

XII ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM
PLANEJAMENTO URBANO E REGIONAL

21 a 25 de maio de 2007

Belém - Pará - Brasil

A CIDADE NA AMÉRICA PORTUGUESA: UMA COMUNIDADE DE VIVOS E MORTOS

Renato Cymbalista (FAU-USP)

A Cidade na América Portuguesa: Uma Comunidade de Vivos e Mortos

Resumo

É recorrente na historiografia da cidade na América Portuguesa a imagem das cidades dos dois primeiros séculos de colonização desempenhando um papel secundário, subalterno, irrelevante. Este texto realiza um pequeno apanhado bibliográfico que mostra essa recorrência, e depois disso traz documentação e bibliografia que fazem um contraponto à hipótese majoritária da cidade esvaziada nesses dois primeiros séculos. Trata-se de fontes que evidenciam alguns dos aspectos de uma estratégica função espiritual que as cidades desempenharam desde os primeiros anos de colonização: o acolhimento dos mortos, função urbana por excelência. O texto revela os mortos operando quase como uma faixa etária da sociedade, exigindo devoções e reciprocidades dos vivos nas cidades coloniais, e dessa forma pretende abrir novas perspectivas para o debate em torno da cidade colonial, ressaltando as suas funções como lastro para a espiritualidade e religiosidade da colônia.

Introdução: algumas referências de um debate bibliográfico

A historiografia da cidade colonial da América Portuguesa diverge em uma série de pontos, com um notável ponto de polêmica em torno da presença ou ausência de planejamento, que constitui um debate que não nos interessa aqui reproduzir. Mais interessante aqui é identificar que, mesmo entre autores que divergem em vários aspectos, emerge um posicionamento bastante recorrente quando o foco temporal refere-se aos primeiros século e meio ou dois séculos de colonização. Para a maior parte dos autores, emerge uma imagem bastante recorrente: a da fragilidade, precariedade, esvaziamento.

É o caso do texto que vem sendo apontado como de certa forma fundador dos estudos urbanos, *O sementeiro e o ladrilhador*, de Sérgio Buarque de Holanda, inserido em seu livro *Raízes do Brasil* (1995 [1936]), onde o autor constrói o famoso contraponto entre as desleixadas e improvisadas cidades da América Portuguesa e o caráter racional e planejado das suas semelhantes na América Espanhola. É sugestivo o fato de o texto ter sido inicialmente publicado como parte de um capítulo denominado “Herança Rural”, em que antes mesmo de começar a olhar para as cidades na América Portuguesa, Holanda assume uma posição: “toda a estrutura de nossa sociedade colonial teve sua base fora dos meios urbanos”. “Só afluíam [a elite] aos centros urbanos a fim de assistirem aos festejos e solenidades”, situações que “relacionam-se principalmente com o primeiro e o segundo século da colonização; já no terceiro, a vida urbana, em certos lugares, parece adquirir mais caráter [grifo meu]”. A abordagem das cidades nos dois primeiros séculos é pela negativa: vazia, sem caráter, drenada de vitalidade pelo campo. Robert Smith (1955:2-12) radicaliza o argumento de Sérgio Buarque de Holanda, no texto *Colonial towns of Spanish and Portuguese America*. Em contraponto a um humanismo renascentista das cidades espanholas, os atributos das cidades portuguesas na América nos dois primeiros séculos seriam a pobreza, o crescimento sem planejamento, a confusão, a formação desordenada, as ruas tortas, a primazia da função defensiva, o que o autor identifica como uma atitude regressiva e medievalizante dos portugueses. Postura semelhante traz Fernando de Azevedo (1958 [1943]:119), para quem as cidades dos dois primeiros séculos eram “organismos urbanos mirrados, medíocres, às vezes mal-fixados [...]lugarejos mal construídos e abandonados a si mesmos, que cresciam sem nenhum plano pré-concebido, não obedecendo ao menos no período primitivo de sua história, senão às leis gerais que regem o desenvolvimento de toda aglomeração.”

O trabalho de Nestor Goulart Reis de 1968, *Evolução urbana do Brasil*, teve influência decisiva no debate. Por meio de um material iconográfico importante e que se avolumou nos trabalhos seguintes do autor, mostra que não se pode descrever o processo de ocupação do Brasil como improvisado, como ausente de planejamento. Por outro lado, atribui um protagonismo quase total à Coroa portuguesa nos

processos de ocupação territorial da colônia, e dá primazia à economia na sua explicação do sistema colonial como um todo. O autor identifica com clareza o período de meados do século XVII como um ponto de inflexão nos processos de urbanização no Brasil, rumo a uma atividade mais centralizada por parte de Portugal, e a transferência de uma burocracia governamental. Ao desenhar este corte temporal, no entanto, a abordagem que dá primazia à Coroa e ao econômico revela suas limitações. Para o período anterior a meados do século XVII, descrito como período de “dispersão”, os atributos que usa são “[arquitetura] de extrema simplicidade”; “[os núcleos menores] praticamente desprovidos de vida permanente [...] [tendo como função] exclusivamente o amparo às atividades da agricultura de exportação [...] [até 1640] vida urbana intermitente [...] resposta às características e vicissitudes da economia rural [...] até meados do século XVII, a rede urbana que se instala tem em vista exclusivamente o amparo às atividades da agricultura de exportação”. Em contraponto, a partir de meados do século XVII, período que descreve como de *centralização*, “a vida urbana apresentou a partir de meados do século XVII uma nova escala. Surgiram formas diversas de utilização das povoações, que se refletiram sobretudo na importância crescente das ruas e dos aspectos da arquitetura, que para estas eram voltados” (REIS, 2000 [1968]).

Também autores que inovaram vários aspectos do debate incorrem na repetição da hipótese do esvaziamento. Em relação aos assentamentos urbanos dos dois primeiros séculos, Beatriz Piccolotto Bueno, em seu trabalho *Desenho e desígnio*, possui abordagem semelhante (ainda que não seja esta a sua problemática prioritária): “Em se tratando de uma ‘retaguarda rural’ do mercado urbano europeu, o Brasil apresentou, ao longo dos dois primeiros séculos da colonização, uma rede urbana bastante frágil e vilas com vida intermitente, já que os grandes latifúndios eram verdadeiras autarquias” (BUENO, 2001:650). Paulo Garcez Marins, que em seu inovador livro *Através da Rótula* ajuda a definir aspectos da construção da esfera pública nas nossas cidades, menciona também uma fragilidade da cidade dos dois primeiros séculos. O marco temporal prioritário para o autor inicia-se em meados do século XVII, na análise da primeira capital, Salvador. Sobre o período anterior, ainda que identifique aspectos projetuais que teriam influenciado os assentamentos, o autor refere-se ao “absenteísmo exagerado dos senhores”, as festas e sessões das câmaras como os poucos eventos que levavam os senhores às cidades (MARINS, 2001:55)

Embora outros autores construam interpretações que diversificam essa visão de esvaziamento, absenteísmo, intermitência urbana, acredito que os trechos acima mencionados acima sejam representativos de uma visão majoritária a respeito da cidade colonial nos dois primeiros séculos. É também muito presente a visão que aponta a reversão desse quadro no século XVIII, quando a descoberta do ouro nas Minas Gerais produziu uma intensa migração rumo a colônia, esta de cunho urbano,

interiorizando o crescimento e pressupondo a instalação de um aparato de controle por parte da metrópole. A eclosão do mundo urbano no Brasil estaria, assim, condicionado ao surgimento do ciclo econômico ligado à mineração.

Ao conectar o nascimento de uma cultura urbana ao surgimento das minas (o que, destaque-se, nem todos os autores mencionados acima defendem), atribui-se aos fatores econômicos a posição determinante na qualificação deste objeto que é a cidade colonial. Daí decorre, em grande medida, a hipótese da cidade esvaziada dos dois primeiros séculos, “apêndice” de um mundo rural de cujas florestas, fazendas e engenhos provinha toda a riqueza que a colônia gerava antes do surgimento de uma sociedade mineira e urbana. Tal conexão direta entre o urbano e o econômico me parece bastante eficaz para a qualificação das cidades a partir do século XIX, quando a produção do território já começava a anunciar a hegemonia das categorias econômicas como grandes moldadoras do mundo e do imaginário. Sustento aqui que, para os séculos XVI e XVII – e até meados do XVIII – tal olhar que atribui tanto peso à economia (e à política e institucionalidade que a cercam) pode se revelar um tanto anacrônico. Para compreender este período em seus próprios termos, os elementos de religiosidade podem ser tão ou mais relevantes que os fatores econômicos. Não pretendo neste texto negar que movimentos dos atores da época tenham razões econômicas ou de ordem pragmática para seus atos, mas apontar para uma outra racionalidade, de base espiritual e religiosa, que também orientou a produção do território.

Naquele mundo, não havia dúvida que a força maior de construção do mundo era a providência divina. Deus comandava e controlava todas as coisas, tudo estava em suas mãos. A vida material era a revelação de uma dimensão espiritual e divina, sem qualquer questionamento. Era impensável para o homem cristão pensar, percorrer ou produzir o território de forma laica. Para aguçar nossa compreensão sobre aquele mundo, precisamos também desfazer a idéia de que o âmbito “simbólico” é espécie de primo pobre da esfera do “real” ou do “material”. Pelo contrário, para o cristão do início da Idade Moderna, conceitos como Deus, Diabo, pecado, céu, inferno, purgatório e outros eram “realidades reveladas pela esfera divina e, portanto, *mais* reais do que os fugazes aspectos temporais de suas vidas” (GREGORY, 1999:10). Ler o território nessa chave pode ajudar a compreender melhor o funcionamento das cidades anteriormente à ruptura epistemológica provocada pelo Iluminismo, quando a religião deixa o primeiro plano como código privilegiado de leitura do mundo (POMPA, 2006:113). Adotando esse olhar religioso como instrumental metodológico de compreensão da realidade, será possível enxergarmos aspectos da vida urbana até meados do século XVIII, desvelar algumas das funções que foram desempenhadas pelas cidades de então. Funções que, se não tiveram papel relevante do ponto de vista econômico, certamente foram fundamentais – ou até mesmo imprescindíveis – para a efetivação do território cristão na América.

São muitas as abordagens possíveis da cidade colonial se desfizemos a (para nós) automática submissão da esfera simbólica à esfera do “real”, e atribuirmos maior protagonismo à primeira. Especificamente para os estudos urbanos, diversificar as fontes para além daquelas que se pode chamar de “tradicionais” (como a iconografia, a cartografia, os restos de edifícios, as atas de câmaras) incorporando aquelas de cunho religioso (hagiografia, sermões, cartas jesuíticas, peças de teatro religioso, além da própria Bíblia) descortina novas possibilidades de interpretação da sociedade e do território, lançando o debate para patamares bem além da definição do grau de planejamento ou improvisação dos assentamentos. Levar a sério a primazia do espiritual na sua capacidade de produzir realidades e territórios pode render ainda muitos anos de estudos. A falta de fontes muitas vezes pode ser superada se recorrermos a documentação não-nativa do Brasil, o que se justifica principalmente pelo caráter universal da espiritualidade cristã do início da Idade Moderna: ainda que cidades não sejam materialmente transportáveis, os livros sagrados, as crenças e as relações simbólicas atravessam o oceano com muito mais facilidade. Assim, me parece altamente verossímil utilizar livros produzidos em Portugal ou até mesmo na Espanha para recuperar aspectos do edifício simbólico que os cristãos procuravam construir na América.

É claro que este artifício de desmonte de fronteiras precisa ser utilizado com muitas ressalvas: em contato com a realidade ameríndia, as crenças europeias foram inevitavelmente apropriadas, negociadas e transformadas (POMPA, 2003; CYMBALISTA, 2006:121-127; 193-197). Não há condições aqui de tratar dessas traduções, o esforço é o de identificar as iniciativas cristãs de duplicar sua espiritualidade na América. Faço isso concentrando-me em um desses aspectos: o papel das cidades em acolher os mortos, tanto mortos comuns como alguns mortos muito especiais, os santos e mártires cristãos.

Um grupo necessitado e poderoso da sociedade: as almas do purgatório

No início da Idade Moderna, a preocupação com a morte, o além e o local da sepultura ocuparam imensamente as reflexões e o imaginário dos cristãos, constituindo toda uma teia de cumplicidades, de relações sociais e econômicas, que comprometia irreversivelmente o cotidiano dos vivos com os mortos. É possível que a preocupação com os locais adequados de deposição dos mortos tenha atravessado o Atlântico com intensidade ainda maior do que a existente na Europa, onde há séculos estavam consolidados os locais adequados para o repouso dos mortos, sacralizados e vigiados pelos vivos, pois nada disso estava garantido na América.

Após a morte, algumas almas especialmente caridosas iam diretamente ao Paraíso: as almas dos justos, dos mártires e dos santos, que em vida ou após a morte davam sinais de que estavam escolhidas para privar da companhia de Cristo e sua corte mesmo antes do juízo final: seus corpos permaneciam

incorruptos ou flexíveis, emitiam fragrâncias vindas diretamente do Paraíso, luminescências, produziam milagres. Era um destino para pouquíssimos. Outras almas iam diretamente para o Inferno, aquelas que tinham cometido pecados mortais. Em situações limite, o próprio túmulo expelia o morto, não aceitando que uma pessoa impura fosse sepultada em local sagrado. O *Libro de la muerte temporal y eterna*, que circulava amplamente na segunda metade do século XVI ensinando católicos a morrer, menciona alguns desses casos, como o de um homem “vicioso e ocupado com todo gênero de leviandade”, que foi sepultado em uma igreja em Milão, mas foi levado do seu sepulcro por dois espíritos, com os pés atados, como o encontraram no dia seguinte. Em outro episódio, um mártir fez uma aparição a um sacristão, advertindo que comunicasse ao bispo a retirada de sua igreja das “carnes hediondas, que havia enterrado” de um homem que não merecia ser sepultado em terra sagrada. O sacristão desobedeceu ao mártir e ele próprio morreu ao cabo de um mês.¹

Mas para a maior parte das pessoas, nem tão boas a ponto de irem diretamente para o céu, nem tão más a ponto de irem para o Inferno, o destino era o terceiro território, bem mais interessante para nós, porque mais conectado com o cotidiano dos vivos: o purgatório. O purgatório era o local onde as almas passavam por uma dolorosa purgação de seus pecados, por penas que variavam do extremo frio ao extremo calor.² Constituía assim uma espécie de Inferno transitório, indispensável antes de as almas serem finalmente perdoadas de seus pecados e terem acesso ao Paraíso.

Uma dimensão importante em relação à concepção do purgatório é a de que ele foi por muito tempo considerado um *lugar*, e não uma *dimensão*, como a teologia contemporânea o concebe. Em Portugal e na Espanha no século XVI, a idéia do purgatório como lugar é a que prevalecia (LE GOFF, 1993; ARAÚJO, 1997:179-184). Em relação à Espanha do século XVI, EIRE (1995:6) reitera a dimensão geográfica do além: “céu, inferno e purgatório eram tão pertencentes à topografia daquela nação quanto Madri, Gibraltar e os Pirineus”. Em Portugal, as primeiras representações pictóricas do purgatório são do século XVI. Um monge beneditino afirma em meados do século XVII que inferno e purgatório eram duas partes de um mesmo lugar,³ posição reiterada por um clérigo de Coimbra.⁴ A existência do purgatório era comprovada até mesmo por defuntos, que ressuscitavam por um curto período, para confirmar aos vivos a existência de tal lugar antes de morrer novamente.⁵

O purgatório era lugar de intenso sofrimento das almas. Ainda que separadas do corpo, as almas no purgatório sofriam penas corporais (LE GOFF, 1993:174). Vários livros foram publicados nos séculos XVII e XVIII que explicavam em detalhes o que ocorria com as almas no purgatório. Um dos mais importantes foi o de Joseph Boneta, de Saragoça, traduzido para o português em 1715, em que o autor refere-se a esse inimaginável sofrimento:

“Uma só alma no Purgatório padece mais do que padeceram todos os Mártires que houve desde o princípio do mundo [...]

ajuntai a isso todas as dores de todas as mulheres que pariram no mundo, todas as extensões que padeceram todos os cativos [...] todos os modos, com que a justiça dá tormento aos facinorosos, todas as anciãs e agonias de todos os moribundos, e depois de terdes somado com a imaginação este horrendo torpel de angústias, esta imensa chuva de atrocidades, ponde todas, não sobre muitas, mas sobre uma só alma do Purgatório, e considerai que a esta pobre Alma [...] toda esta multidão de estragos a cerca, a cobre, a está despedaçando; e isto sem interrupção, todos os instantes do dia e da noite, sem alívio nem descanso por um só momento (BONETA, 1715:2-3).”

Esse intenso sofrimento a que as almas estavam sujeitas, concentrando em um só instante todos os sofrimentos “desde o princípio do mundo” transformava a dimensão temporal no purgatório. Um intervalo de apenas alguns minutos para os vivos era sofrido pelas almas do purgatório como anos a fio.⁶ Além dos sofrimentos corporais as almas também sofriam por estarem impedidas de ver a Deus (BONETA, 1715:10).

Diferentemente das almas que estavam no Inferno, as almas do purgatório podiam ser ajudadas pelos vivos – e apenas por eles, pois não podiam se ajudar entre si – para abreviar seus sofrimentos.⁷ São frequentemente descritas como almas não somente sofredoras, mas “desamparadas”, “necessitadas”, “desesperadas”, e vários livros e folhetos eram publicados para dar voz aos desesperados pedidos das almas sofredoras pela atenção dos vivos. Existe uma interessante simetria entre a caridade aos pobres e a caridade aos mortos, considerados ainda mais necessitados que os pobres.⁸

Um relato de viagem de Lisboa à Índia em 1585 mostra a complementaridade entre o pagamento de penas no além e o pagamento de esmolas neste mundo: pagava-se agora “para não pagar tudo no purgatório”. Por isso, um padre andava em meio às mesas de jogo, recolhendo esmolas, operação piedosa que, aliás, evitou muitas mortes no trajeto.⁹

No prólogo do livro sugestivamente intitulado *Gritos das almas do purgatório*, Joseph Boneta (para quem “não há pobres mais pobres que as almas do Purgatório”) explicita que a obra existe para dar voz às desesperadas almas do purgatório: “Vos advirto que quando lerdes os gritos [...] os leias, não como escritos por mim, mas como articulados por elas [as almas] [...] que os leias, imaginando que realmente estais vendo, e ouvindo a vosso defunto pai, parente, ou amigo [...] entendendo que a vós encaminha estes brados, e não a outros”.¹⁰ Os gritos das almas eram realmente desesperados, em várias modalidades que abracavam todos os grupos da sociedade:¹¹ maridos mortos gritavam para suas mulheres viúvas,¹² filhos gritavam para seus pais,¹³ amigos mortos gritavam para seus colegas vivos.¹⁴

Um panfleto do século XVIII, certamente distribuído nas igrejas em dias de rezas pelas almas do purgatório, está também em formato de “petição”, e quem fala são as próprias almas necessitadas do purgatório, inicialmente apresentando ao leitor sua difícil situação:

“Nós as aflitas almas do purgatório vos fazemos presente, como estando longe da própria pátria, que é o paraíso, em uma tenebrosa prisão, e havendo-se esquecido nossos parentes, e amigos de nos fazer os devidos socorros de piedade, nos achamos

necessitadas de todo o bem, e impedidas para aliviar nossas penas [...] recorreremos à vossa piedade cristã para receber alguma caridade [...] com que brevemente possamos livrar-nos das terríveis penas, e chegar àquele ditosíssimo Reino que é a herança que nos deixou nosso redentor [...].”¹⁵

São recorrentes representações do purgatório que evocam essa dimensão comunicacional entre vivos e mortos, com as almas aflitas pedindo pela piedade dos vivos, por vezes os anjos retirando, uma a uma, as almas do purgatório. As diversas figuras da sociedade da época, incluindo as poderosas, estão muitas vezes representadas entre essas almas aflitas (BRANDÃO, 1961).

Os mortos sabiam muito bem o que queriam dos vivos com suas desesperadas súplicas. Seus inimagináveis sofrimentos no purgatório podiam ser abreviados mediante a intercessão dos vivos, que podiam libertá-las por meio de missas, doações e rezas. Da mesma forma como os santos intervinham pelos vivos na Terra, estes tinham a capacidade de intervir sobre os sofredores no purgatório (GORDON e MARSHALL, 1999:3-4). A intercessão ocorria “pagando as dívidas que deixei, e que aqui me detém”, segundo as palavras de uma daquelas almas sofredoras.¹⁶ A melhor forma de ajudar as almas sofredoras era pagar religiosos para a realização de missas, uma vez por ano, “ou de cada mês se quiserdes”.¹⁷

Era também por missas que as almas mais imploravam em suas muitas aparições aos vivos. E de fato, após rezarem-se missas, frequentemente as almas faziam aparições gloriosas e resplandecentes em agradecimento, sinal de que haviam atingido o Paraíso.¹⁸ Um bispo ouviu em sonho uma voz dizendo que sua irmã recém morta estava passando fome, do lado de fora da Igreja, ao que passou a dizer missa a ela. Pouco depois, teve uma visão na qual ela estava na porta da igreja. Continuando as missas, na visão seguinte ela havia entrado na igreja, mas ainda não conseguia chegar no altar-mór. Finalmente, teve uma visão de sua irmã vestida de branco, acompanhada de muitas outras pessoas vestidas da mesma forma, “por onde entendeu que havia entrado na glória por meio do sacrifício da Missa”.¹⁹ Nóbrega relata que um dos primeiros serviços religiosos instalados pelos jesuítas em Salvador logo que chegaram, em 1549, foram missas e procissões pelas ruas pelas almas do purgatório (NÓBREGA, 1549 in LEITE, 1956, vI:131).

Além das missas, as orações eram também modos de ajudar as almas.²⁰ Outras alternativas de apoio eram: cumprir o que está disposto nos testamentos, vestir um pobre, ou dar de comer a um faminto, ou ainda convencer outros devotos a fazer o mesmo,²¹ ou ainda escrever e publicar o material de apoio à devoção às almas do purgatório, como os livros e folhetos aqui mencionados.

Em troca pelas missas, orações e esmolas que as libertarão do purgatório, as almas tinham o que oferecer em retorno pois, uma vez livres, as almas entravam no céu, onde ganhavam poderes para interceder a favor dos vivos e dos mortos. A lista de promessas era considerável: socorrer ao leitor em todas as ocorrências, conservá-lo longe das misérias, defendê-lo de inimigos “como algumas vezes o

temos feito com visível aparência”, ampará-lo em seus sofrimentos, livrá-lo dos perigos mais desesperados, “ainda que vos viremos debaixo da espada dos assassinos”. Que o leitor não achasse que estas promessas eram exageradas: os inúmeros homens e mulheres, aqueles que haviam sido e continuavam sendo beneficiados pelas almas do purgatório, provavam o contrário.²²

Mas o maior dos favores que as almas do purgatório tinham a prestar era operar junto a Deus, para que o leitor perseverasse em um bom caminho de vida, e se por acaso caíssem em mau caminho, as almas seriam suas intercessoras junto a Deus, para que a devida penitência fosse feita. Além disso, as almas o protegeriam na morte contra as tentações do Demônio, seriam suas advogadas no seu julgamento, e o recolheriam em seus braços para colocá-lo em lugar de salvação. Se, por outro lado, o leitor tivesse o purgatório como destino após a morte, as almas seriam também de muita importância. Cuidariam de encontrar devotos que rezarão para livrá-lo do purgatório.²³ Cientes de seu poder, por vezes os pedidos das almas assumiam um tom ameaçador.²⁴

Um sermão para São Miguel rezado no Recife no final do século XVII indica que parte dos compromissos entre vivos e mortos eram firmados perante a presença de ambos. Provavelmente a missa foi rezada contando com a presença física dos cadáveres, que tinha a função pedagógica de lembrar os vivos de seu sofrimento no purgatório e estimular as missas e outros sufrágios.²⁵

Alguns autores já apontaram que na Idade Média os mortos comportavam-se como uma faixa etária, estabelecendo relações de direitos, deveres e reciprocidades com os vivos (GEARY, 1994; DAVIS, 1977). A documentação acima permite afirmar que, pelo menos até meados do século XVIII, isso continuava valendo. Isso dá luz aos inúmeros pedidos de missas pelas almas do purgatório presentes nos testamentos brasileiros do século XVII.²⁶

Induzir a devoção às almas do purgatório entre os índios era também uma prioridade para os missionários. Fernão Cardim comenta que em uma aldeia jesuítica na Bahia os meninos índios em 1584 já “falam português, cantam à noite a doutrina pelas ruas, e encomendam as almas do Purgatório” (CARDIM, 1980 [1625]:155).

Confrarias

A preocupação com o após morte foi fundamental para a estruturação das *confrarias*, uma das mais importantes formas de sociabilidade na Europa católica e na América Portuguesa nos séculos XVI e XVII. As confrarias eram associações de leigos em torno de uma devoção específica, que constituíam compromissos de sociabilidade e solidariedade entre os seus integrantes, que existiram desde o século XIII em Portugal. As confrarias eram sediadas em uma capela, uma igreja ou no altar de uma igreja, e dividiam-se em *ordens terceiras* (ligadas a alguma ordem religiosa) e *irmandades*, mais numerosas e

desvinculadas das ordens.²⁷ Uma mesma igreja podia sediar várias confrarias, e em uma grande cidade podiam existir várias confrarias dedicadas a uma mesma devoção, desde que em templos distintos. Em Lisboa, em meados do século XVI, existiam 14 confrarias dedicadas a São Sebastião, 5 a Nossa Senhora da Conceição e 5 a Santa Catarina, além de confrarias do Santíssimo Sacramento em quase todas as igrejas (OLIVEIRA, 1987 [1551]). As confrarias tinham regras para a admissão de irmãos, fixadas nos documentos de fundação ou *compromissos*, que condicionavam o acesso de acordo com a cor, a posição social ou o ofício exercido.

Algumas das principais funções das confrarias estavam ligadas ao serviço dos mortos: garantir sepultamentos decentes, um lugar de sepultamento em sua igreja ou capela, e os fundamentais sufrágios pela alma dos mortos, que conforme vimos acima necessitavam urgente e desesperadamente de ajuda, o que provocava grandes preocupações dos ainda vivos como o seu futuro. Para os pobres, as confrarias proviam a possibilidade de sepultamentos dignos e de rezas em quantidade que o núcleo familiar não poderia garantir. Para os ricos, a participação nas confrarias – às vezes em muitas delas – tinha também a função de explicitar a sua posição social em momentos chave de representação social, como os funerais e rezas (GORDON e MARSHALL, 2000:5). Por serem voluntários, e não obrigatórios, os sufrágios das confrarias eram vistos como até mais poderosos do que os da família do morto.²⁸

Cristóvão Rodrigues de Oliveira enumera em 1551 quase 150 confrarias nas freguesias, igrejas e ermidas de Lisboa, o que para uma população de cerca de 100.000 habitantes, significa uma confraria para cada 660 habitantes da cidade. Mesmo assumindo a inexatidão dessa conta – muitos eram membros de mais de uma confraria – se levarmos em conta que a principal preocupação da população ao se ligar a uma confraria era a de garantir um após morte adequado, podemos perceber o significativo grau de cobertura da sociedade que as irmandades ofereciam (OLIVEIRA, 1987 [1551]:17-57). Até mesmo os negros – que em 1550 calcula-se que chegavam a 10% da população total de Lisboa, grande parte deles escravos²⁹ – procuravam garantir a assistência aos mortos sob o modelo da irmandade, convivendo como espécie de irmãos de segunda classe dos brancos, ou em irmandades exclusivamente negras. Nem todos, porém, conseguiam garantir essa assistência ao além: até o século XVI, os corpos dos escravos eram simplesmente abandonados, e depois disso, por razões de higiene, muitos passaram a ser sepultados em valas comuns (LAHON, 1999:129-131).

No Brasil, as confrarias também abundaram, desde os primeiros anos, como resposta ao desafio de zelar pela alma dos mortos em situação tão inóspita. Diogo Álvares Correia, o “Caramuru”, e sua mulher Catarina Paraguaçu fundaram a Irmandade de Nossa Senhora da Graça em Salvador antes de morrer ainda em meados do século XVI (REIS, 1991:52). Em 1570, com a morte de Frei Pedro Palácios, mantenedor da Capela de Nossa Senhora dos Prazeres (ou da Penha) em Vila Velha, no Espírito Santo, a manutenção

da capela ficou a cargo de uma irmandade local até 1591, quando os franciscanos receberam a capela e todo o morro em doação (WILLEKE, 1972:21). No colégio da Companhia de Jesus da Bahia havia a Confraria das Onze Mil Virgens, que era responsável pela festa anual em devoção às santas (CARDIM, 1980 [1625]:165). Na igreja dos jesuítas de Vitória estava sediada a Confraria dos Reis Magos desde 1583 (CARDIM, 1980 [1625]:168, e no Rio de Janeiro foi fundada em 1586 uma confraria também com este nome (ANCHIETA 1989:751). Em 1595, existia uma Confraria de São Maurício, sediada na Igreja de São Tiago em Vitória, que encomendou a José de Anchieta um auto em honra ao santo, por cuja relíquia zelava (ANCHIETA, 1989:285). Em 1584, já existiam nos aldeamentos jesuíticos da Bahia confrarias do Santíssimo Sacramento, de Nossa Senhora e dos defuntos, que “servem de visitar os enfermos, enterrar os mortos e às missas [...] dão esmolas para as confrarias [...], consola ver esta nova cristandade”(CARDIM, 1980 [1625] 156). Confrarias das almas, cuja responsabilidade relacionava-se diretamente com o zelo às almas dos mortos, existiam desde o século XVI (KOK, 2001:150).

O relato das exéquias do governador da Bahia, de 1676, refere-se a “100 confrarias” que acompanharam o enterro, número provavelmente exagerado para uma cidade de 20.000 habitantes, mas que indica que estas contavam-se às dezenas.³⁰ Desde o século XVII, os negros possuem suas próprias confrarias, como a do Rosário das Portas do Carmo de Salvador, fundada em 1685 (REIS, 1991:50).

O fortalecimento da Coroa portuguesa no início da Idade Moderna fez nascer um novo viés na assistência do morrer, complementar à sociabilidade comunitária das confrarias de origem medieval. Em 1498, a mando da Rainha Dona Leonor foi fundada a *Misericórdia*, confraria que em alguns aspectos era similar às demais, por exemplo nas obrigações dos irmãos de comparecerem aos enterros e rezarem pelas almas dos irmãos mortos. Em outros aspectos, porém, ela distinguia-se claramente das demais confrarias. Enquanto as obrigações das demais irmandades e confrarias geralmente envolvia a assistência apenas aos próprios integrantes, a Misericórdia tinha como compromisso a assistência aos cristãos despossuídos da sociedade de uma forma geral, e uma das principais funções caridosas era sepultar os mortos. Em 1500, foi firmado o primeiro compromisso da irmandade, documento que fixava os objetivos da instituição, assim como os deveres dos oficiais eleitos para a sua gestão cotidiana (J. SERRÃO, 1998a:25-32).

A Misericórdia era uma confraria especialmente próxima à Coroa, e diferia das demais pela quantidade e qualidade de equipamentos assistenciais que geria. Era também atribuição das misericórdias o apoio aos últimos momentos e ao sepultamento dos condenados pela justiça, cujos mortos não ficavam sem assistência espiritual.³¹ A gestão da força de Lisboa era também atribuição da Misericórdia, conforme ficou estabelecido já no primeiro alvará régio referente à Misericórdia, que autorizava a confraria a elevar no local mais apropriado da Ribeira de Lisboa uma força “para padecerem e se fazer justiça daqueles que forem julgados para sempre”. Após mortos, a Misericórdia zelaria para que os irmãos “os possam logo

tirar e soterrarem segundo o seu bom costume”. Um dos principais eventos anuais da Misericórdia era a procissão do dia de todos os santos (1º de novembro), quando as ossadas dos enforcados eram conduzidas ao cemitério da confraria (J. SERRÃO, 1998a:43).

O novo projeto de caridade abrangia todo o reino e o império português. A Misericórdia de Lisboa foi o embrião de uma série de outras, em inúmeras cidades de Portugal, nos anos seguintes. Em 1525 existiam 61 Misericórdias, e até o final do século XVI pelo menos mais 51 fundações foram comprovadas (J. SERRÃO, 1998b:12). A imagem de Nossa Senhora da Misericórdia *Mater Omnium* (mãe dos homens) presente nas bandeiras e nas igrejas da confraria em todo o Império português, revela seu caráter de abrangência da sociedade como um todo. Nas representações, os anjos suspendem e estendem o manto da Misericórdia sobre todos os representantes da sociedade da época: os cleros secular e regular, a grande e pequena nobreza, soldados, mercadores, homens de ofícios, cativos e pobres (V. SERRÃO, 1998:134-144)

Pela proximidade com a Coroa e a abordagem globalizante da sociedade, tanto no nível de cada comunidade quanto no nível do Império, a Misericórdia é apontada como um elemento de modernização da caridade, resposta portuguesa a um contexto de centralização do Estado e surgimento, em toda a Europa, de novas formas de lidar com os cada vez mais numerosos miseráveis das cidades (GEREMEK, 1995). Por outro lado, é importante qualificar esse movimento: ainda que uniformizada e generalizada, a caridade permanecia nas mãos das elites de cada vila ou cidade, não constituindo um serviço estatal da forma como o concebemos atualmente. Mais importante para nós é o fato de a caridade dos séculos XVI a XVIII não ter objetivado simplesmente a assistência à miséria dos pobres ou necessitados, mas era um meio para a obtenção da salvação da alma das elites (SÁ, 1998). A Bíblia continha referências à dificuldade dos ricos em salvar suas próprias almas. Por seu sofrimento neste mundo, os pobres estavam mais próximos da salvação. O próprio Cristo afirma: “É mais fácil um camelo passar pelo orifício de uma agulha, do que um rico entrar no reino de Deus”.³² A narrativa do juízo final de Mateus dá as diretrizes que associam a caridade à salvação da alma: aqueles que deram comida, bebida, agasalho e assistência aos pobres estavam dando apoio a Cristo, e mereceriam a salvação. Ao contrário, aqueles que rejeitavam as obras de caridade estavam negando a Cristo, e seriam por isso condenados ao Inferno.³³ O termo “misericórdia”, portanto, descrevia uma operação de mão dupla: por um lado, a misericórdia dos ricos pelos pobres nas ações de caridade; por outro lado, a misericórdia divina no juízo final, a qual os ricos precisarão muito mais do que os pobres. Grande parte da caridade, portanto, não destinava-se aos pobres, mas à salvação da própria alma. Os mortos eram beneficiários da caridade, talvez mais do que os vivos, e se não tivesse sido assim, talvez não existisse a possibilidade de instalação de tão engenhosa e abrangente rede de assistência que era financiada pela própria riqueza das elites locais, sem onerar a Coroa

portuguesa (SÁ, 1998:44).

Nessa perspectiva de assistência aos pobres (vivos e mortos) e aos ricos (mortos) deve ser vista a criação das misericórdias em todas as principais vilas e cidades brasileiras, entre elas Olinda (ca. 1539), Santos (1543), Vila Velha (ca. 1545, transferida para Vitória no início do século XVII), Salvador (1549), São Paulo (ca. 1560), Rio de Janeiro (1582), Filipéia (atual João Pessoa, ca. 1585), São Luis (1622) (KHOURY, 2004). Cardim (1980[1625]:148) refere-se em 1582 a uma Misericórdia em Porto Seguro.

Também na colônia tratava-se de irmandades compostas pela elite de cada cidade. A Misericórdia da Bahia foi regida até o século XIX pela de Lisboa, cujo compromisso deixava isso claro: seus membros deviam ser alfabetizados e “abastados da Fazenda”, vetando expressamente trabalhadores manuais (REIS, 1991:51). Assim como na metrópole, ser irmão da Misericórdia era atribuição de grande prestígio social, e talvez a ação mais dignificadora fosse viabilizar o enterro dos mortos. O panegírico do governador da Bahia D. Afonso Furtado lembra este que foi um de seus maiores feitos, relacionando as boas ações do governador ao personagem bíblico Tobias que, “ausente de sua pátria e estando na alheia Babilônia, se exercitava em enterrar os mortos, e por isso foi célebre, o mesmo fez nosso Herói [D. Afonso Furtado] sendo provedor [o cargo mais alto] da Misericórdia”.³⁴ Também as funções repetiam-se, não só na piedade aos mortos pobres. A Misericórdia do Rio de Janeiro promovia todos os anos na noite de todos os santos (1 de novembro) a chamada *Procissão dos ossos*, quando ia em procissão à luz de tochas à força da cidade recolher os ossos dos condenados à morte para dar-lhes sepultura, enquanto os sinos da cidade soavam por longas horas (FRIDMAN, 1999:23).

Lugares

Tudo aquilo que já foi colocado neste capítulo nos induz a pensar que, assim como as cidades na Europa Católica serviam tanto aos vivos quanto aos mortos, as povoações na colônia não foram edificadas exclusivamente para serem povoadas pelos vivos. A perspectiva de um juízo final, a necessidade de salvação das almas, o desejo de ajudar as almas no purgatório e a expectativa de recebimento de recompensas por isso, tudo isso foi elemento de estruturação do território das cidades na colônia, e para isso era importante levar em conta os desejos e as necessidades daquela faixa etária tão especial e poderosa que eram os mortos.

O desafio da acomodação adequada aos mortos expressava-se antes mesmo do povoamento das novas terras. Thomas More, na introdução de sua *Utopia*, narra um episódio no qual o autor teria conhecido Rafael Hitlodeu, navegador português que havia acompanhado Américo Vespúcio em suas últimas viagens. Segundo Pedro Gil, um amigo em comum, não haveria sobre a terra “outro ser vivo que possa vos dar detalhes tão completos e tão interessantes sobre os homens e os países desconhecidos” (MORE,

1972 [1516]:163). Aportando na América com Vespúcio, Hitlodeu decidiu ceder a seu caráter aventureiro e ficar no novo continente, ao invés de voltar à Europa. Vespúcio, cedendo a seus pedidos insistentes, concordara em deixá-lo entre os vinte e quatro primeiros europeus que ficaram em Nova Castela. O trecho que se segue é do próprio Thomas More, comentando o episódio e referindo-se ao navegador:

“Foi, então, conforme seu desejo, largado nessa margem, pois o nosso homem não teme a morte em terra estrangeira; pouco se lhe dá a honra de apodrecer numa sepultura; e gosta de repetir este apotegma: O CADÁVER SEM SEPULTURA TEM O CÉU POR MORTALHA; HÁ POR TODA A PARTE CAMINHO PARA CHEGAR A DEUS [grifo do autor] (MORE, 1972 [1516]:165).”

No discurso de Hitlodeu transparece aquela que foi uma das principais perplexidades do homem europeu na América, na época dos descobrimentos: como viabilizar a vida nessas terras, se a morte cristã encontrava-se inviabilizada? No século XVI, como seria ainda por muito tempo, pensar na possibilidade de morrer sem sepultura sagrada era algo aterrorizante, quase um sinônimo de arder nas chamas do Inferno e jamais ter a possibilidade da ressurreição final. Hitlodeu, vencido pela curiosidade e pelo espírito aventureiro, escamoteou o problema de forma bastante original para a época, evocando o céu como mortalha, e enunciando um Deus que estaria por toda a parte. A própria ênfase na argumentação já denuncia o caráter aberrativo do desejo de Hitlodeu de ficar nas terras novas. O encadeamento do discurso de More - “foi largado nessas terras, *pois* não teme a morte em terra estrangeira” - mostra a relação automática que se fazia entre a expansão do mundo conhecido e a problemática do local da morte. O desafio de morrer na América era uma implicação do desafio de lá viver. Por trás de tudo estava o desafio de reproduzir a vida européia e cristã no além mar para que fosse possível viver e morrer nos padrões de normalidade do Velho Mundo.

Na viagem dos padres capuchinos a caminho do Maranhão no início do século XVII, o Frei Teófilo Havre expressa gratidão a Deus por ninguém ter morrido no mar, e nenhum luto pelas três mortes que aconteceram logo que a nau chegou à terra, provavelmente no Cabo Verde: “Mercê de Deus, ninguém morreu durante a nossa viagem, porém apenas entramos na terra, faleceram três, e aí foram sepultados”.³⁵ Viabilizar um local adequado de sepultura fez parte das primeiras ações dos capuchinhos franceses ao tomar posse da ilha do Maranhão.³⁶

A preocupação com a morte sem sepultura aparece também em Pero Magalhães Gandavo:

“E até hoje um só caminho acharam os homens vindos do Peru a esta província [de Santa Cruz], e este tão agro, que em o passar perecem algumas pessoas caindo do estreito caminho que trazem, e vão parar os corpos mortos tão longe dos vivos que nunca os mais vêem, nem podem, ainda que queiram dar-lhe sepultura.” (GANDAVO, 1980 [1576]:80)

Os religiosos e a literatura confirmavam que os locais onde se celebravam mais sufrágios como orações, sacrifícios e missas, mais freqüentados pelos religiosos, eram mais proveitosos aos mortos, principalmente aos que estavam no purgatório e necessitados do apoio dos vivos.³⁷ Os testamentos dos

séculos XVI e XVII expressam grande preocupação com o local da sepultura, não só na igreja como dentro dela. Os membros de irmandades muitas vezes pediam para serem sepultados nas capelas e túmulos que as irmandades tinham em suas igrejas, o que garantia a frequência ao túmulo e rezas pela alma. Outros testamentos ordenavam o sepultamento em igrejas de ordens religiosas. Outros ainda expressavam locais com significados específicos na igreja. O governador D. Afonso Furtado desejou ser sepultado junto à pia de água benta da Igreja de São Francisco de Salvador, o que aparentemente entrava em contradição com o caráter excepcional, quase real, que foi dado para suas exéquias pelo conjunto dos poderes de Salvador, que tinham em mente um local mais central. A saída encontrada para não desobedecer o desejo do governador foi um duplo sepultamento. Primeiro a Irmandade da Misericórdia enterrou-o “na sepultura que se abriu junto da água benta, para cumprir, como dito fica, com sua última vontade”, e em seguida desenterraram-no “e levaram à [sepultura] que estava na capela-mór. Nela o meteram no caixão [...]”.³⁸

A preocupação com o após morte motivou também a constituição de inúmeros patrimônios, ou porções de terras cedidas por uma ou por várias pessoas para servir de moradia e viabilizar o assentamento permanente de um grupo, por vezes acompanhadas de mais algum bem ou renda. Eram terras doadas a um santo, ao qual edificava-se um pequeno templo ou capela, em torno da qual formaram-se muitas povoações. Não é à toa que muitos desses agrupamentos proto-urbanos decorrentes da doação de patrimônios a santos têm o nome de capelas (MARX, 1991:38-40). A instituição de uma capela não significava apenas a determinação de construção de um edifício, mas também – talvez principalmente – sua contraparte espiritual, também denominada capela: as rezas periódicas pela alma do doador após a sua morte. De uma dessas capelas, que parece ser ao mesmo tempo edifício, povoação e serviço religioso, trata o testamento de Domingos Fernandes, fundador de Itu, que morreu em 1652:

“Minha última e derradeira vontade é que a dita capela se perpetue neste Utuguassu [Itu] e seu distrito [...] na qual pretendo enterrar-me para ali estarem os meus ossos, esperando a universal ressurreição no dia do Juízo. [...] assim, por nenhum modo quero nem consinto que a dita capela e meus ossos sejam trasladados fora do lugar, salvo se por meus pecados Deus ordenar que isso se torne a despovoar, e então a poderão trasladar em tal caso, sendo todavia os derradeiros que daqui despreguem.” (cf. ALCANTARA MACHADO, 1972:208-209)

Domingos Fernandes procura aqui fazer com que sua própria morte transforme a ocupação urbana em processo irreversível. O trecho informa também que a presença dos ossos deve ser fator importante para que a capela se perpetue. Aqui explicita-se também uma expectativa de privilégios conforme a tradição cristã, segundo a qual leigos fundadores de capelas e igrejas teriam direitos excepcionais de sepultamento, semelhantes aos dos religiosos (ARIÉS, 1981 v.I:44 e 52). Mas o homem era um estrategista, possuía outro plano caso seu desejo não pudesse ser realizado. Se o território voltasse a se despovoar, os ossos deveriam ser trasladados, ainda que pelos derradeiros que dali se despregassem. Aqui, mais uma

informação: sem os vivos, os mortos tampouco poderiam permanecer. A saída dos vivos parece significar também a inviabilização do chão sagrado necessário até a ressurreição. E mais: a hipótese do despovoamento se concretizaria se “por meus pecados [...] Deus ordenar”, assim como acontecera com Sodoma e Gomorra, cuja população pecou a ponto de Deus provocar seu desaparecimento. A negação da vida (e também da morte) neste caso parece ser o despovoamento, a retomada do território pelo sertão.

Outro testamento – o de Pero Leme, de 1592 na Vila de São Vicente – revela que uma cuidadosa leitura do território urbano podia preceder a escolha do local de sepultamento: “digo que, morrendo, me enterrarão na igreja de nosso senhor matriz dessa Vila de São Vicente e se o Mosteiro de Jesus se consertar me enterrarão lá na cova de minha mulher que Deus haja [...]” (*IT* 1:27). Tal testamento mostra a imensa força do território como elemento mediador das crenças no destino dos mortos no além, sobrepondo-se em importância às representações de afeto familiar: para o testamenteiro, ser sepultado em local digno, em bom estado e freqüentado pelos vivos sobrepunha-se em importância aos laços familiares, pois a única hipótese de Pero Leme ser sepultado junto à sua esposa era no caso do arruinado Mosteiro da Companhia de Jesus se consertar. A declaração revela que a expectativa de reciprocidades e solidariedades que ocorreria entre mortos e vivos talvez não exista entre mortos e seus companheiros mortos. Isso explica-se: os vivos eram capazes de interceder pelos mortos no purgatório, mediante suas rezas e missas. Da mesma forma, os santos podiam garantir aos mortos uma ressurreição mais adequada. Mas não há evidências que os mortos comuns, não santos, pudessem interceder pelos seus companheiros também mortos, no purgatório. Por isso, Pero Leme prefere repousar em local mais próximo das orações dos vivos do que de sua mulher morta. A busca do compromisso em torno de rezas pela própria alma está também por trás de doações e heranças dadas às igrejas e conventos.³⁹

Alguns documentos chegam a mostrar que, para além das escolhas individuais, a presença dos mortos poderia guiar decisões coletivas e urbanísticas. Um registro nas Atas da Câmara de São Paulo revela que eles exerciam seus poderes sobre o território urbano:

“Aos vinte e cinco anos do mês e junho do dito ano [1598] se ajuntaram em Câmara os oficiais dela para assentarem coisas pertencentes ao bem comum e principalmente sobre o fazer da igreja e onde seria [...] e todos assuntaram e disseram que era bem fazer-se a dita igreja onde está começada pelo bem que pode haver, por já estarem ali defuntos e estar no meio da vila.”⁴⁰

Pelo que informa o relato acima, o fato de a igreja já estar começada não era razão suficiente para a continuidade das obras: o argumento de os mortos estarem lá enterrados é utilizado para reforçar a posição em prol da continuidade das obras nesse mesmo local, o que demonstra que em alguma medida os mortos são levados em conta nos assuntos referentes à ordem urbanística.

Mais de um século depois, em um contexto histórico, administrativo e institucional totalmente diferente, percebemos ainda o além pesando nas decisões urbanísticas da colônia. As páginas iniciais do

livro de tombo da Igreja Matriz de Campinas contém uma “breve notícia da fundação ou ereção desta freguesia de N. S. da Conceição de Campinas”, escrita pelo primeiro vigário da freguesia. Um dos documentos anexados à história é um abaixo assinado feito pelos moradores da região em 1774, rogando ao Bispado de São Paulo a permissão para se erigir uma freguesia no local, desmembrada de Jundiá:

“Dizem os inclusos assinados, existentes nos limites entre Jundiá e Moji-Mirim, que eles, suplicantes, para maior cômodo e bem de suas almas, desejam erigir à sua custa uma capela na paragem chamada Campinas, onde tenham valimento espiritual, se não sempre, ao menos em várias ocasiões que por ali se acharem sacerdotes; o que também justifica se achar na mesma paragem um cemitério bento para sepultamento dos fiéis, o que foi concedido por ser notoriamente difícil ter o recurso de sua Matriz, pois não dista menos de dez léguas.” (cf. PUPO, 1983:216)

Neste exemplo de Campinas, os roceiros, habitantes pobres do local, que evocam a presença dos mortos como argumento para que, sobre o cemitério bento já existente, se instalasse a capela de que tanto precisavam para não mais viver em pecado – mas também para tantas outras coisas, já que a instauração de uma freguesia no local representava a possibilidade da melhoria da vida como um todo. Juntamente com o pároco e as missas, viriam os encontros, as trocas, a possibilidade de instalação de casas, comércio e serviços no patrimônio da capela solicitada. A data mais comumente reconhecida como a da fundação de Campinas é 1774, quando estabeleceu-se a freguesia no local, mas o organismo proto-urbano começou a se manifestar vários anos antes, e ao que parece um dos primeiros sinais disso é o início do processo de acúmulo de mortos, sempre em um mesmo local, que foi benzido em 1753 (LAPA, 1992:312).

Percebemos que os mortos continuaram urbanizando os sertões, mesmo bem avançado o século XVIII. Começavam a ser, no entanto, uma força minoritária. Àquela altura, a Coroa portuguesa já havia tomado para si as rédeas de ocupação do território, em um plano urbanizador abrangente e destinado prioritariamente à garantia do domínio do território brasileiro para o reino de Portugal (DELSO, 1979).

Considerações finais

O que foi visto aqui abre frestas para uma realidade urbana pouco conhecida, na qual – mais do que viabilizar a vida na colônia, as atividades econômicas, o aparato administrativo – as cidades na América Portuguesa podem ser analisadas em sua função de viabilizar os fundamentais compromissos entre vivos e mortos, sem os quais a colônia não teria qualquer chance de se implementar como expansão do território da cristandade. Tais compromissos eram essencialmente urbanos: ainda que muitos vivessem em um meio rural, a boa morte tinha um caráter urbano, pois as povoações permanentes é que melhor produziam o zelo aos mortos, a vigília, as missas, as rezas para os mortos, as confrarias, as doações. Por vezes, a instalação dos compromissos entre vivos e mortos em lugares rurais *gerou* territórios urbanos, vistos sob esse olhar de certa forma os mortos *são* a cidade. Nossa idéia dos mortos como antônimo dos vivos não parece se aplicar àquele mundo. Me parece bem mais adequado defini-los como parceiros, e a ocupação do

território nos séculos XVI e XVII pode ser estudada como uma estratégica aliança entre vivos e mortos.

Esse mundo de inúmeras confrarias, de missas quase diárias aos mortos, de compromissos de honra assumidos por moribundos, testadores e clero, de chantagens das almas do purgatório, de doações para igrejas e capelas em troca de atenção no após morte definitivamente não se encaixa na representação que predomina na bibliografia, da cidade esvaziada e abandonada nos dois primeiros séculos de colonização. Ainda que não expliquem tudo, as lentes da espiritualidade e da religião me parecem bastante eficazes para revelar aspectos de muito dinamismo nas cidades de um período em que o olhar focado no econômico, político ou administrativo quase só identifica precariedade e esvaziamento.

A empreitada de decifrar as cidades da América Portuguesa nos dois primeiros séculos e até meados do século XVIII com o olhar religioso apenas se inicia, e evidentemente não há possibilidades de esgotar o assunto neste espaço. Sequer as inúmeras possibilidades de investigar o território composto daquela “comunidade de vivos e mortos” puderam ser bem exploradas. Na verdade, pretendi mais defender a viabilidade acadêmica dessa iniciativa do que propriamente dar alguma palavra final. Alguns autores já vêm trilhando há tempos esses caminhos (MARX, 1991; FRIDMAN, 1999; FONSECA, 2003), mas permanece ainda o imenso desafio de redirecionar um debate: é necessário descrever as cidades desse período em seus próprios termos, a partir de categorias positivas, para além das ausências.⁴¹

Referências bibliográficas

- ALCÂNTARA MACHADO. *Vida e morte do Bandeirante*. São Paulo/ Brasília: Martins/ INL, 1972.
- ANCHIETA. José de. “Excerpto do Auto de São Sebastião”. In: _____. *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1977, pp. 190-192.
- ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações*. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.
- ARIÉS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981. 2 Vols.
- AZEVEDO, Fernando de. “As formações urbanas”. In: *A cultura brasileira*. São Paulo: Melhoramentos, 1958 [1943], pp. 115-147.
- BONETA, Joseph. *Gritos das almas no purgatório e meios para os aplacar*, traduzidos em o idioma Portuguez pelo Padre Manoel de Coimbra. Lisboa: na Officina de Felipe de Souza, 1715.
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.
- BRANDÃO, D. de Pinho. “Para a história da arte: algumas obras de interesse. II: Adeus de Jesus à virgem (Séc. XVI) e Purgatório (Séc. XVI)”. Separata da *Revista Museu*, Série 2, nº 3, Porto, Dezembro de 1961.
- BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. *Desenho e desígnio: o Brasil dos engenheiros militares*. Tese de Doutorado, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, 2001.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/ Edusp, 1980 [1625].
- CYMBALISTA, Renato. *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro*. Tese de Doutorado, FAU-USP, 2006.
- DAVIS, Natalie Zemon. “Ghosts, Kin and Progeny: some features of family life in early modern France”, *Daedalus* 106, vol. 2, 1977, pp. 87-114.
- DELSON, Roberta Marx. *New towns for colonial Brazil: spatial and social planning of the eighteenth century*. Michigan; Syracuse University, 1979.
- D’EVREUX, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil, feita nos anos 1613 a 1614*. São Paulo: Siciliano, 2002 [1615].
- EIRE, Carlos M. N. *From Madrid to purgatory: the art & craft of dying in sixteenth century Spain*. Cambridge: University Press, 1995.

EXPLICACIÓN de la bula de los difuntos: en la qual se trata de las penas y lugar del Purgatório; y como puedan ser ayudadas las Animas de los difuntos con las oraciones y sufrágios de los vivos. Por el Doctor Martin Carrillo Cathedratico del Decreto de la Universidad de Çaragoça. Saragoça: Por Iuan Perez de Valdivielso, 1601.

AS EXCELÊNCIAS do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra. (Bahia, 1676). Edição organizada por Stuart Schwartz e Alcir Pécora. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

FONSECA, Cláudia Damasceno. *Des terres aux villes de l'or: pouvoir et territoires urbains au Minas Gerais (Brésil, XVIII siècle).* Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2003.

FRIDMAN, Fânia. “Geopolítica e produção da vida cotidiana no Rio de Janeiro colonial”. In: *Donos do Rio em nome do Rei: uma história fundiária do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Zahar/Garamond, 1999, pp. 13-54.

GANDAVO, Pero Magalhães. *História da província de Santa Cruz.*, 1980 [1576].

GEARY, Patrick J. *Living with the dead in the middle ages.* Ithaca/London: Cornell University Press, 1994.

GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa.* Lisboa: Terramar, 1995.

GORDON, Bruce; MARSHALL, Peter (eds). *The place of the dead: death and remembrance in late medieval and Early Modern Europe.* Cambridge: University Press, 2000.

GREGORY, Brad S. *Salvation at stake: christian martyrdom in early modern Europe.* Cambridge: Harvard University Press, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995 [1936].

INVENTÁRIOS e testamentos [IT], Arquivo do Estado de São Paulo, vários volumes.

LAHON, Didier. “As irmandades de Escravos e forros”. In: *Os Negros em Portugal.* Lisboa: IPPAR/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999, pp. 129-131.

KHOURY, Yara Aun (coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia do Brasil.* São Paulo: Imprensa Oficial/ PUC-SP/ FAPESP, 2004. 2 vols.

KOK, Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa.* Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

LAPA, José Roberto do Amaral. *A cidade, os cantos e os antros.* São Paulo: Edusp, 1992.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório.* Lisboa: Estampa, 1993.

MARINS, Paulo César Garcez. *Através da Rótula: sociedade e arquitetura urbana no Brasil séculos XVII a XX.* São Paulo: Humanitas, 2001.

MARX, Murilo. *Cidade no Brasil: terra de quem?* São Paulo: Studio Nobel, 1991.

MORE, Thomas. *A Utopia.* São Paulo: Abril Cultural, 1972 [1516]. Col. Os Pensadores.

OS NEGROS em Portugal. Lisboa: Instituto Português do Patrimônio Arquitectónico/ Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999. (Catálogo de exposição).

NÓBREGA, Pe. Manuel da. “Carta ao Pe. Simão Rodrigues, Bahia, 9 de agosto de 1549”. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil.* Vol. I. São Paulo: Comissão do Quarto Centenário, 1956, pp. 115-132.

OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de. *Lisboa em 1551: sumário em que brevemente se contêm algumas coisas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa.* Lisboa: Livros Horizonte, 1987 [1551].

PETIÇÃO que fazem as almas do purgatório aos fiéis, pedindo-lhes o socorro dos sufrágios. Folheto impresso, Séc XVIII, sem paginação. [BNL, H.G. 6808 12 V]

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial.* Bauru: EDUSC, 2003.

_____. “Para uma antropologia hist’orica das missões” In: MONTERO, Paula (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural.* São Paulo: Globo, 2006, pp. 111-142.

PUPO, Celso M. M. *Campinas, município do Império.* São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1983.

RAULIN, Fray Juan. *Libro de la muerte temporal y eterna.* Traduzido em língua Castellana por Francisco Callero. Madrid: en Casa de P. Madrigal, 1596.

REIS Filho, Nestor G. *Evolução urbana do Brasil.* São Paulo: Pini, 2000 [1968].

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.* São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

“RELAÇÃO do naufrágio da nau *Santiago* no ano de 1585, e itinerário da gente que dele se salvou, escrita por Manuel Godinho Cardoso e agora acrescentada com mais algumas notícias”. In: BRITO, Bernardo Gomes de (org.). *História trágico-marítima.* Rio de Janeiro: Lacerda/ Contraponto, 1998 [1735], pp. 293-339.

SÁ, Isabel dos Guimarães. “Práticas de caridade e salvação da alma nas Misericórdias metropolitanas e ultramarinas (séculos XVI-XVIII): algumas metáforas”. *Misericórdias cinco séculos. Oceanos*, 35, jul-set 1998, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 42-50.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus.* Parte I. Petrópolis: Vozes, 2002.

SERMAN do glorioso archanjo S. Miguel, pregado na Igreja Matriz do Arrecife de Pernambuco, pelo Licenciado Joseph Velloso. Lisboa: Na Oficina de Miguel Deslandes, 1691.

SERMÃO no ofício dos defuntos da irmandade dos clérigos ricos da caridade na igreja da Magdalena. Pelo Doutor Joseph de Faria Manoel, capelão de S. M e confessor de sua capela e Casa Real, em Coimbra, na Oficina de João Antunes, 1692.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A Misericórdia de Lisboa: quinhentos anos de história.* Lisboa: Livros Horizonte/Misericórdia de Lisboa, 1998 [J. SERRÃO, 1998a].

_____. “Nos 5 séculos de Misericórdia de Lisboa: um percurso na História”. *Misericórdias cinco séculos. Oceanos*, 35, jul-set 1998, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 8-22 [J. SERRÃO, 1998b].

SERRÃO, Vítor. “Sobre a iconografia da *Mater Omnium*: a pintura de intuitos assistenciais nas Misericórdias durante o século XVI”. *Misericórdias cinco séculos. Oceanos*, 35, jul-set 1998 Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 134-144 [V. SERRÃO, 1998].

SMITH, Robert C. “Colonial towns of Spanish and Portuguese America”, *Journal of the Society of Architectural Historians*, Philadelphia, Vol XIV, nº 4, dec. 1955, pp. 2-12. *TRÊS sermoens das almas do Purgatório pregados pelo P. Doutor Fr. Jorge de Carvalho, Monge de S. Bento, Qualificador do S. Ofício, etc.* Em Lisboa: na Oficina de Ioam da Costa, 1662.

WILLEKE, Frei Venâncio. “Frei Pedro Palácios e a Penha do Espírito Santo”. Separata do *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, vol. XXXIII (3-4), Porto, 1972.

¹ “[S. Gregório] escreve de Valeriano Patrino, que foi enterrado por um bispo em uma Igreja, tendo sido até a idade decrépita um homem leviano. Mas na mesma noite S. Faustino Martyr, em cuja Igreja seu corpo havia sido enterrado, apareceu ao sacristão, e lhe disse que fosse ao bispo e lhe dissesse que tirasse dali as carnes hediondas que lá havia enterrado, e que se não o fizesse morreria em trinta dias. Temendo confessar a visão ao bispo [...] não o fez, e ao cabo de trinta dias, entrando são na cama, morreu repentinamente” (RAULIN, 1596: 194-195).

² “Ainda que o fogo é o instrumento, que comumente se diz atormenta no Purgatório, é por ser este o Elemento conhecido por mais ativo e voraz, não porque esteja ele só, pois todos os Elementos empregam o seu vingativo rigor nas almas com as inclemências próprias de cada um. O Ar com pavorosos encontros de ventos, com furiosos raios, com malignas pestes, e contagio. A Água, alterando-se em fatais e hórridas inundações, e tormentas. A Terra abrindo-se em bocas, e engolindo em seus estreitos seios aos miseráveis pacientes” (BONETA, 1715: 27-28).

³ “Pôs Deus o inferno para castigo dos réprobos, no mesmo lugar em que pôs o Purgatório para purificar os escolhidos; tudo está junto, tudo está unido, mas tem duas partes, uma péssima, onde ardem os condenados, a outra ótima, onde se acrisolam os Santos”. *Três sermoens das almas do Purgatório*, p. 9.

⁴ “É o purgatório um lugar junto ao centro da terra tão vizinho ao Inferno dos danados que só uma porta os divide; por isso ao Purgatório chama a Igreja, porta do Inferno, pela vizinhança. [...] Que seja tenebroso, horrendo, e lamentável é certo, pois é enfim lugar que a justiça divina determinou, não mais que para penas daquelas almas”. *Sermão no ofício dos defuntos da irmandade dos clérigos ricos [...]*, p. 23.

⁵ *Explicacion de la bula de los difuntos*, p. 46.

⁶ Um religioso às portas da morte disse a outro monge amigo seu, que estaria no purgatório até que este lhe rezasse uma missa. Assim que o homem morreu, o amigo lhe disse a missa, e acabando a missa, o defunto lhe apareceu, perguntando: “ó amigo cruel, como tardaste tanto em dizer a missa, já se passaram mais de vinte anos”. *Explicacion de la bula de los difuntos*, p. 228.

⁷ *Explicacion de la bula de los difuntos*, p. 240.

⁸ “Não há coisa tão contrária entre si como o Pobre e o Rico. Contudo, o Pobre é necessário ao Rico para que use com ele de misericórdia, e o Rico é necessário ao pobre para que o socorra. Se ambos fossem ricos, quem haveria de sofrer? E se ambos fossem pobres, quem os haveria de remediar? Tudo assim ordenou neste mundo a suma Providência, mas com aquela consonância, que o Rico socorra ao Pobre, e o Pobre seja remediado pelo Rico. Em falta dessa proporção tudo se perde. Que importa ao Rico ter a casa cheia de bens, se tem a consciência vazia? [...] temos logo entendido que a riqueza está na Caridade, e para conservar o titulo de Ricos, a havemos de usar com nossos irmãos defuntos [...] quando justamente esperam de nós estes sufrágios, de cuja riqueza, de cujo tesouro se valem porque o amigo fiel é um tesouro vivo [...]. Como pode ser Irmão da Caridade, aquele que na necessidade, não a usar com seu Irmão? E que maior necessidade que a que padecem nossos Irmãos no Purgatório”. *Sermão no ofício dos defuntos da irmandade dos clérigos ricos [...]*, pp. 21-22.

⁹ “Relação do naufrágio da nau *Santiago* no ano de 1585”, in Bernardo Gomes de Brito (org.), *História trágico-marítima*, p. 297.

¹⁰ *Gritos das almas no purgatório e meios para os aplacar*, Prólogo.

¹¹ “Ah mortais do mundo! Ah homens que ides por essas ruas tão perdidos, pelos negócios dessa vida [...] esperai ao menos um instante, dai uma breve vista cá para baixo, pondo os olhos nestas lastimadas Almas, que vos chamam [...] como passais de largo, sem merecermos sequer uma vista de olhos? [...] Ai, ai de nós, que vos ides a vossos recreios, banquetes e jogos, e tende coração para nos deixar aqui gemer, arder e mais arder [...]. Ai, desamparadas de nós! Ai, Ai, que nos estejais vendo tão atribuladas, e que podendo aliviar nessa miséria, trateis tão pouco disso”. *Idem*, pp. 8-9.

¹² “Ah mulher, ah esposa minha, é possível que se chegando a vossa casa, e vendo a um cachorro, que dentro em um aposento está ladrando, vos condoeis e logo lhe abris a porta, compadecida de que ficasse uma tarde fechado, e que eu, que sou a alma de vosso Marido, não vos mereça o que [merece] um irracional! Desde que a morte me apartou de vossa companhia, fiquei encerrado nesta tenebrosa e escura reclusa do Purgatório, onde estou sem alimento, sem dormir, sem descansar um só instante, padecendo sempre, e mais padecendo [...] [Se vos compadeceis de um cachorrinho], compadecei-vos pois de mim, querida esposa minha [...] pois para quem hei de apelar, para quem, se vós, esposa minha, me dá as costas? [...] Não acho a quem recorra, se vós me não aliviais”. *Idem*, pp. 16-17.

¹³ “Oh meu amado pai, ô minha muito querida mãe, se estando aqui, visseis que me afogava aqui em um rio, e que já lutava com as últimas ânsias da morte, e nos achásseis na margem com algum cordão à mão ou com alguma correia, ou escapulário, e eu tirasse a voz do peito para o pedir, e o braço da

água para o alcançar, não me o lançaríeis? Já vos ouço dizer que não só por mim, que sou filho de vossas entranhas, mas que faríeis isto pelo mais vil escravo, e pelo mais desalmado herege. Pois [...] se sou vosso filho, se estou lutando com este mar de intoleráveis penas, se estou abrasado até a garganta [...] se vós podeis, Pai e Mãe queridos [...] como me deixais afogar sem querer alargar a mão, nem mover o pé para que me a ganheis! [...] Oh que dor! Nessa vida tantos alentos para me ver colocado em algum posto honorífico da terra, e agora, nenhum para me ver colocado no céu [...]”Idem, pp. 24-26.

¹⁴ “Compadecei-vos de nós, ao menos os que fostes nossos amigos, vós com quem andávamos, com quem muitas comíamos, e com quem frequentemente tratamos. Esta é a ocasião de brilhar melhor a fineza e amizade, porque os achamos em miséria, e vós em prosperidade. Quando nesse mundo adoeçamos, logo nos visitáveis, nos assistíveis e nos consoláveis. Pois que ofensa vos fizemos em obedecer a Deus morrendo, que desde então, sendo maior nossa necessidade, é menor, e nenhuma vossa assistência”. Idem, pp. 24-35.

¹⁵ *Petição que fazem as almas do purgatório aos fiéis, pedindo-lhes o socorro dos sufrágios* (sem paginação).

¹⁶ *Gritos das almas no purgatório e meios para os aplacar*, pp. 16-17.

¹⁷ “[...] o que esperamos de vossa piedade, é que nesse dia façais celebrar todas as missas, que vos permitir a vossa possibilidade, ou no caso de não as podeis mandar dizer, assistireis a elas com devoção, porque toda a nossa esperança para sair do Purgatório está apoiada no sangue de nosso redentor, e na Missa se derrama sobre nós esse precioso sangue para sarar todas as chagas [...] e para apagar as chamas que nos cercam. *Petição que fazem as almas do purgatório aos fiéis*.

¹⁸ *Explicacion de la bula de los difuntos*, p. 227.

¹⁹ Idem, p. 229.

²⁰ “Rezai-me logo a oração do Padre Nosso e da Ave Maria, que por ventura não me falta mais para sair do Purgatório e entrar no Céu, onde vos dou minha palavra de o recompensar com pedir a deus vos encha de prosperidades temporais e espirituais” *Gritos das almas [...]*, pp. 24-26.

²¹ *Petição que fazem as almas do purgatório aos fiéis; Gritos das almas no purgatório e meios para os aplacar*, pp. 163-177.

²² “[...] prometendo-vos [...], que se por vossa indústria, uma ou mais de nós entrar na glória tão desejada, aonde ficará dotada de imensas riquezas, e de soberano poder, aplicará todos os seus pensamentos para vos favorecer.” *Petição que fazem as almas do purgatório aos fiéis*; “[...] dai-me o socorro de alguns sufrágios, ou orações, matai-me com eles esta ardentíssima fome de ver a Deus, que é o que mais me aflige [...] executai-o por quem depois há de parar em um Céu, e com sua intercessão vos há de granjear a vida” *Gritos das almas [...]*, pp. 16-17.

²³ *Petição que fazem as almas do purgatório aos fiéis*.

²⁴ “[...] Lembrai-vos, que ainda que nós agora tenhamos necessidade da vossa piedade, algum dia tereis vós necessidade de nossa intercessão, e vos arrependereis de nos não haver socorrido com vossas orações e sufrágios, porque finalmente, cedo ou tarde, haveremos de entrar no Paraíso, onde teremos poder para vos socorrer enquanto viverdes, e depois da morte. Não nos desprezeis agora por nos ver assim miseráveis no meio de tantas atribuições [...] porque virá aquela hora, em que nos sentaremos vizinhos ao trono de Deus [...] e estaremos sempre a seus ouvidos para fazer dispensar favores a nossos devotos.” *Petição que fazem as almas do purgatório aos fiéis*.

²⁵ “Mas ainda que a morte alcance o triunfo da vida, nem por isso deixarão suas almas de triunfar da mesma morte, aquelas que habitarem na tenebrosa região do Purgatório, quando acabarem de satisfazer a sua pena; e para que seja mais aliviada a sua dor, nos mostram aos nossos olhos aquele seu cadáver, para que lhe mandemos algum socorro de missas, ofícios, esmolas, orações, e qualquer outras obras pias, aplicada por modo de sufrágio [...]” *Serman do glorioso archanjo S. Miguel*, p. 5.

²⁶ Alguns dos inúmeros exemplos: em 1635 Balthasar Lopes Fragoso manda rezar dez missas “pelas almas do fogo do purgatório” (*Inventários e Testamentos [IT]* 9:409); em 1634 João Tenório manda rezar cinco missas “pelas mais desamparadas almas que estão no fogo do purgatório e por aquelas [que] mais sem remédio estão [sem] quem lhe faça bem por sua alma” (*IT* 9:320); em 1638 Antônio da Silveira “mando se me digam outras duas [missas] às mais desamparadas almas do purgatório” (*IT* 11:240); em 1658 Anna Tenória manda “que se digam, por minha alma trinta missas [das quais] dez às almas do fogo do purgatório” (*IT* 12:446); em 1634 Maria Rodrigues manda que “se digam cinco missas pelas mais desesperadas almas que estiverem nas penas do purgatório e ao anjo São Miguel um cruzado de esmola” (*IT* 13:47).

²⁷ Sobre as confrarias no Brasil, ver BOSCHI, 1986; REIS, 1991:49-72.

²⁸ “Donde é de notar o bom juízo, e discurso das nossas almas do Purgatório, as quais, havendo de buscar remédio, e alívio de suas penas, nem o pedem aos pais, nem às mães, nem aos irmãos, nem aos parentes, mas somente aos amigos. [...] Pois pergunto, e porque pedem mais a misericórdia aos amigos, que aos parentes? Porque solicitam o remédio mais daqueles, que lhe tem o amor por afeto, que daqueles, que devem o benefício por obrigação? Eu o direi: porque desejam aquelas almas santas, que seja a liberalidade das esmolas, e dos sufrágios, igual ao rigor das penas, e dos tormentos; e a esse respeito, mais esperam da afeição dos amigos, que da obrigação dos parentes: mais confiam na liberalidade dos conhecidos, que do conhecimento dos obrigados, mais fiam das Irmandades de devoção, que das Irmandades de sangue, mais querem um irmão, e uma irmã devota, que um irmão ou uma irmã carnal.” *Sermão das almas*, 1649.

²⁹ *Os Negros em Portugal*, p. 72.

³⁰ *As excelências do governador*, p. 403.

³¹ *Compromisso da Irmandade da Casa da Sancta Misericórdia da cidade de Lisboa*.

³² Mateus, 19:16-24.

³³ Mateus, 25:31-46.

³⁴ *As excelências do Governador*, p. 219.

³⁵ *Fidelíssima narração, extraída de seis pares de cartas [...]* in D’EVREUX, 2002 [1615]:372.

³⁶ *Fidelíssima narração [...]*, p. 373.

³⁷ *Explicacion de la bula de los difuntos*, p. 179.

³⁸ *As excelências do governador*, p. 239.

³⁹ Antonio F. de Vasconcellos determina em 1625: “Declaro e nomeio e instituo por meu herdeiro universal de tudo o que depois de pagas minhas dívidas [...] Mosteiro de Nossa Senhora do Carmo desta vila de São Paulo aonde se enterrará meu corpo com obrigação de um responso todos os sábados de Nossa Senhora sobre minha sepultura por minha alma” (*IT* 7: 9-10).

⁴⁰ *Atas da Câmara de São Paulo*, 25 de junho de 1598.