGADAS NO SERVIÇO DA COCHEIRA

Seção I

Disposição geral

Artigo 31º - Haverá um Encarregado da cocheira com a denominação de Escrivão, e os boleiros e serventes necessários.

Seção II

Do Escrivão encarregado da Cocheira

Artigo 32º - O Escrivão encarregado da Cocheira será nomeado pela Mesa da Santa Casa sob proposta dos Irmãos administrativos, e perceberá o ordenado, que a mesma lhe marcar.

Artigo 33º - Compete e é dever do Escrivão encarregado da Cocheira:

§ 1º - Permanecer efetivamente na casa da Cocheira, e nela dormir.

§ 2º - Obedecer pronto e fielmente ao Provedor, e administradores do Cemitério.

§ 3º - Conservar com todo o asseio a cocheira, os carros, roupa, e mais utensílios da mesma.

§ 4º - Empregar todo o desvelo no tratamento e curativo do animais.

5° - Apresentar-se todos os dias as horas determinadas ao Mordomo para recebera as ordens para a condução dos corpos.

§ 6° - Não montar alguns carros sem expressa determinação do Mordomo.

§ 7° - Empregar os boleiros e serventes convenientemente nos serviços da Cocheira.

§ 8° - Representar ao Mordomo a respeito do sustento, curativo dos animais, e mais objetos que demandem providências.

§ 9° - Escribirar com todo o asseio e limpeza os livros dos óbitos, um de pessoas livres e outro de escravos, a seu cargo e o livro de receita mensal.

§ 10° - Passar os bilhetes, que devem acompanhar os corpos ao Cemitério, e devem ser assinados pelo Mordomo na conformidade do 8° ao artigo 16.

§ 11° - Remeter as cobranças no ato de passar os bilhetes, e entregar no fim do mês, ou antes, se lhe for pedido, o dinheiro que houver, ao Irmão Procurador, a quem dará uma conta geral do rendimento no fim de cada mês, extraído do livro de receita a seu cargo.

§ 13° - Não tirar quantia alguma salvo sob sua responsabilidade, nem entregar bilhetes, sem que sejam em tudo preenchidas as disposições do artigo 41.

§ 14° - Fazer, além da escrita acima designada, as outras que o Mordomo entender que são precisas para bem do serviço da administração, e conservar em boa guarda e ordem os papéis e livros.

Artigo 34° - O Escrivão encarregado da Cocheira será responsável com o seu ordenado pelos estragos, que por incúria sua sofrerem os carros, arreios, animais e mais objetos da Cocheira.

Seção III

Dos Boleiros

Artigo 35° - Os Boleiros serão nomeados pela Mesa da Santa Casa sob proposta dos Irmãos administradores, e vencerão o ordenado que ela lhe marcar.

Artigo 36° - Compete, e é do dever dos Boleiros:

§ 1° - Obedecer em tudo ao Escrivão encarregado da Cocheira.

§ 2° - Trabalhar com os serventes no asseio da Cocheira.

§ 3° - Limpar os arreios, e tratar dos animais, dando-lhes o sustento e curativo.

Artigo 37° - Os boleiros serão responsáveis com os seus ordenados pelos estragos que por incúria sua sofrerem os carros, arreios, animais, e mais objetos da cocheira.

CAPÍTULO V DA CONDUÇÃO DOS CORPOS

Artigo 38° - Os carros partiram para o Cemitério duas vezes por dia a horas certas e determinadas.

Artigo 39° - Receberão os corpos nas Igrejas das respectivas freguesias depois de encomendados e, ou seguiram imediatamente para o Cemitério, ou para o depósito ao lado da Capela do Senhor dos Passos, não havendo tempo de seguir no mesmo dia.

Artigo 40° - Também poderão os carros receber os corpos nas casas, e conduzi-los para as Igrejas.

Artigo 41° - Não se mandará receber corpo algum, sem que primeiramente se apresente ao Mordomo uma nota com o nome, idade, naturalidade, nacionalidade, estado, profissão, cor, e se for escravo, o nome de seu senhor, e bem assim um atestado do Facultativo, que declare a causa presumível de morte: este atestado terá Visto da autoridade policial do distrito. Se o finado for irmão, mulher, ou filho de irmão de alguma das Irmandades da cidade, que tiverem jazigos seus no Cemitério, além do atestado do Facultativo, deverá ser também

apresentado um certificado do respectivo Escrivão de Mesa contendo casa declarada.

Artigo 42° - Satisfeita a disposição do artigo antecedente, o Mordomo dará à pessoa encarregada do enterro, um bilhete para no Cemitério ser recebido o corpo, e sepultado. Este bilhete será enumerado, e designará a Paróquia, ou fazenda, a que o falecido pertencia, e conforme o modelo junto conterà o nome do finado, e dia, mês e ano do enterramento, e indicará se há de ser sepultado no chão, ou em catacumba.

Artigo 43° - Haverá seis veículos para a condução dos corpos: 1° pelo preço de quarenta mil réis: 2° de vinte e cinco mil réis: 3° de dezesseis mil réis: 4° de dez mil réis: 5° de cinco mil réis: 6° de dois mil quinhentos réis, que servirá também para conduzir gratuitamente os pobres, como fica obrigada a Santa Casa por este Regimento.

Artigo 44° - O preço das catacumbas será de mil réis para os adultos, e de cinco mil réis para os menores de dez anos.

Artigo 45° - O preço das sepulturas no chão será de mil réis. Não se compreendem neste preço os direitos Paroquiais.

Artigo 46° - Por se abrir e fechar as sepulturas e catacumbas, não pagarão os contribuintes da Misericórdia coisa alguma.

Artigo 47° - O preço dos jazigos particulares e perpétuos será de dois contos de réis, pago por uma vez, ou em prestações.

Artigo 48° - As dimensões das sepulturas no chão serão as convenientes, devendo ter de profundidade sete palmos.

Artigo 49° - As sepulturas serão distribuídas regularmente pelo terreno, e este subdividido em ruas espaçosas, plantadas de arvoredo apropriado, procurando-se sempre guardar a ordem e simetria.

Artigo 50° - Os Irmãos da Santa Casa, suas mulheres, e filhos, enquanto estiverem no caso prevenido pelo capitulo 35 e 8° do Compromisso da mesma Santa Casa, que falecerem, e forem conduzidos nos carros, pagarão só metade dos preços designados no artigo 43°, devendo porém ter sepultura, ou catacumba grátis. A pessoa encarregada do enterro apresentará certificado do Escrivão da Mesa, ou do interno, em que se declare que é Irmão.

Artigo 51° - Os Marinheiros e pobres nada pagarão pela sua condução e sepultura.

Artigo 52° - As praças de pret. terão a condução e sepultura grátis.

Artigo 53° - As Irmandades Religiosas, ainda depois de possuírem jazigos para seus Irmãos, pagarão além das despesas da condução dos corpos, a quantia de mil réis pelo trabalho e material empregado em fechar-se a sepultura ou catacumba.

Artigo 54° - As disposições do presente regimento ficam extensivas ao Cemitério da Santa Casa da Misericórdia da cidade do Rio Grande, e ao que a Santa Casa de Misericórdia da cidade de Pelotas estabelecer fora da cidade em lugar aprovado pela Câmara Municipal, sendo preços dos carros metade dos estipulados neste regimento, que também poderá ser alterado com a aprovação do Presidente da Província somente na parte administrativa.

Mando, portanto a todas as autoridades a quem o conhecimento e execução da referida Lei pertencer que a cumpram e façam cumprir tão inteiramente como nela se contém. O Secretario desta Província a faça imprimir, publicar e

correr. Palácio do Governo na Lei e Valorosa Cidade de Porto Alegre aos 27 dias do mês de Novembro de mil oitocentos e cinquenta, vigésimo nono da Independência e do Império.

Pedro Ferreira de Oliveira.

(L. S.)

Carta da Lei pela qual V. Ex. sancionou o Decreto d'Assembléia Legislativa Provincial, qual aprova o Regimento para o Cemitério extramuros da Cidade de Porto Alegre, como acima se declara.

Para V. Ex. ver

Germano Severiano da Silva, a fez.

Nesta Secretaria do Governo foi selada e publicada a presente Lei aos 27 de Novembro de 1850.

José Maurício Fernandes Pinheiro de Barros.

Registrada a fig. 96 do livro 2º de Leis – Secretária do Governo em Porto Alegre 27 de Novembro de 1850.

Rodrigo José de Figueiredo Moreira Junior.

Conclusão

Ditas as últimas considerações do capítulo cinco, que encerra este estudo, uma das conclusões a que se pôde chegar foi a de que as irmandades religiosas de Porto Alegre – a despeito de uma relativa negligência dos estudos regionais sobre esta esfera do social – tiveram sim participação ativa em muitas instâncias do cotidiano da massa de fiéis leigos, sobretudo naquelas que dizem respeito à morte, seus ritos e práticas, e também naquelas em torno da divulgação dos princípios dogmáticos do catolicismo, como os santíssimos sacramentos.

A começar pelo que se viu no capítulo de abertura, em decorrência da estrutura de poder civil, mesclada entre o Padroado e o regalismo, a Igreja católica encontrava-se premida de plena autoridade sobre os fiéis. Estes, ao se organizarem sob a forma de associações religiosas, serviram em inúmeros momentos como os agentes mais presentes que os párocos para a divulgação das regras e bons costumes religiosos, por meio, inclusive, da sua organização em torno dos santos católicos, como também por meio de suas festas e procissões de rua.

Por seu turno, os ministros eclesiásticos, inconformados com a situação de se assemelharem-se mais com “funcionários públicos” do Estado e menos com “autoridades” episcopais, vinham de longa data, empenhando-se timidamente em implantar as diretrizes tridentinas no cotidiano dos crentes. Objetivos estes que só começaram a ser implantados de fato a partir da década de 1840, com o movimento ultramontano da Igreja brasileira.

Os meados do século XIX foram, em conseqüência do citado movimento, de incisiva intervenção eclesiástica nos costumes religiosos da população leiga. Em Porto Alegre, especificamente, pôde ver-se mais claramente esta interferência durante o episcopado de Dom Feliciano (1853-1858) e de Dom Sebastião Dias Laranjeiras (1861-1888). Enquanto o primeiro dedicou-se em estruturar de maneira geral o Bispado na Província do Rio Grande do Sul, o segundo tentou reformular as manifestações de culto da população sulina, focalizando mais de perto as iniciativas das irmandades religiosas.

Foi preciso, entretanto, o declínio da sociedade de Corte, seus ritos e simbologia, para que se vislumbrasse o ocaso da ação das irmandades. Tendo ainda uma íntima afinidade com a sociedade monárquica no que dizia respeito à sua organicidade interna, aos seus estatutos e aos critérios em torno dos quais os confrades se agregavam, como a pureza de sangue, a exclusão étnica, a honra e o prestígio social, todo o século XIX

constituiu-se de expressiva presença das irmandades na vivência leiga do catolicismo. Embora os interditos das autoridades eclesiásticas tivessem sido penetrantes na vida confrarial, vemô-la plenamente atuante nos oitocentos, como se procurou frisar no capítulo segundo.

Pôde-se constatar, neste capítulo, com o estudo da irmandade da Misericórdia, a participação ativa de integrantes do poder municipal e provincial em ações voltadas de um lado para a caridade e vida urbana e de outro para as celebrações religiosas, o que abrangia um leque variado das instâncias do cotidiano, desde a sociabilidade, a religiosidade e a urbanidade. A irmandade do Rosário, igualmente abordada no capítulo, revelou-se, a despeito dos interesses e desejos dos irmãos de cor, uma célula importante tanto do poder civil, como do eclesiástico.

Sofrendo dos limites próprios do período em que foi fundada, a citada confraria terminou por servir, a exemplo de outras das irmandades de brancos, aos objetivos controladores e reformadores do Padroado e da Igreja Católica. Entre as ações mais concretas que deixam à mostra tal colaboração com o poder estavam a elevação de seu templo em sede de freguesia, sua promoção à categoria de arquiconfraria e a sua pouca expressividade como espaço de manutenção da identidade cultural dos homens de cor, ou como sociedade empenhada na libertação dos irmãos cativos.

Parece, contudo, que a morte, seus ritos e práticas, foram, de fato, a principal razão de existir das irmandades religiosas em Porto Alegre. A escolha da sepultura, a segurança de recebimento dos sacramentos, o acompanhamento do corpo e os sufrágios por almas estavam entre os principais motivos que levavam os leigos a se associarem a determinada confraria. Existiu, de fato e de direito, uma relação direta entre pertencimento e garantia de uma morte digna e decente. Essa foi uma conclusão importante, dentro dos capítulos terceiro e quarto, que serviu para explicar não apenas o papel essencial das irmandades religiosas na cidade, como também para revelá-las peças-chave na perpetuação de um antigo modelo de enterramento dos católicos do ambiente urbano.

As irmandades, sendo unidades constituintes mesmo da cidade, fazendo parte de suas entranhas, porque já estavam lá quando foram demarcados seus espaços de uso e circulação; porque já haviam nascido quando Porto Alegre elevou-se à categoria de capital do Continente; porque já eram atuantes quando se edificaram seus templos de devoção; porque envolviam a todos quando badalavam seus sinos; porque se faziam necessárias quando enterravam os mortos, acompanharam atentas as mudanças do século XIX. No momento em que a cidade sofre transformações, visando o ‘melhoramento’ urbano,

também as práticas de enterramento foram alvo de mudanças. A inauguração do primeiro cemitério extramuros da capital serviu, nesta tese e, sobretudo, no capítulo que a encerra, de elemento paradigmático de tais transformações, ao mesmo tempo em que se prestou igualmente como objeto de análise da permanência da atuação das irmandades religiosas sobre os funerais porto-alegrenses, representadas agora pela irmandade da Misericórdia, pela de São Miguel e Almas e pela de Santa Bárbara, detentoras dos terrenos sepulcrais afastados do centro da urbe. Assim, segundo as minhas argumentações repetiram-se, durante o processo da transferência cemiterial, de forma cíclica, os sinais evidentes da atuação das irmandades, bem como a confiança dos católicos nestas.

Se, como se viu, todo o período aqui abordado foi de mudanças significativas das crenças e comportamentos religiosos, assim como igualmente no uso e representação do espaço urbano, também se concluiu que estas mudanças foram acompanhadas *pari passu* de marcantes permanências. E tais continuidades só puderam ser percebidas com mais clareza por meio do estudo da influência das citadas associações para a demarcação, apropriação e formas de circulação do espaço urbano. Foi a cidade, portanto, como um importante instrumento de análise, a facilitadora das observações pretendidas.

Fontes

Impressas

Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre (AHCPA)

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor..., 5o. Arcebispo do dito Arcebispado e do Conselho de Sua Majestade. Propostas e aceitas em Sínodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707.** São Paulo, Typografia de Antônio Louzada Antunes, 1853.

6/5/1866. **A Estrela do Sul**, ano IV, n. 31.

20/9/1872. **Ofício do Sr. Bispo Sebastião Dias Laranjeiras ao Vigário Geral.** Apud. BAREA. História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário.

26/10/1882. **Portaria expedida pelo Bispo Sebastião Dias Laranjeiras** Apud. BAREA. História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário.

Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa (MCSHJC)

2/7/1869. **Jornal A Reforma.**

Secretaria Estadual da Fazenda do Rio Grande do Sul - Biblioteca do Gabinete de Orçamento e Finanças (SFRS (BGOF))

“Regulamento de 27 de novembro de 1850, para o Cemitério da Capital da Província, aprovado pela Lei n. 197 da referida data”. Coleção das Leis e Resoluções da Província de São Pedro do Sul.

Lei n. 405 de 18 de dezembro de 1857, aprovando as Posturas da Câmara Municipal de Porto Alegre, datadas em 31 de agosto de 1853, com diversas alterações. In: Leis Promulgadas pela Assembléia Legislativa da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. 1857.

Lei n. 602 de 10 de janeiro de 1867. Aprova, com diversas modificações, o substituto ao projeto do Compromisso da Santa Casa de Misericórdia da cidade de Porto Alegre. Coleção das Leis e Resoluções da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul. Tomo 21, Parte 1.

Lei n. 236 de 9 de dezembro de 1851. In: *Leis Promulgadas pela Assembléa Legislativa da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul*. 1872.

Leis Promulgadas pela Assembléa Legislativa da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. 1876.

Lei n. 1476 de 7 de novembro de 1885. In: *Leis Promulgadas pela Assembléa Legislativa da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul*. 1885.

Lei n. 1471 de 7 de novembro de 1885. *Compromisso da Venerável Episcopal Arquiconfraria de Nossa Senhora do Rosário em Porto Alegre*. In: *Lei Provincial. Coleção das Leis e Resoluções da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Typographia do Rio-Grandense. 1887.

Arquivo Histórico da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre (AHSCM)

Regulamento do Cemitério da Cidade de Porto Alegre, aprovado pela Lei Provincial n. 1873 de 18 de junho de 1889.

Biblioteca Pública do Estado do Rio Grande do Sul (BPERGS)

Chronica de Porto Alegre. Coleção de artigos críticos sobre costumes e factos locais publicados semanalmente no *Mercantil* pelo seu colaborador *O Estudante*. Porto Alegre, Typografia do Mercantil, Rua do Ouvidor, n. 6 – 1855 a 1859.

Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHR)

1878. *Coleção de Leis do Império do Brasil de 1828*. Rio de Janeiro, Tipografia Nacional.

Arquivo Histórico de Porto Alegre Moysés Vellinho (AHPAMV)

Lei n. 151 de 7/8/1848, *Coleção das Leis e Resoluções da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul*.

ManuscritasArquivo Histórico da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre (AHSCM)

1827. Compromisso da Misericórdia de Lisboa.

24/7/1828, 28/4/1831, 6/8/1837, 21/1/1838, 25/3/1838, 18/11/1838, 31/8/1839, 1/8/1841, 9/1/1842, 21/7/1844, 21/8/1846, 8/1/1849, 12/8/1849, 7/7/1850, 14/7/1850. Atas da Mesa da irmandade da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre.

1855. Relatório do Provedor da Santa Casa, João Rodrigues Fagundes, à Mesa Administrativa da irmandade.

1857. Relatório do Mordomo do Cemitério, Antônio Pereira Prestes.

1857. Compromisso da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre.

1868. Relatório do Mordomo do Cemitério da Santa Casa, José Ricardo Coelho de Abreu, à Mesa Administrativa da irmandade.

1867. Relatório do Mordomo da Capela do Senhor dos Passos, Joaquim José de Mendanha, dirigido à Mesa Administrativa da Irmandade.

1872. Relatório do Provedor da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre dirigido à Mesa Administrativa da Irmandade.

1873. Relatório que à Presidência dirigiu o Provedor da Santa Casa de Misericórdia, José Antônio Coelho Júnior.

1876. Relatório do Mordomo do Cemitério da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre.

1882. Relatório do Provedor José Ferreira dos Santos da Silva, à Mesa da Santa Casa.

1888. Relatório do Provedor da Santa Casa, José Antônio Coelho Júnior, dirigido à Mesa Administrativa da Irmandade.

Arquivo Histórico de Porto Alegre Moysés Vellinho (AHPAMV)

17/4/1805. Correspondência Passiva da Câmara de Vereadores de Porto Alegre.

1/8/1837, 30/6/1841, 5/8/1844, 12/04/1850. Atas da Câmara Municipal.

24/5/1848, 31/5/1848, 5/5/1854. Correspondências da Câmara de Vereadores de Porto Alegre com o Presidente da Província.

1854. Relatório do Presidente da Província João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu à Assembléia Legislativa Provincial.

1859. Relatório do Conselheiro da Província Joaquim Antão Fernandes Leão à Assembléia Legislativa Provincial.

3/11/1860. Correspondência do Provedor da Santa Casa, João Rodrigues Fagundes, à Câmara Municipal.

04/8/1866, 13/8/1867 e 19/8/1867. Correspondências da Câmara Municipal com Provedores da Santa Casa de Misericórdia.

Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRs)

1805. Correspondência de Vigário José Inácio dos Santos Pereira ao Presidente da Província.

28/9/1810. Correspondência dos vereadores da Câmara da vila de Porto Alegre ao Governador da Capitania, D. Diogo de Souza.

30/11/1823. Correspondência da irmandade do Rosário Correspondência da irmandade do Rosário ao Secretário dos Negócios Políticos do Governo da Província.

11/12/1831. Resoluções e Representações aprovadas pelo Conselho Geral da Província de São Pedro do Sul, Correspondência entre o Provedor da Santa Casa e o Presidente da Província.

24/10/1832. Resolução da Assembléia Geral Legislativa da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul.

20/04/1835. Relatório do Exmo. Sr. Dr. Antônio Rodrigues Fernandes Braga à Assembléia Legislativa Provincial.

26/2/1838. Correspondência entre o Provedor da Santa Casa, Reverendo Francisco Ferreira Leitão, e o Presidente da Província, Antônio Eliziário de Miranda e Brito.

1/3/1846. Relatório do Presidente da Província, Marechal de Campo Conde de Caxias, apresentado na abertura da 1ª sessão da 2ª Legislatura da Assembléia Legislativa desta Província.

22/12/1853, 9/12/1854. Correspondências do Bispo D. Feliciano ao Presidente da Província João Luis Vieira Cansansão de Sinimbu.

13/2/1856. Correspondência do Bispo D. Feliciano ao Presidente da Província Barão de Muritiba.

16/09/1888. Correspondência da irmandade da Conceição ao presidente da Província.

Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre (AHCPA)

1755. Compromisso da confraria do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora da Conceição de Viamão.

1756. Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Viamão.

1772-1795. Livro 1º de óbitos de livres e escravos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.

1795-1812. Livro 2º de óbitos de livres da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.

1812-1821. Livro 3º de óbitos de livres da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.

1821-1831. Livro 4º de óbitos de livres da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.

1801-1819. Livro 2º de óbitos de escravos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.

1819-1834. Livro 3º de óbitos de escravos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.

1795-1815. Testamentos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Livro 1º.

1815-1817. Testamentos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Livro 2º.

1818-1824. Testamentos da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre. Livro 3º.

1803-1824. Livro de Receita e Despesa da irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre

1820-1823. Livros de Receita e Despesa da irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.

1786-1824. Livro de Receita e Despesa da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Domingos de Porto Alegre.

1809-1862. Livro de Inventário da irmandade do Rosário de Porto Alegre.

1805-1812. Livro de Inventário da irmandade do Santíssimo Sacramento de Porto Alegre.

5-8-1867. Atas da irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.

Arquivo da Irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas (ISMA)

1775. Compromisso da irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas, ereta na Paroquial Igreja de Nossa Senhora Madre de Deus da Vila de Porto Alegre do Continente do Rio Grande.

Acervo Particular

1828. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, criada nesta Vila de Porto Alegre da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul.

“Contrato que a Santa Casa fez com os construtores João Batista Soares da Silveira e Souza e Ferminiano Pereira Soares, em 2 de julho de 1845”. Publicado em **Correio do Povo**, 06/02/1952, Porto Alegre.

Bibliografia

Livros, teses e artigos

ABREU, Martha. 1994. “Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectiva de controle e tolerância no século XIX.” In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 14, pp. 183-203.

ABREU, Martha. 1999. **O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

ALCIDES, Sérgio. 2004. “Uma capital ultra-romântica”. In: **Revista Nossa História**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, ano 1, n. 3, p. 46-49, janeiro.

ANDRADE, Francisco de Paula Dias de. 1966. **Subsídios para o estudo da influência da legislação na ordenação e na arquitetura das cidades brasileiras**. São Paulo, Escola Politécnica da USP.

ARIÈS, Philippe. 1977. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (orgs.). 1990. **História da vida privada: do Império Romano ao ano mil**. Vol. 1. São Paulo, Companhia das Letras.

- ARIÈS, Philippe. 1981. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, Vol. 1 e 2.
- AZZI, Riolando. 1977. **O Episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular**. Petrópolis, Vozes.
- AZZI, Riolando. 1978. **O catolicismo popular no Brasil. Aspectos históricos**. Petrópolis, Vozes.
- AZZI, Riolando. 1992. “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”. In: HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil. Primeira Época**. Petrópolis, Vozes/ Paulinas, Tomo II/1 pp. 154-242.
- BACZKO, Bronislaw. 1985. “Imaginação Social”. In: **Anthropos-Homem. Enciclopédia Einaudi**. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Vol. 5, pp. 296-332.
- BAKHTIN, Mikhail. 1993. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais**. São Paulo/Brasília, Edunb/Hucitec.
- BALÉM, Mons. João Maria. 1956. **A Catedral de Porto Alegre**. Porto Alegre, s/e.
- BAREA, D. José. 2004. **História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário**. Porto Alegre, EST Edições.
- BARROS, Roque S. de. “Vida Religiosa”. 1984. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). **História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Monárquico. Declínio e queda do Império**. Tomo II, 4^o vol., São Paulo, Bertrand Brasil, pp. 317-337.
- BASTIDE, Roger. 1971. **As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia da interpretação das civilizações**. São Paulo, Pioneira Editora, V. 1.
- BAUDRILLARD, Jean. 1982. “Modernité”. In: **Biennale de Paris. La modernité ou l'esprit du temps**. Paris: Editions L'Esquerre, pp. 28-31.
- BICALHO, Maria Fernanda Baptista. 1997. **A cidade e o Império: o Rio de Janeiro na dinâmica colonial portuguesa (séculos XVII e XVIII)**. São Paulo, USP, Tese de Doutorado.
- BORGES, Célia Maia. 2005. **Escravos e libertos nas irmandades do Rosário. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX**. Juiz de Fora, Editora da UFJF.
- BOSCHI, Caio César. 1983. **Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo, Editora Ática.
- BOSSY, John. 1990. **A Cristandade no Ocidente. 1400-1700**. Lisboa, Edições 70.
- BOXER, Charles. 2002. **O Império marítimo português. 1415-1825**. São Paulo, Companhia das Letras.

- BROWN, Peter. 1990. "Antigüidade Tardia". In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (orgs.) **História da vida privada: do Império Romano ao ano mil**. Vol. 1. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 225-299.
- BURKE, Peter. 1995. **Cultura Popular da Idade Moderna. Europa, 1500-1800**. São Paulo, Companhia das Letras.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. 1987. "Considerações sobre a pompa fúnebre na capitania das Minas. Século XVIII". In: **Revista do Departamento de História da UFMG**, n. 4.
- CAMPOS, Adalgisa. 1994. **A terceira devoção do Setecentos: o culto a São Miguel e Almas**. São Paulo, USP, Tese de Doutorado.
- CAMPOS, Adalgisa. 2004. "Locais de sepultamentos e escatologia através de registros de óbitos da época barroca. A freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto." In: **Varia História**, n. 31, janeiro, pp.159-183.
- CASTANHO, Mara Regina e NUNES, Mara Regina. 1980. "A Irmandade de N. S. do Rosário e S. Benedito". In: FLORES, Moacyr (org.). **Cultura afro-brasileira**. Porto Alegre, EST-SLB.
- CATROGA, Fernando. 1997. "Morte romântica e religiosidade cívica". In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal: o Liberalismo**. Coimbra, Estampa, pp. 595-607.
- CATROGA, Fernando. 1999. **O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1765-1911)**. Coimbra: Livraria Minerva Editora.
- CAVALCANTI, Nireu. 2004. **O Rio de Janeiro setecentista. A vida e a construção da cidade, da invasão francesa até a chegada da Corte**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- CENTURIÃO, Luiz Ricardo. 1999. **Cidade Colonial no Brasil**. Porto Alegre, Edipucrs, Coleção História, n. 25.
- CHAHON, Sergio. 1996. **Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil. 1808-1822**. São Paulo, USP, Dissertação de Mestrado.
- CHAHON, Sergio. 2001. **Os convidados para a Ceia do Senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)**. São Paulo, USP, Tese de Doutorado.
- CHARTIER, Roger. 1992. "Textos, impressões, Leitura". In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo, Martins Fontes, pp. 211-238.
- CHAUNU, Pierre. 1978. **La mort à Paris**. Paris, Fayard.
- COLUSSI, Eliane Lucia. 1998. **A maçonaria gaúcha no século XIX**. Passo Fundo, EDIUPF.

- CORBIN, Alain. 1987. **Saberes e odores. O olfato e o imaginário social nos séculos dezoito e dezenove.** São Paulo, Companhia das Letras.
- CORBIN, Alain. 1994. **Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle.** Paris, Éditions Albin Michel.
- COSTA, Jurandir Freire. 1983. **Ordem médica e ordem familiar.** Rio de Janeiro, Graal.
- COULANGES, Fustel de. 2000. **A cidade antiga.** São Paulo, Martins Fontes.
- DELSON, Roberta Marx. 1997. **Novas vilas para o Brasil-colônia: planejamento espacial e social no século XVIII.** Brasília, Alva-Ciord.
- DONZELOT, Jacques. 1980. **A polícia das famílias.** Rio de Janeiro, Graal.
- DUPRONT, Alphonse. 1995. "A religião: antropologia religiosa". In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. **História: novas abordagens.** Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, pp.83-105.
- ELIAS, Norbert. 1986. **A Sociedade de Corte.** Lisboa, Editorial Estampa.
- ELIAS, Norbert. 1989. **O Processo Civilizacional.** Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- ELIAS, Nobert. 2001. **A solidão dos moribundos, seguido de Envelhecer e morrer.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- ESCOSTEGUY, Luiz F. Alencastre. 1993. **Produção e uso dos espaços centrais a beira-rio em Porto Alegre (1809-1860).** Porto Alegre, PUCRS, Dissertação de Mestrado.
- FARIA, Sheila de Castro. 1998. **A Colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial.** Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- FERREIRA, Gabriela Nunes. 1999. **Centralização e descentralização no Império. O debate entre Tavares Bastos e visconde de Uruguai.** São Paulo, Editora 34.
- FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima. (org.). 2001. **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII).** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- FRANCO, Sérgio da Costa. 2000. **Gente e espaços de Porto Alegre.** Porto Alegre, Editora da Universidade.
- FREYRE, Gilberto. 1961. **Sobrados e Mucambos.** Rio de Janeiro, José Olympio Editora.
- FREYRE, Gilberto. 1992. **Casa-Grande e Senzala.** Rio de Janeiro, Record.
- FRIDMAN, Fania. 1999. **Donos do Rio em nome rei. Uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro, Zahar/Garamond.

- FURTADO, Júnia, Ferreira. 2001. “Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas Minas setecentistas”. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Íris. (org.) **Festa. Cultura e sociabilidade na América portuguesa**. Vol. 1, São Paulo, Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, pp. 396-416.
- GARCÍA, Fernando Alvarez. 1996. “El hombre medieval ante el Purgatorio: un tiempo y un espacio en dirección a Dios”. **Temas Medievales**, n. 6, Buenos Aires, pp. 7-22.
- GAUER, Ruth C. 1996. **A modernidade portuguesa e a reforma pombalina de 1772**. Porto Alegre, Edipucrs.
- GEERTZ, Clifford. 1989. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan.
- GEREMEK, Bronislaw. 1987. “Igreja”. In: **Enciclopédia Einaudi. Mythos/logos; Sagrado/profano**. Vol. 12, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 161-214.
- GERTZE, Jurema Mazuhy. 1990. **Infância em perigo. A assistência às crianças abandonadas em Porto Alegre. 1837-1880**. Porto Alegre, PUCRS, Dissertação de Mestrado.
- GINZBURG, Carlo. 1989. **O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo, Companhia das Letras.
- GRESELE, Otília. 1968. “A Irmandade dos negros de Porto Alegre. (Como se fazia a defesa e a promoção da classe em outros tempos)”. **Estudos Leopoldenses**, n.º. 6. São Leopoldo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Leopoldo.
- GRESELE, Otília. 1967. **A Irmandade dos negros de Porto Alegre**. Monografia de conclusão do curso de História da Faculdade de Filosofia e Ciências e Letras de São Leopoldo, (mimeo.).
- GOMES, Francisco José Silva. 1998. “De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República”. In: MARTINS, Ismênia de Lima, IOKOI, Zilda & SÁ, Rodrigo Patto de. **História e Cidadania: XIX Simpósio Nacional de História**. São Paulo, Anpuh, V. 2, pp. 315-326.
- GONSALVES DE MELLO, José A. 1972. **Ingleses em Pernambuco. História do cemitério Britânico do Recife e da participação de ingleses estrangeiros na vida e na cultura de Pernambuco, no período de 1813 a 1909**. Recife, Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano.
- GOULART, Jorge Salis. 1987. **A formação do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Martins Livreiro.
- GRAVARI-BARBAS, Maria. 1997. “Dechristianisation, renouveau religieux et espace: les aventures de l'espace dans une ville diocésaine. Belley, 1750-1850”. In: **Géographie et Cultures**, n. 23, pp. 51-76.
- GUEDES, Sandra Paschoal Leite de Camargo. 1986. **Atitudes perante a morte em São Paulo (séculos XVIII e XIX)**. São Paulo, USP, Dissertação de Mestrado.

- HASTENTEUFEL, Pe. Zeno. 1987. **Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre, Livraria Editora Acadêmica.
- HAUCK, João Fagundes. 1985. **História da Igreja no Brasil. Segunda época. A Igreja no Brasil no século XIX.** Tomo II/2, Petrópolis, Vozes/ Paulinas.
- HESPANHA, António Manuel. 1982. **História das instituições. Épocas medieval e moderna.** Coimbra, Livraria Almedina.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. 1983. **Raízes do Brasil.** Rio de Janeiro, José Olympio Editora.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. 1985. **História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Monárquico. Declínio e Queda do Império.** Tomo II, V. 4, São Paulo, Difel.
- HOORNAERT, Eduardo. 1978. **Formação do catolicismo brasileiro (1550/1800).** Petrópolis, Vozes.
- HOORNAERT, Eduardo. 1992. **História da Igreja no Brasil. Primeira Época.** Petrópolis, Vozes/ Paulinas, Tomo II/1.
- ISAIA, Artur Cesar. 1992. **O cajado da ordem. Catolicismo e projeto político no Rio Grande do Sul: D. João Becker e o autoritarismo.** São Paulo, USP, Tese de Doutorado.
- ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. 1996. **Compromisso das Almas: irmandades leigas na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII.** Rio de Janeiro, PUC, Dissertação de Mestrado.
- JANCSÓ, István & KANTOR, Íris. (org.) **Festa. Cultura e sociabilidade na América portuguesa.** Vol. 1 e 2, São Paulo, Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial.
- KLIEMANN, Luíza. (s/d). **Da assistência à pesquisa: a trajetória de uma irmandade.** Porto Alegre: Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre (mimeo.).
- KÜHN, Fábio. 1996. **O projeto reformador da diocese do Rio de Janeiro: as visitas pastorais no Rio Grande de São Pedro (1780-1815).** Porto Alegre, UFRGS, Dissertação de Mestrado.
- KÜHN, Fábio. 2002. “A primeira elite colonial e a configuração do extremo sul da América portuguesa. Século XVIII.” In: RECKZIEGEL, Ana Luiza e FÉLIX, Loiva (org.). **RS: 200 anos. Definindo espaços na história nacional.** Passo Fundo, UPF, pp.77-88.
- KÜHN, Fábio. 2004. “Gente da fronteira: sociedade e família no sul da América portuguesa – século XVIII.” In: GRIJÓ, Luiz Alberto; KUHN, Fábio; GUAZZELLI, César Augusto e NEUMANN, Eduardo. (Orgs). **Capítulos de História do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre, Editora da UFRGS.

- LE BRAS. 1956. **Etudes de Sociologie Religieuse**. Bibliotheque de Sociologie Contemporaine, Tome second, Paris, Presses Universitaires de France.
- LEBRUN, François. 1991. “As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal”. In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger (org.). **História da vida privada: da Renascença ao Século das luzes**. Vol. 3, São Paulo, Companhia das Letras, pp.71-111.
- LE GOFF, Jacques. 1995. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa, Editorial Estampa.
- LE GOFF, Jacques. 2004. **A bolsa e a vida. Economia e religião na Idade Média**. São Paulo, Brasiliense.
- LIMA, Oliveira. 1989. **O Império Brasileiro (1821-1889)**. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP.
- LUSTOSA COSTA, Maria Clélia. 1997. “La segregation des morts: la diffusion d’une idée des Lumières d’Europe occidentale jusqu’à Fortaleza (Brésil)”. In: **Géographie et cultures**, n. 24, pp. 51-70.
- MACEDO, Riopardense de. 1973. **Porto Alegre. História e vida da cidade**. Porto Alegre, Editora da UFRGS.
- MACHADO, Roberto et al. 1978. **Danação da norma: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal.
- MARRAMAIO, Giacomo. 1995. **Poder e Secularização. As categorias do tempo**. São Paulo, Unesp.
- MARTINEZ, Socorro Targino. 1979. **Ordens terceiras: ideologia e arquitetura**. Salvador, UFBA, Tese de Doutorado.
- MARTINS, William de Souza. 1996. **Arraiais e procissões na Corte. Festas e civilização na cidade do Rio de Janeiro (1828-1860)**. Niterói, UFF, Dissertação de Mestrado.
- MARTINS, William de Souza. 2001. **Membros do corpo místico: ordens terceiras na cidade do Rio de Janeiro (c. 1700-1822)**. São Paulo, USP, Tese de Doutorado.
- MARX, Murillo. 1988. **Nosso chão: do sagrado ao profano**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- MARX, Murillo. 1991. **A cidade no Brasil. Terra de quem?** São Paulo, Edusp/Nobel.
- MARX, Murillo. 1996. “Olhando por cima e de frente”. In: **Revista USP – Dossiê Brasil dos Viajantes**. São Paulo (30):170-181, junho/agosto.
- MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal: o Liberalismo**. Coimbra, Estampa.
- MATTOS, Hebe Maria. 2005. “A face negra da Abolição”. In: **Nossa História**. Ano 2, n. 19, maio, São Paulo, Editora Vera Cruz.

- MAUSS, Marcel. 1974. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.” In: **Sociologia e Antropologia**. Vol. 2, São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária Ltda. e Edusp.
- MAXWELL, Kenneth. 1997. **Marquês de Pombal, paradoxo do Iluminismo**. São Paulo, Paz e Terra.
- MEDEIROS, Laudelino. 1969. “As cidades”. In: **Rio Grande do Sul. Terra e Povo**. Porto Alegre, Editora Globo, pp.89-107.
- MELLO E SOUZA, Marina de. 2001. “História, mito e identidade nas festas de Reis Negros no Brasil – séculos XVIII e XIX”. In: JANCÓSÓ, István & KANTOR, Íris. (org.) **Festa. Cultura e sociabilidade na América portuguesa**. Vol. 1, São Paulo, Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, pp.249-260.
- MELLO E SOUZA, Marina de. 2002. **Reis negros no Brasil escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- MOREIRA, Paulo Roberto S. 2002. **Os cativos e os homens de bem. Práticas e representações sobre o cativo e liberdade em Porto Alegre na segunda metade do século XIX (1858-1888)**. Porto Alegre, UFRGS, Tese de Doutorado.
- MOREIRA, Paulo Roberto S. 2003. **Os cativos e os homens de bem. Experiências negras no espaço urbano**. Porto Alegre, EST Edições.
- MOTA, Carlos Guilherme (org.). **Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000)**. A grande transação. São Paulo, Editora Senac.
- MOTT, Luis. 1993. **Rosa Egípcia. Uma santa africana no Brasil**. Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil.
- MÜLLER, Liane. 1999. **“As contas do meu rosário são balas de artilharia” – Irmandade, jornal e associações negras em Porto Alegre. 1889 -1920**. Porto Alegre, PUCRS, Dissertação de Mestrado.
- NASCIMENTO, Mara Regina do. 1996. **Sob os trilhos do bonde, os caminhos de uma cidade brasileira**. Porto Alegre, PUC, Dissertação de Mestrado.
- NEIS, Pe. Rubem. 1972. **Porto dos Casais. Criação da freguesia; fundação de Porto Alegre**. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul.
- NEUMANN, Eduardo. 1997. “Porto Alegre colonial: uma ocupação luso-platina”. **Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, v. XXIII, n. 1, p. 81-95, junho.
- NEVES, Guilherme Pereira das. 1997. **E Receberá mercê. A Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil. 1808-1828**. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- NEVES, Guilherme Pereira das. 2000. “Um mundo ainda *encantado*: religião e religiosidade na América portuguesa ao fim do período colonial”. In: **Oceanos**, Lisboa, pp. 114-130.

- NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das & MACHADO, Humberto Fernandes. 1999. **O Império do Brasil**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- NIZZA da SILVA, Maria Beatriz. 1993. **Vida privada e cotidiano no Brasil. Na época de D. Maria I e D. João VI**. Lisboa, Editorial Estampa.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado. 1995. **Devoção e Caridade. Irmandades religiosas no Rio de Janeiro imperial. (1840-1889)**. Niterói, UFF, Dissertação de Mestrado.
- OLIVEIRA, Clóvis Silveira de. 1987. **A fundação de Porto Alegre. Dados oficiais**. Porto Alegre, Editora Norma.
- OLIVEN, Ruben. 1992. **A parte e o todo. A diversidade cultural no Brasil-Nação**. Petrópolis, Vozes.
- PEREIRA, Magnus Roberto de Mello. 2001. “*Almuthasib* – Considerações sobre o direito de almoçaria nas cidades de Portugal e suas colônias.” In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 21, n. 42, pp. 365-395.
- PEREZ, Léa Freitas. 1993. **La ville au Brésil: formation et développement (XVI^e - XIX^e siècles)**. Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Tese de Doutorado.
- PEREZ, Lea Freitas. 1994. “Dois olhares sobre o urbano: Max Weber e Escola de Chicago”. In: **Veritas**. Porto Alegre, v. 39, n. 156, dezembro, pp. 621-637.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. 1999. **O imaginário da cidade. Visões literárias do urbano**. Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. Porto Alegre, Editora da Universidade.
- PESAVENTO, Sandra. 2003. “Fibra de gaúcho, *tché?*”. In: **Nossa História**. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, ano 1, n. 2, dezembro, pp. 42-47.
- PINA, Isabel Castro. 1996. “Ritos e imaginários da morte em testamentos dos séculos XIV e XV.” In: MATTOSO, José (org.). **O reino dos mortos da Idade Média Peninsular**. Lisboa, Edições João Sá da Costa, pp. 125-164.
- PONTE, Sebastião Rogério. 1993. **Fortaleza Belle Époque. Reformas urbanas e controle social. 1860-1930**. Fortaleza, Fundação Demócrito Rocha/Multigraf Editora.
- QUINTÃO, Antonia Aparecida. 2002. **Lá vem o meu parente. As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)**. São Paulo, Annablume/ Fapesp.
- REINATO, Eduardo José. 2002. “(Em)cantos para as almas: a recomenda das almas em Correntina”. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 12, n. 3, pp. 421-437, maio/junho.

- REIS, João José. 1995. **A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo, Companhia das Letras.
- REIS, João José. 2001. “Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista”. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Íris. (org.) **Festa. Cultura e sociabilidade na América portuguesa**. Vol. 1, São Paulo, Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, pp. 339-358.
- REIS FILHO, Nestor Goulart. 1968. **Contribuição ao estudo da evolução urbana do Brasil (1500/1720)**. São Paulo, Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo.
- REIS FILHO, Nestor Goulart. 2000. “Urbanização e modernidade: entre o passado e o futuro (1808-1945)” In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). **Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000). A grande transação**. São Paulo, Editora Senac, pp. 83-118.
- RHODEN, Luíz Fernando. 1999. **Urbanismo do Rio Grande do Sul: origens e evolução**. Porto Alegre, Edipucrs, Coleção História, n. 28.
- RODRIGUES, Cláudia. 1995. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos. Tradições e transformações fúnebres na Corte**. Niterói, UFF, Dissertação de Mestrado.
- RODRIGUES, Cláudia. 2002. **Nas fronteiras do Além: o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)**. Niterói, UFF, Tese de Doutorado.
- RONCAYOLO, Marcel. 1990. **La ville et ses territoires**. Paris, Gallimard.
- ROUCHE, Michel. 1990. “Alta Idade Média Ocidental”. In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (orgs.) **História da vida privada: do Império Romano ao ano mil**. São Paulo, Companhia das Letras, Vol. 1, pp. 399-530.
- RUBERT, Arlindo. 1994. **História da Igreja no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Edipucrs.
- RUSSEL-WOOD, James. 1979. “Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: a study in collective behaviour.” **Hispanic American Historical Review**, 16:(1).
- RUSSEL-WOOD, James. 1970. “Aspectos da vida social das irmandades leigas da Bahia no século XVIII”. **Universitas**, n. 6-7.
- RUSSEL-WOOD, James. 1981. **Fidalgos e filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755**. Brasília, UnB.
- RUSSEL-WOOD, James. 1989. “Prestige, power, and piety in colonial Brazil: the Third Orders of Salvador.” In: **Hispanic American Historical Review**. 69: 1, pp. 61-89.
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz. 2005. **O Corpo de Deus na América. A festa de Corpus Christi nas cidades da América portuguesa – século XVIII**. São Paulo, Annablume.

- SANTOS, Corcino Medeiros dos. 1984. **Economia e sociedade do Rio Grande do Sul: século XVIII**. São Paulo/Brasília, Ed. Nacional/INL.
- SCARANO, Julita. 1976. **Devoção e Escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino no século XVIII**. São Paulo, Nacional.
- SCHMITT, Jean-Claude. 1999. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. 2001. **O Império em procissão. Ritos e símbolos do Segundo Reinado**. Rio de Janeiro, Zahar.
- SENNETT, Richard. 1997. **Carne e Pedra. O corpo e a cidade na civilização ocidental**. Rio de Janeiro, Record.
- SILVA, Armando Corrêa da. 1988. **O espaço fora do lugar**. São Paulo, Hucitec.
- SILVA Jr., Adhemar Lourenço da. 1999. "Etnia e classe no mutualismo do Rio Grande do Sul (1854-1889)". In: **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, Edipucrs, v. XXV, n. 2, dezembro, p. 147-174.
- SILVA Jr., Adhemar Lourenço da. 2004. **As sociedades de socorros mútuos: estratégias privadas e públicas (estudo centrado no Rio Grande do Sul - Brasil, 1854-1940)**. Porto Alegre, PUCRS, Tese de Doutorado.
- SINGER, Paul. 1968. **Desenvolvimento econômico e evolução urbana**. São Paulo, Ed. Nacional.
- SOARES, Mariza de Carvalho. 2001. **Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro. Século XVIII**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SOUZA, Célia F. & MÜLLER, Dóris. 1997. **Porto Alegre e sua evolução urbana**. Porto Alegre, Ed. da Universidade.
- SPALDING, Walter. 1967. **Pequena história de Porto Alegre**. Porto Alegre, Edição Sulina.
- TELLES, Pedro da Silva. 1994. **História da engenharia no Brasil. Séculos XVI a XIX**. Rio de Janeiro, Clavero.
- TINHORÃO, José Ramos. 1988. **Os negros em Portugal**. Lisboa, Editorial Caminho S/A.
- THOMAS, Keith. 1991. **Religião e o declínio da magia. Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII**. São Paulo, Companhia da Letras.
- TOURAINE, Alain. 1994. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis, Vozes.

- VAUCHEZ, André. 1995. **A espiritualidade da Idade Média Ocidental. Séc. VIII-XIII**. Lisboa, Editorial Estampa.
- VEYNE, Paul. 1990. “O Império Romano”. In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (orgs.) **História da vida privada: do Império Romano ao ano mil**. São Paulo, Companhia das Letras, Vol. 1, pp. 19-223.
- VIEIRA, David. 1980. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília, Ed. da UnB.
- VILAR, Hermínia Vasconcelos. 1996. “Rituais da morte em testamentos dos séculos XIV e XV (Coimbra e Santarém)”. In: MATTOSO, José (org.). **O reino dos mortos da Idade Média Peninsular**. Lisboa, Edições João Sá da Costa.
- VINCENT, Catherine. 1994. **Les confréries médiévales dans le royaume de France. XIII^e-XV^e siècle**. Paris, Albin Michel.
- VOVELLE, Michel. 1978. **Piété baroque et déchristianisation em Provence au XVIII^e siècle**. Paris, Éditions du Seuil.
- VOVELLE, Michel. 1991. **Ideologia e Mentalidades**. São Paulo, Brasiliense.
- WEBER, Beatriz Teixeira. 1999. **As artes de curar. Medicina, religião, magia e Positivismo na República Rio-Grandense. 1889-1928**. Santa Maria, Editora da UFSM; Bauru, Editora da Universidade do Sagrado Coração.
- WEBER, Max. 1944. **Economia y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva**. México, Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max. 1985. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 4^a. Ed.
- WERNET, Augustin. 1987. **A Igreja paulista no século XIX**. São Paulo, Ática.
- ZILLES, Urbano. 2001. **Os sacramentos da Igreja Católica**. Porto Alegre, Edipucrs.

Cronistas, memorialistas e viajantes

- BAGUET, A. 1997. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Santa Cruz do Sul, Edunisc,/ Floranópolis, Paraula.
- CORUJA, Antônio Alves Pereira (1806-1889) Reedição de 1983. **Antigualhas. Reminiscências de Porto Alegre**. Porto Alegre, Erus.
- DEBRET, Jean-Baptiste. 1989. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Belo Horizonte, Ed.Itatiaia/São Paulo, EDUSP.
- EWBANK, Thomas. 1973. **A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras**. Rio de Janeiro, Conquista, Vol. 1.

- HÖRMEYER, Joseph. 1986. **O Rio Grande do Sul de 1850: descrição da Província do Rio Grande do Sul no Brasil Meridional**. Porto Alegre, Luzzato Editores Ltda.
- ISABELLE, Àrsene. 1983. **Viagem ao Rio Grande do Sul (1833-1834)**. Porto Alegre, Martins Livreiro Editor.
- LUCCOCK, John. 1975. **Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil**. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo.
- MORAES FILHO, Mello. 1979. **Festas e tradições populares do Brasil**. Belo Horizonte, Itatiaia.
- PORTO ALEGRE, Achylles. 1994. **História popular de Porto Alegre**. Porto Alegre, Unidade Editorial.
- SAINT-HILAIRE, Auguste. 1935. **Viagem ao Rio Grande do Sul (1820-1821)**. Rio de Janeiro, Ariel Editora.

Obras de Referência

- CASCUDO, Luis Câmara. 2001. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo, Global Editora.
- FLORES, Moacyr. 1996. **Dicionário de História do Brasil**. Porto Alegre, Edipucrs.
- FRANCO, Sérgio da Costa. 1992. **Porto Alegre, guia histórico**. Porto Alegre, Editora da Universidade.
- NOAL FILHO, Valter Antonio e FRANCO, Sérgio da Costa. 2004. **Os viajantes olham Porto Alegre. 1754-1890**. Santa Maria, Anatterra, Vol. 1.
- SANTIDRIÁN, Pedro e ASTRUGA, Maria del Carmen. 2004. **Dicionário dos Santos**. Aparecida, Editora Santuário.
- VAINFAS, Ronaldo (dir.) 2000. **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro, Editora Objetiva.

Documentos Eletrônicos

- CHAHON, Sergio. 24/10/2001. "A Igreja privatizada: intenções inconfessáveis e heranças do catolicismo colonial". Revista eletrônica **Prometeu**. Em: [http:// www.prometeu.com.br/missas.asp](http://www.prometeu.com.br/missas.asp). [Extraído em 23-5-2005].

- LEROI-GOURHAN, André. 1975. **Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes.** Paris, Albin Michel, pp. 139-140. Apud. FLAMARION CARDOSO, Ciro. 1998. “Repensando a construção do espaço”. **Revista de História Regional.** Vol. 3, n. 1. Em: [http:// www. uepg.br/rhr/v3n1/ciro.htm](http://www.uepg.br/rhr/v3n1/ciro.htm). [Extraído em 18-2-2000].
- LIMA, Luis Corrêa. “História, meio ambiente e cultura: a contribuição teórica de Fernand Braudel.” In: **Em Debate**, 02 (2005), PUC-Rio. Em: [http:// www. maxwell.lambda.ele.puc-rio.br](http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br). [Extraído em 12-9-2006].
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de. 1975. “**Pequeno Guia para a Recolha de Instrumentos Musicais Populares**”. Em: [http:// www. attambur. com/recolhas/PDF/GuiaRecolhaInstrumentos.pdf](http://www.attambur.com/recolhas/PDF/GuiaRecolhaInstrumentos.pdf). [Extraído em 20-5-2006].
- QUINTÃO, Antonia Aparecida. 2000. “O significado das irmandades de pretos e pardos: o papel das mulheres”. In: **I Simpósio Internacional – O Desafio da diferença.** Salvador, UFBA.. Em: [http:// www. desafio. ufba. br/gt4-015.html](http://www.desafio.ufba.br/gt4-015.html). [Extraído em 8-4-2005].
- SILVA, Luis Geraldo. “**Da festa barroca à intolerância ilustrada. Irmandades católicas e religiosidade negra na América portuguesa (1750-1815)**”. Em: <http://www.georgetown.edu/sfs/programs/clas/Brazil/LuizGeraldoSilva.pdf>. [Extraído em 8-4-2005].