

Mauro Dillmann Tavares

*Irmandades religiosas, Devoção e
ultramontanismo em Porto Alegre no Bispado de
Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Eliane Cristina Deckmann Fleck

São Leopoldo
2007

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

T231i Tavares, Mauro Dillmann
**Irmandades religiosas, devoção e ultramontanismo
em Porto Alegre no bispado de Dom Sebastião Dias
Laranjeiras (1861-1888) / por Mauro Dillmann Tavares. –
2007.**

278 f. : il. ; 30cm.

Dissertação (mestrado) -- Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, 2007.

“Orientação: Prof^a. Dr^a. Eliane Cristina Deckmann Fleck,
Ciências Humanas”.

1. Irmandade religiosa - Devoção. 2. Irmandade religiosa –

Catlogação na Publicação:
Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil - CRB 10/1184

Mauro Dillmann Tavares

**Irmandades religiosas, Devoção e Ultramontanismo em Porto Alegre no Bispado de
Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)**

Banca Examinadora

Prof^ª Dr^ª. Eliane Cristina Deckmann Fleck – Orientadora

Prof^ª Dr^ª. Célia Maia Borges – UFJF

Prof. Dr. Paulo Staudt Moreira – UNISINOS

Aos meus pais, Guizela e João, pelo carinho, apoio e incentivo, sem os quais eu jamais teria chegado até aqui.

“Não há fé inabalável senão aquela que pode encarar a razão face a face, em todas as épocas da Humanidade.”

Allan Kardec

Agradecimentos

Um dos momentos mais interessantes e bonitos num trabalho acadêmico, é aquele dedicado aos agradecimentos. São as últimas palavras escritas, mas com boa razão, estão entre as primeiras enunciadas.

Agradeço à bolsa do Fundo Loyola da Unisinos pelo financiamento deste mestrado. Igualmente ao Programa de Pós-graduação desta instituição por ter acreditado na proposta do projeto e gentilmente me acolhido e à secretária, Janaína Trescastro, que esteve sempre disposta a auxiliar, indo muito além do seu comprometimento com funções do secretariado.

Devo muito à orientação minuciosa da Prof^a Dr^a. Eliane Cristina Deckmann Fleck, sempre disposta, seja nos nossos longos encontros de manhãs e tardes, seja por telefone ou e-mails muitas vezes matutinos (às 6h!) e que aliou bondade maternal e exigência intelectual, as quais foram muito importantes no encaminhamento da pesquisa. Mesmo nas férias e num calor insuportável, esteve disposta em continuar orientando, lendo e relendo as últimas várias versões do texto e auxiliando a dar ordem ao descompasso das minhas idéias. Além de me apresentar a “história da sensibilidade”, sua orientação ampliou meus horizontes intelectuais e me fez repensar a História. Muito obrigado!

Com alguns professores do PPG Unisinos, tive a honra de cumprir créditos. Não poderia deixar de agradecer à Ieda Gutenfreid, Marluza Harres, Maria Cristina Bohn Martins, e, especialmente, Paulo Roberto Staudt Moreira. O Paulo merece menção especial, pela disposição em auxiliar e dialogar desde o início, além de fornecer muitos documentos digitados e fichamentos pessoais.

Nas tarefas de arquivos, tive o auxílio fundamental de pessoas extraordinárias. Na Cúria Metropolitana de Porto Alegre, Vanessa, zelosa e prestativa arquivista, auxiliou muito e de variadas formas: indicou bibliografia, apresentou documentos, esclareceu muitas dúvidas. A ela, fica minha gratidão.

À Irmandade São Miguel e Almas, devo agradecer, inicialmente, ao então Provedor, Tito Germano Volkmer, que levou minha proposta de pesquisa e meu pedido de acesso aos documentos à Mesa administrativa, que, felizmente, aprovou pela primeira vez, uma consulta ao seu acervo. Foi nesse arquivo, que contei com as gentilezas de Maria Sofia, que muito auxiliou na consulta ao acervo, e também de Aida.

Antes do isolamento da pesquisa e escrita, pude compartilhar bons momentos de discussões com meus colegas do mestrado, os quais quero agradecer: Alejandro Gimeno, Ana Paula Korndörfer, Caiuá Al Alan, Márcia Volkmer, Marlon Pestana e Rodrigo Weimer.

Agradeço também a alguns colegas de Pelotas, do tempo da graduação, outros, amigos feitos por aqui, todos dividindo o conhecimento histórico. Aristeu Lopes, Artur Peixoto, Everton Quevedo e Juliane Serres. Débora Clasen, um anjo lindo, minha sempre grande amiga, foi uma conselheira inestimável.

Uma super amiga foi Mara Regina do Nascimento. Com seus longos e-mails, desde quando este trabalho não passava de um simples projeto, aprendi muito. Mara, hoje já Doutora em História, dividiu comigo o mesmo entusiasmo pela temática de pesquisa, e me enviou, de muito bom grado, dissertações e teses (impressas!), forneceu documentos, indicou bibliografia, e também inspirou em muitos momentos a escrita desta Dissertação. Como teu fã, te agradeço!

O Prof. Adhemar da Silva Jr. foi quem me apresentou as irmandades religiosas, ainda na graduação. Agradeço pelo incentivo, pelo empréstimo de livros, pelo estímulo à pesquisa e pela indicação de autores. À colega Cláudia Tomaschewski agradeço a leitura crítica de parte do terceiro capítulo, as sugestões de redação e as trocas de informações.

O mundo virtual da internet possibilitou novos contatos e trocas de idéias e trabalhos. Agradeço a Isnard Câmara por ter enviado sua Dissertação, a Liane Müller por discutir seu trabalho, e a Juliana de Mello Moraes pela troca de e-mails e informações sobre as irmandades em Portugal.

Obrigado também ao Prof. Benito Schmidt, pelos conselhos e estímulo e à Prof^a Regina Xavier por ler uma primeira versão do projeto de mestrado, antes de iniciar a pesquisa propriamente.

Sou grato ainda a alguns professores de outras universidades do país, por serem solícitos aos meus e-mails. Adalgisa Campos (UFMG) enviou cópia de vários artigos, Carlos Lima (UFPR) enviou um livro seu e Francisco José Silva Gomes (UFRJ) indicou seus textos publicados.

Às amigas Aline Ferraz, Lila Karpinski e Iansã Elste agradeço os bons momentos de descontração em Pelotas e Porto Alegre.

Antônio, amigo sempre, acompanhou a produção deste trabalho, ajudando em vários momentos, principalmente nas desventuras da informática, além de suportar a escuta freqüente das minhas falas em “irmandades” e “Bispo”. Obrigado! E não poderia deixar de agradecer a camaradagem de sempre do Sr. Antônio e sua família, que se tornou praticamente minha também: Dna. Lourdes, Simone, Marcelo, Aline, Marcos, Carol e minha mais nova afilhada, Luíza.

Por fim, quero registrar meu agradecimento sincero à minha família. Meus pais, João e Guizela, meus irmãos, Tânia, Carina e João, minhas tias, Leia, Marlene, Meri e Vera, minha vozinha, Dona Gerta e ainda, minha (a)filha(da) Adriana, a Su e a Cris. Eles foram a base que sustentou (e sustenta) minha força de ir em frente e lutar por um mundo melhor. Estive ausente, estive com saudade!

Resumo

As manifestações de devoção de três irmandades religiosas porto-alegrenses, a de *São Miguel e Almas*, de *Nossa Senhora da Conceição* e de *Nossa Senhora do Rosário*, que congregavam, respectivamente, irmãos brancos, pardos e negros, durante o Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888), são o tema desta Dissertação. O rigor ultramontano próprio da Restauração Católica, na segunda metade do século XIX, determinou a intervenção nas irmandades e a normatização das práticas devocionais e dos cultos dos fiéis. A análise da documentação dessas três irmandades revelou que, apesar de terem sido alvo da atuação normatizadora ultramontana do Bispo D. Sebastião, mantiveram muitas de suas tradicionais manifestações de sensibilidade religiosa, intensificando sua presença no cenário porto-alegrense e introduzindo práticas de solidariedade nos contatos mantidos com outras irmandades. A reconstituição dos embates e das aproximações entre o Bispado e os membros dessas irmandades e a análise de seus desdobramentos para a vida religiosa porto-alegrense desvelaram um processo bem sucedido de negociação e uma acomodação criativa entre a religiosidade proposta pela Restauração Católica e a vivenciada pelos devotos.

Abstract

The manifestations of devotion of three religious brotherhoods from Porto Alegre, the *São Miguel e Almas*, *Nossa Senhora da Conceição* and *Nossa Senhora do Rosário* which congregated, respectively, Caucasian, mulatto and black brothers during the bishopric of Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888) are the focus of this thesis. The ultramontane strictness typical of the Catholic Restoration in the second half of the 19th century determined the intervention in the brotherhoods and the ruling of the devotional practices and the services of the worshipers. The analysis of the documents of these three brotherhoods revealed that although they had been the target of the ultramontane ruling action of D. Sebastião, they managed to keep many of their traditional manifestations of religious sensibility, intensifying their presence in the porto-alegrense scenario and introducing solidarity practices in the contacts kept with other brotherhoods. The reconstitution of the oppositions and the associations between the bishopric and the members of these fraternities and the analysis of their unfoldings for the porto-alegrense religious life showed a successful negotiation process and a creative adaptation between the religiousness proposed by the Catholic Restoration and the one experienced by the worshipers.

Tabela

Divisão Eclesiástica da Província, p. 40

Abreviaturas

AHCMPOA – Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre

ISMA – Arquivo da Irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas

AHRS – Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul

APERS – Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul

BPP – Biblioteca Pública Pelotense

*Anexos**

- Anexo 1** – Regulamento para as catacumbas e carro fúnebre da irmandade São Miguel e Almas, p. 254
- Anexo 2** – Apêndice ao Compromisso da Irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas, p. 256
- Anexo 3** – Resolução da irmandade São Miguel e Almas, p. 260
- Anexo 4** – Determinação do Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira visando ao “melhoramento do culto” na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, p. 263
- Anexo 5** – Porto Alegre às margens do rio Guaíba, meados do século XIX, p. 265
- Anexo 6** – Planta de Porto Alegre de 1862 e localização das freguesias do centro urbano, p. 266
- Anexo 7** – Vista aérea atual de parte do centro de Porto Alegre, p. 267
- Anexo 8** – Localização do Cemitério extramuros da Santa Casa de Misericórdia, p. 268
- Anexo 9** – Igreja Matriz de Porto Alegre, p. 269
- Anexo 10** – Igreja de Nossa Senhora do Rosário, p. 270
- Anexo 11** – Igreja Nossa Senhora da Conceição, p. 271
- Anexo 12** – Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, p. 272
- Anexo 13** – Frontispícios do jornal eclesiástico de Porto Alegre, *A Estrela do Sul*, p. 273
- Anexo 14** – Frontispícios do Jornal eclesiástico de Porto Alegre, *O Thabor*, p. 274
- Anexo 15** – Seminário Episcopal da Diocese da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, p. 275
- Anexo 16** – Manuscrito do Compromisso da Irmandade São Miguel e Almas, 1775, p. 276
- Anexo 17** – Imagem do Arcanjo São Miguel, p.277
- Anexo 18** – Fragmento de um Termo de Remissão da Irmandade São Miguel e Almas, 1892, p. 278

* Ao longo do texto, sempre que oportuno e pertinente, faremos referência e indicação dos números dos anexos, que se encontram ao final do trabalho.

Sumário

Introdução.....
.....12

Capítulo 1 - A Igreja, o Bispado e a cidade de Porto Alegre.....32

1.1. O “estado” do “culto público”.....37
1.2. A política ultramontana do Bispo Dom Sebastião.....43
1.3. A imprensa eclesiástica e o progresso católico.....47
1.4. Embates com os maçons e com a política liberal.....54
1.5. Do sacerdote não “espiritualizado” ao “sal da terra”.....65
1.6. Ultramontanismo e fé católica.....80

Capítulo 2 - Irmandades Leigas na presença do Bispo.....91

2.1. Das origens medievais ao Brasil.....93
2.2. Irmandades em Porto Alegre.....100
2.3. Irmandades e Bispo: táticas para negociar.....119
2.4. A Irmandade do Rosário: religiosidade e escravidão.....123

2.5.	Interações	e
solidariedades.....		
..140		

Capítulo 3 - Manifestações de devoção nas irmandades religiosas.....153

3.1.	Missas:	uma	questão
sensível.....			156
3.2.	Os	devotos	e as
missas.....			
157			
3.3.	Igreja,	irmandades	e
missas.....			161
3.4.	Festividades:	entre	o sagrado e o
profano.....			170
3.5.	As	festas	religiosas e o
Bispo.....			187
3.6.	Práticas	funerárias	e
sensibilidade.....			200
3.7.	São	Miguel	e Almas no
cemitério.....			211
3.8.	Cemitério,	caridade,	socorros e carros fúnebres
.....			216

Conclusão.....

.....228

Fontes.....

.....236

Referências

Bibliográficas.....

.....242

Anexos.....

.....254

Introdução

“toda análise de fenômenos culturais é necessariamente análise da dinâmica cultural, isto é, do processo permanente de reorganização das representações na prática social, representações estas que são simultaneamente condição e produto desta prática”²

O desejo de todo historiador debruçado sobre a pesquisa histórica é o de localizar documentos inéditos, ainda não trabalhados ou manuseados por seus pares. Quando isso acontece, um sentimento de prazer toma conta do apaixonado pela pesquisa empírica, pois como disse Georges Duby, tem-se “a impressão de estar entrando num local reservado, secreto”³. Essa foi nossa sensação ao entrarmos em contato com muitos dos documentos ainda não pesquisados do *Arquivo da Cúria Metropolitana de Porto Alegre*, e, principalmente, ao ingressarmos no *Arquivo da irmandade São Miguel e Almas*, cujos documentos foram, até o presente momento, manuseados apenas pelos irmãos dos séculos XVIII e XIX que os produziram e os arquivaram. O cheiro inconfundível dos documentos antigos nos estimulou para o exame daquelas fontes, escritas a bico de pena e redigidas num português rebuscado. Ao abriremos os livros das irmandades, verificamos que aspectos cotidianos de uma Porto Alegre – bastante distante do nosso tempo – orientaram as preocupações dos leigos católicos a elas associados e que a capital da Província do Rio Grande do Sul contou com uma vida social e religiosa bastante intensa até o final do século XIX.

Durante o período do Império, como observado por Gilberto Freyre, “havia um respeito sincero pelas coisas sagradas” e “esse respeito se manifestava no costume de quem passasse por uma igreja, parar e fazer o pelo-sinal”⁴. Ao olharmos ao redor – como queria Duby – percebemos que a população leiga católica porto-alegrense mantém o costume de fazer o sinal da cruz diante de uma igreja, de orientar-se pelo badalar de sinos e de se fazer presente nos festejos religiosos locais, atestando a continuidade da atitude respeitosa diante

² DURHAM, Eunice Ribeiro. *A dinâmica da Cultura. Ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2004, p. 231.

³ DUBY, Georges. *A História continua*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 27.

⁴ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 706.

do sagrado e a herança de uma sensibilidade religiosa deixada pelos homens do passado. É a partir da perpetuação do passado no presente, que se torna possível resgatar as ações humanas, ou seja, as nossas próprias ações⁵. Orientados por essa concepção, acreditamos que as fontes que consultamos nos permitem recuperar os sentimentos de devoção vivenciados pelos porto-alegrenses durante a segunda metade do século XIX e, também, inferir sobre sua continuidade nos dias de hoje.

O cenário urbano porto-alegrense do século XXI está à disposição do historiador para a compreensão de dados, números ou elementos que aparecem nos registros do século XIX, através daquilo que Sandra Pesavento chamou de alterações no tempo “enquanto forma, função ou significado”⁶. A esta percepção do espaço urbano agregamos a observação de Duby de que “pode acontecer que o historiador descubra inadvertidamente muito do que procura quando sai de seu quarto e olha ao redor”⁷. Para Fernand Braudel a história é “verdadeiramente útil e defensável se desempenhar um papel de inteligência, de explicação”, na medida em que entende as sociedades atuais, “vivas a nossos olhos”. Em uma frase, o autor de *O Mediterrâneo*, define a conveniência da história: “A pesquisa histórica deve forçar a porta do tempo presente”⁸.

As irmandades religiosas, tão importantes no cotidiano dos porto-alegrenses, deixaram marcas que podem ser vistas e percebidas hoje na cidade, ao guardarem a força do sentimento religioso do passado. As festas, romarias e procissões continuam ocorrendo e a religiosidade permanece sendo vivenciada intensamente como atestam as devoções a Santo Antônio e ao Arcanjo São Miguel. Sua história também está presente nas ruas que lembram os santos, os padres e os leigos: Senhor dos Passos, Vigário José Inácio, Lopo Gonçalves, e nos prédios de determinadas instituições como a Santa Casa de Misericórdia, a Igreja Nossa Senhora da Conceição, a Igreja Matriz, o busto do Bispo Dom Sebastião, os cemitérios no bairro Azenha.

Como instituições sócio-religiosas importantes no Brasil desde a Colônia, as irmandades reuniam boa parcela da sociedade, entre homens, mulheres e crianças. Sustentavam o culto católico e a Igreja propriamente dita, conformando aquilo que muitos chamaram de catolicismo tradicional. Eram integradas por pessoas comuns, simples leigos,

⁵ Roger Chartier citando RICOEUR, Paul. *Histoire et rhétorique*, Diogène, 168, p.24-25. CHARTIER, Roger. Uma crise da história? A história entre narração e conhecimento. In: PESAVENTO, Sandra (org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Ed.UFRGS, 2001, p.137.

⁶ PESAVENTO, Sandra. Muito além do espaço: por uma história cultural do urbano. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, 1995, p. 279-290 [p.280].

⁷ DUBY, Georges. *Op. Cit.*, p. 39.

⁸ BRAUDEL, Fernand. *Reflexões sobre a história*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 354.

interessados em cultuar santos, viver a religião católica, buscar proteção diante das adversidades da vida – ou da morte – encontrar pessoas, estabelecer relações, praticar a caridade e o auxílio mútuo.

Existiram várias irmandades em homenagem a diversos santos ou invocações da Virgem e de Jesus e cada uma delas agregava membros identificados entre si e que compartilhavam diferentes traços culturais. Considerando a nossa delimitação espacial – a cidade de Porto Alegre – analisaremos apenas três confrarias, representando uma amostra do universo associativo-religioso; fato que não nos impede de fazer referências a outras irmandades a título de exemplificação ou de ilustração na construção argumentativa do texto. São elas: São Miguel e Almas, Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário; respectivamente, destinadas a brancos, pardos e negros⁹. Dessa forma, buscamos compor um quadro, ainda que fragmentário, da vivência religiosa dos porto-alegrenses da segunda metade do século XIX.

A cidade de Porto Alegre foi instalada como capital do Rio Grande do Sul, a partir da substituição da freguesia de São Francisco do Porto dos Casais, criada em 1772, pela de Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre, em 1773¹⁰. Neste ano começou a construção da igreja matriz, sob a invocação de Madre de Deus, que seria destruída e reconstruída na década de 1920. Desde o início, as irmandades religiosas estiveram presentes, sendo a de São Miguel e Almas a primeira a ser fundada, em 1773, a de Nossa Senhora do Rosário em 1786, e a de Nossa Senhora da Conceição em 1790, somente para citar aquelas que serão nosso objeto de estudo. As duas últimas construíram suas próprias igrejas ainda na primeira metade do século XIX, expandindo a vivência leiga da fé católica juntamente com a urbanização e o crescimento populacional da cidade.

O Bispado do Rio Grande do Sul, criado em 1848, pelo Papa Pio IX, foi erguido canonicamente por provisão episcopal do Bispo do Rio de Janeiro, Conde de Irajá, em 1853, que nomeou D. Feliciano José Rodrigues Prates como primeiro Bispo. Mas foi a partir de 1861, com o segundo Bispo, Dom Sebastião Dias Laranjeira, que Porto Alegre e suas irmandades estiveram sob as orientações da Reforma universalizante da Igreja.

Dom Sebastião Dias Laranjeira exerceu suas atividades como Bispo entre 1861 e 1888, seguindo as diretrizes da Santa Sé Romana ao buscar moralizar os costumes de

⁹ Embora esta “amostra” contemple irmandades de diferentes matrizes étnicas, as análises a respeito da etnicidade e seu caráter de identidades socioculturais não estão entre os objetos de investigação desta Dissertação.

¹⁰ Somente em 1822, elevou-se à categoria de cidade, caracterizada pela existência de muros ao seu redor, construídos para a defesa durante as guerras com os espanhóis no século XVIII. SPALDING, Walter. *Pequena História de Porto Alegre*. Porto Alegre: Sulina, 1967, p. 51-53, 88.

acordo com os mais novos padrões cristãos de vida religiosa, tomando distância dos movimentos de cunho liberal e se aproximando das determinações do Papa, de reordenamento da fé e centralização do poder em Roma. Por outro lado, mesmo tentando regular a ação religiosa das irmandades, o Bispo não se mostrou sempre tão intransigente¹¹, sendo possível constatar que a convivência entre ambos se caracterizou por aproximações e por negociações.

Esta constatação reforça a nossa percepção de que, bem longe da decadência das irmandades na segunda metade do século XIX causada por uma eficiente força repressora da Igreja ultramontana, Porto Alegre assistiu ao crescimento das atividades confrariais, ao surgimento de novas confrarias e de novos oragos de devoção e à manutenção de suas práticas religiosas mais tradicionais.

Em termos gerais, nosso objetivo é analisar a atuação das irmandades religiosas de Porto Alegre, na segunda metade do século XIX, especificamente durante o Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888). Neste período de implantação de práticas identificadas com a Restauração do catolicismo, analisaremos o “espaço” de mobilidade, autonomia e atuação das irmandades, a permanência de práticas tradicionais, a apropriação de novos significados, as mudanças sofridas na sensibilidade religiosa e as *táticas*¹² de negociação – empregadas pelos membros das irmandades – dos aspectos devocionais do catolicismo tradicional com os ideais reformadores. Nessa dissertação, rejeitamos posições estanques ao interpretar as relações entre as irmandades e o Bispo. Entre a “ira” e a “submissão”, a revolta e a conformidade das irmandades, preferimos a “negociação”, o “heroísmo prosaico de cada dia”, como destacaram Eduardo Silva e João José Reis no estudo sobre “o escravo que negocia”¹³.

¹¹ Segundo Francisco José da Silva Gomes, o “Intransigentismo procurava recriar uma ordem social cristã como suporte de uma civilização cristã, na medida em que considerava que a ‘modernidade’ descristianizara a cristandade ocidental”, ele ainda “preconizava a Restauração da Ordem, da autoridade, da cristandade – uma sociedade e um Estado ‘cristãos’, isto é, com uma religião oficial – , dos fundamentos da fé e da tradição”. GOMES, Francisco José da Silva. Intransigentismo. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira et al. *Dicionário Crítico do Pensamento da Direita*. Ideias, Instituições e Personagens. Rio de Janeiro: Faperj, Mauad, 2000, p.252-253.

¹² Michel De Certeu esclarece os conceitos de *estratégia* e *tática*. A *estratégia* é o cálculo, a manipulação das relações de força, que possui seu lugar, seu “próprio”, “lugar de poder e do querer próprios”. O Bispo Laranjeira possuía um campo “próprio”, o seu Bispado, de onde exercia o seu poder de observar na tentativa de controlar as irmandades. Estas *estratégias* do Bispo serão analisadas no primeiro capítulo. Já *tática* é a “ação calculada”, considerando que o seu lugar é “o do outro”, ou seja, ela se organiza no espaço controlado pelo outro, por isso a movimentação é no sentido de um aproveitamento de ocasiões e das “falhas” abertas pelas conjunturas. As irmandades estavam submetidas ao campo de ação do Bispo, por isso usavam de *táticas* de movimentação para garantir a negociação das manifestações de devoção. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano. Vol.1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 99-101.

¹³ REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 13. Como destacou Lilia Schwarcz em relação à negociação, “trata-se

Esta perspectiva de análise da *tática* de negociação pelas irmandades vem ao encontro do nosso entendimento de que houve um processo de recriação das representações religiosas desencadeado pela implementação de medidas ultramontanas durante o Bispado de Dom Sebastião. Percebemos esta recriação, a partir de Michel de Certeau, como um processo de *bricolagem*, em que as irmandades mantiveram “seus interesses próprios e suas próprias regras”, adotando procedimentos que jogaram com “os mecanismos da disciplina” [católica] e “não se conformam com ela a não ser para alterá-los”¹⁴. Essa manutenção pode ser observada nas práticas, nas “maneiras de fazer”, através das quais os indivíduos se reapropriam do espaço sócio-cultural. Essas práticas, como observado por Certeau, colocam em jogo “uma maneira de pensar investida numa maneira de agir”, sendo possível reconhecer “nessas práticas de apropriação os indicadores da criatividade”¹⁵.

É fato inquestionável que as mudanças na disciplina católica previstas pelo ultramontanismo afetaram as confrarias, na medida em que estas eram entidades católicas que reverenciavam um santo patrono, estimavam um Bispo e possuíam um referencial religioso bem determinado. Em todos os compromissos das irmandades, nos primeiros capítulos, encontramos a exigência de postular a religião católica para aqueles desejosos de participação nessas associações. Constatamos, no entanto, que, em grande medida, a autonomia destas entidades se manteve e que as práticas devocionais foram alvo tanto da introdução de inovações, quanto da reafirmação da tradição, promovidas ora por determinação do Bispo, ora por decisão das mesas administrativas; ora pelas idéias de civilização vindas da Europa e da Corte, ora pelos costumes dos irmãos e de seus pensamentos religiosos.

Para bem analisar as mudanças havidas no âmbito interno – e administrativo – das irmandades e nas manifestações de devoção dos leigos diante das medidas adotadas pelo Bispado romanizado, é preciso compreender as concepções que moldavam as percepções de crença, de religiosidade e de fé no período em questão. No decorrer da segunda metade do XIX, essas concepções sofreram poucas, mas sensíveis alterações, até porque, o regime político que assegurava a união Igreja-Estado foi mantido até 1890.

de investigar como elementos externos foram relidos pelas culturas locais, não só porque revelavam imposição política, mas, também, porque faziam sentido em determinado contexto, em si significativo”. SCHWARCZ, Lilia. Questões de fronteira. Sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos – CEBRAP*, n.72, São Paulo, julho de 2005.

¹⁴ CERTEAU, Michel de. *Op. Cit.*, p. 40-41.

¹⁵ Id. *Ibid.*, p. 42,44.

O Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira buscou sacralizar o culto católico e reajustar o comportamento do clero sul-riograndense de acordo com os preceitos romanos. As manifestações devocionais das irmandades porto-alegrenses, longe da irreligiosidade – pregada pelos reformadores para justificar suas ações e reafirmada, por muito tempo, pela própria historiografia – estavam impregnadas de um catolicismo tradicional, mas também profano e original, já que sincrético. A fé, o culto e a crença apresentavam características peculiares, na medida em que os leigos haviam aproximado de suas necessidades mundanas, de seu dia a dia, de sua vida material, real, concreta. Isto nos remete à afirmação de Hoornaert, de que “há diversas maneiras de ser católico”, sendo que uma determinada “autenticidade” do catolicismo é apenas uma classificação de tipo ideal, longe de traduzir a religiosidade cristã vivida¹⁶.

Cabe lembrar que no século XIX, também as idéias de “civilização” vindas da Europa – adotadas pelos mais intelectualizados e abastados – e que pretendiam o “abrandamento dos costumes, educação dos espíritos” e o “desenvolvimento da polidez”¹⁷, levaram os irmãos das irmandades a se preocuparem com o bom andamento dos cultos, das procissões, dos relacionamentos estabelecidos inter-irmandade (com outras confrarias, com o poder civil e com o Bispado) e intra-irmandade (a harmonia na própria associação).

Dentre as muitas outras idéias importadas da “civilizada Europa” encontrava-se o “medo da africanização”¹⁸, que gerou projetos de valorização da mestiçagem e a ideologia do branqueamento¹⁹. Num período em que prevalecia o “pressuposto da igualdade formal entre os homens e o princípio racista da desigualdade inata”²⁰ e que a associação a irmandades se mantinha como possibilidade de integração social para os negros, veremos que, em Porto Alegre, apesar de brancos e negros conviverem na mesma irmandade e cultuarem a Senhora do Rosário, esta instituição não se empenhou em posicionar-se favoravelmente ao fim da escravidão e em combater o “princípio racista da desigualdade inata”.

¹⁶ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro. 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 25-26.

¹⁷ STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização. Ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, (nota 24. Citado por [Guizot] *Dictionnaire universel des synonymes de la langue française*. Paris.s.d.Eugène Penand, p. 166). Para este autor, “a polidez acrescenta à civilidade o que a devoção acrescenta ao exercício do culto público, as marcas de uma humanidade mais afetuosa, mais ocupada com os outros, mais requintada”.

¹⁸ PRIORE, Mary Del e VENÂNCIO, Renato. *O livro de ouro da História do Brasil* Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p.225.

¹⁹ VENTURA, Roberto. Um Brasil mestiço: raça e cultura na passagem da monarquia à república, p.354. In: MOTA, Carlos Guilherme. (org.). *Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000)*. Vol.1. São Paulo: Ed. Senac, 2000.

²⁰ Id. *Ibid*.

Feitos estes esclarecimentos sobre os nossos objetivos e sobre o período que nossa pesquisa abarca, cabe-nos fazer alguns esclarecimentos a respeito das fontes e dos arquivos consultados. No *Arquivo da Cúria Metropolitana de Porto Alegre*, localizamos muitos documentos produzidos pelo Bispado, que foram de fundamental importância para a compreensão do pensamento católico oficial daquele período: cartas pastorais, correspondências, atas, e principalmente, os periódicos eclesiásticos. Dois foram os jornais que circularam na cidade: *A Estrela do Sul* e *O Thabor*, este último ainda muito pouco explorado pela historiografia sul-riograndense²¹. Além desta documentação, que revela a posição do Bispado sobre a atuação das irmandades religiosas, os documentos internos das confrarias foram de fundamental importância para desvendar a religiosidade vivenciada pelos devotos. Ainda na Cúria, foram localizados alguns livros de Atas, Receitas e Despesas, de Registros, e correspondências das irmandades Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Conceição, cujo cruzamento foi importante para o resgate da religiosidade e das práticas de solidariedade entre os membros e entre as próprias irmandades. Em relação ao *Arquivo da irmandade São Miguel e Almas*, este dispõe de uma quantidade imensa de fontes primárias nunca antes pesquisadas, que ultrapassam o recorte temporal desta Dissertação. Privilegiamos apenas aquelas referentes ao nosso período, buscando nos Livros de Atas, principalmente, as informações sobre o cotidiano administrativo, devocional, filantrópico, uma vez que estes documentos desvendam características das relações estabelecidas com a hierarquia católica e disponibilizam os compromissos, suas eventuais alterações, detalhes sobre festas, devoções, atividades fúnebres, missas e oragos. Resta-nos dizer que outros arquivos, também foram consultados, ainda que em menor intensidade. Na *Biblioteca Pública Pelotense* e na *Assembléia Legislativa de Porto Alegre*, localizamos Leis e Decretos da Província, nos quais foram publicados alguns registros sobre as irmandades, com destaque para os compromissos e os apêndices a eles; no *Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul*, encontramos correspondências entre as irmandades e o poder público e documentos

²¹ Antônia Aparecida Quintão faz referência na introdução de seu trabalho sobre as irmandades negras de São Paulo do século XIX, ao jornal *O Thabor* como fonte pesquisada nos Arquivos por ela consultados. Não cita, porém, em nenhum momento, o local de publicação destas referências documentais e não se preocupa com análise da fonte em si. Certamente, *O Thabor*, periódico católico de Porto Alegre, circulava por outras Províncias do Império, como veremos no primeiro capítulo. O mais intrigante são as referências aos períodos de 1884 a 1887, quando em Porto Alegre, o Arquivo da Cúria Metropolitana, possui apenas exemplares do jornal referentes aos anos de 1881 (ano de fundação) e 1882. É possível que as edições do jornal *O Thabor*, de Porto Alegre, após 1882, tenham sido arquivadas em São Paulo, ou que, fundada a publicação do mesmo na capital da Província do Rio Grande do Sul, tenha sido (re)fundado em São Paulo, com o mesmo nome. QUINTÃO, Antônia. *Irmandades negras. Outro espaço de luta e resistência. (São Paulo: 1870-1890)*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2002.

relativos ao clero e as paróquias da Província; por fim, no *Arquivo Público do Estado*, foram consultados alguns testamentos de determinados membros das confrarias.

Na ausência de documentação mais alentada e consistente, especificamente sobre a irmandade do Rosário, uma bibliografia que se tornou imprescindível, por trazer documentos na íntegra e – não só desta confraria –, foi o trabalho de D. José Barea, *História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário*, que será utilizado no decorrer de todos os capítulos²².

Assim como Ginzburg²³, que confessou que seu contato próximo com as fontes dos inquisidores da Baixa Idade Média dificultou uma “identificação emocional” com os réus, confessamos que nosso envolvimento com o persuasivo discurso das fontes católicas ultramontanas, especialmente no primeiro capítulo, tornou-se quase um obstáculo para uma possível “identificação emocional” com os leigos. Ainda assim, mantivemos nosso propósito de captar a sensibilidade religiosa dos devotos porto-alegrenses, valendo-nos do paradigma indiciário de Ginzburg, que permite a “aproximação emocional do observador com o seu objeto”, através de um “rigor flexível (...) em que rigor, sensibilidade, intuição e técnica se combinam para chegar à verdade provável”. Verdade essa “que se consegue provar, às vezes, com o auxílio da sensibilidade (emoção) e da razão, porque o absoluto é inatingível”²⁴.

Teoricamente, buscamos a devoção através do viés da história das sensibilidades, que na percepção do historiador uruguaio José Pedro Barran, empenha-se em “analizar la evolución de la facultad de sentir, de percibir placer y dolor, que cada cultura tiene y en relación a qué la tiene”²⁵ e pretende “describir el sentir colectivo al que nadie escapa”²⁶. Evocamos também o que Lucien Febvre chamou de vida afetiva, as emoções e suas manifestações. O grande historiador considerou que “reconstituir a vida afetiva de uma dada época é uma tarefa ao mesmo tempo extremamente atraente e terrivelmente difícil”²⁷, principalmente se considerarmos que a abordagem da sensibilidade humana se faz de forma qualitativa e resulta de um “inquérito coletivo sobre os sentimentos fundamentais

²² Por ter sido escrito em 1932, nos valem dos escritos do Pe. Barea como uma fonte, uma referência documental.

²³ GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo. *Revista Brasileira de História*, vol.11, n.21, setembro 1990/fevereiro 1991, p.12.

²⁴ RODRIGUES, Márcia. Razão e sensibilidade: reflexões em torno do paradigma indiciário. *Dimensões*. Revista de História da UFES, Centro de Ciências Humanas e Naturais, n. 17, 2005, p. 215, 216.

²⁵ BARRAN, José Pedro. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Tomo 1. La cultura 'Barbara'. (1800-1860)*. Montevideo: Ed. La Banda Oriental, 1991, p. 11.

²⁶ Id. *Ibid.*

²⁷ FEBVRE, Lucien. *Combates pela história*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 224.

dos homens e suas modalidades”²⁸. Para a historiadora gaúcha Sandra Pesavento, existe uma “estrutura antropológica”, que está além do que é quantificável, mensurável: mais difusa, toca a emoção, a afetividade e a paixão presentes na vida social²⁹.

O apoio nas reflexões mais recentes da Antropologia foi fundamental, sem que isto implicasse descuidar dos cuidados próprios a um trabalho de História³⁰, para tanto usamos métodos específicos, interrogando os documentos para então, “sugerir”, como observou Marc Bloch³¹. Muitas vezes, o historiador usa da dedução a partir dos indícios, já que diferentemente dos antropólogos, não se utiliza do trabalho de campo, mas de um arsenal de interrogações guiadas pelas fontes e pelo esforço em interpretá-las.

Este trabalho propõe-se a desvendar esse sentir coletivo, essa sensibilidade dos devotos associados em irmandades através da análise das expressões devocionais ocorridas nos tempos de Restauração Católica. A própria visão de fé católica ultramontana, ao censurar práticas costumeiras das confrarias ou tentar moralizar e controlar o clero com a instalação do Cabido³² e com o funcionamento do Seminário Episcopal³³, evidenciava a tentativa da Igreja de modificar as expressões do sentir religioso nos fiéis. Pretendemos, enfim, entender como as pessoas representavam-se³⁴, e, ainda, desvendar os sentimentos de devoção expressos em suas manifestações, identificando quais sentidos eram mobilizados na construção do que Corbin denominou como “as maneiras pelas quais se representa o outro”. Buscar a devoção – para além do superficial presente nas descrições – e desvendar a sensibilidade³⁵ vivenciada subjetivamente – para além das imprecisões – pelos devotos das irmandades constituem-se, desta forma, nos nossos maiores desafios.

Diante da diversidade dos testemunhos históricos, Bloch já havia alertado: tudo o que informa sobre a vida do homem no tempo deve interessar ao historiador. Não existe um emprego específico para determinados documentos, para determinada problemática, sendo possível interpretar as fontes a partir de novos olhares, de novos questionamentos,

²⁸ Id. Ibid., p. 225, 230. O autor anunciava uma preocupação em aproximar a história com a psicologia: “de relacionar, de ligar a todo o conjunto das condições de existência da sua época, o sentido que os homens dessa época davam às suas idéias”.

²⁹ PESAVENTO, Sandra. *Sensibilidade: escrita e leitura da alma*. XXIII Simpósio Nacional de História, p. 15; MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 83.

³⁰ Nesta perspectiva, veja-se, FLECK, Eliane. *Sentir, Adoecer e Morrer. Sensibilidade e Devoção no Discurso Missionário Jesuítico do Século XVII*. Tese de Doutorado, PUC-RS, 1999.

³¹ BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

³² Cabido foi uma corporação de vários clérigos no auxílio ao Bispo em relação à administração eclesiástica, conforme veremos no primeiro capítulo.

³³ Estabelecimento de instrução eclesiástica.

³⁴ CORBIN, Alain. O prazer do historiador. Entrevista concedida a Laurent Vidal. Tradução: Christian Pierre Kasper. *Revista Brasileira de História*. Vol.25, n.49. São Paulo, jan.jun. 2005.

³⁵ Segundo Barrán “nunca sabremos seguramente com certeza, qué sucedia dentro del alma del moribundo”. BARRAN, Pedro. *Op. Cit*, p.176.

mais sensível à subjetividade e à emoção vivenciada. Ultrapassar a barreira da razão na análise das fontes é permitir vir à tona a sensibilidade do historiador que possibilite verificar a representação do passado numa tradução sensível. O historiador precisa usar de sua sensibilidade para perceber a dos sujeitos do passado³⁶. A história das sensibilidades requer imaginação, pois como já lembrado por Paul Veyne³⁷, o historiador anima o que está morto, o que o leva a espantar-se com o óbvio.

Para a análise que nos propomos o domínio da sensibilidade não é tomado como um compartimento isolado, fragmentado da história, mas sim a partir da representação mais ampla das confrarias na vida dos associados e no contexto social do sul do Brasil, ao final do século XIX. Não desconhecemos a importância dos aspectos materiais da associação a irmandades, como os benefícios de ordem econômica, mas, entendemos que somente o universo devocional – o que não estava apenas “regido pelo contratual” e que se materializava na obediência aos ditames do compromisso (estatuto) e no pagamento de anuidades – nos permite alcançar as demonstrações particulares e coletivas de fé e de devoção. Enfim, nos possibilita desvendar a sensibilidade religiosa presente nas rezas, missas, procissões, e até testamentos, através dos quais os irmãos expressavam subjetivamente sua fé, preenchiam a vida e o sentido do cotidiano devoto³⁸. Certo é que os cultos públicos eram manifestados exteriormente de acordo com as prescrições próprias de cada irmandade, mas os sentimentos religiosos dos devotos nem sempre eram comuns ou uniformes. Alain Corbin nos lembra que “não se sente as mesmas coisas”, motivo pelo qual o historiador deve tentar entender a complexidade e simultaneidade de atitudes³⁹. É, inspirados nesta recomendação, que procuramos demonstrar que diferentes sensibilidades nortearam as ações das irmandades, do Bispo Laranjeira, dos clérigos e dos políticos liberais da Província.

Pierre Sanchis destacou que a religião diz respeito à ação e à vida coletivas, nascendo “da ‘efervescência’ criadora do social” e contribuindo para manutenção das condições dessa criatividade. Nosso objetivo não é o entendimento da religião católica, mas da devoção católica, e para tal buscamos a compreensão da representação desse universo religioso, que “emerge do social, é signo do social”. Nas manifestações sociais

³⁶ Eliane Fleck já ressaltou que o historiador precisa, ao fazer a leitura e interpretação das fontes, estar sensível e atento às “falhas de discursos” nas auto-representações individuais ou coletivas para poder captar as sensibilidades. FLECK, Eliane. *Sentir, Adoecer e Morrer. Op. Cit.*

³⁷ VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Brasília: Ed. Unb, 1998.

³⁸ LONDOÑO, Fernando Torres. Devoções populares: cotidiano e memória. *PUC viva Revista*, São Paulo, 1999, p. 08-10, Disponível www.pucsp.br/rever/rv3_2003/p_oliveira.pdf. Acessado em 10/2005.

³⁹ CORBIN. O prazer do historiador. Entrevista. *Op. Cit.*

que expressam os rituais sagrados das irmandades – não excluídos os rituais profanos – o poder criador é estendido aos cultos, “crença, sentimentos, emoções, gestos”⁴⁰.

Dessa forma, partimos dos códigos culturais de vivência religiosa, que são segundo Chartier “plenamente sociais”, e deixamos de partir somente dos grupos sociais, rompendo com “uma concepção mutilada do social”⁴¹ atentos à não-redução dos sentidos para as normas apropriadas nas interações. Isto significa que não partimos de um recorte único que coloque de um lado o Bispo e de outro as irmandades, como sendo necessariamente grupos opostos e diferenciados em suas condutas religiosas, porquanto esta seria uma concepção “mutilada do social”. Quanto à não-redução dos sentidos, defendemos que as normas ultramontanas faziam sentido para as irmandades que delas se apropriavam, e não cedemos à perspectiva redutora de, por exemplo, identificar as festas promovidas pelas irmandades como sinônimo de desordem e de ruídos nocivos.

Considerando o processo de apropriação desencadeado pelas irmandades, acreditamos, como Eunice Ribeiro Durham⁴², que “toda análise de fenômenos culturais é necessariamente análise da dinâmica cultural, isto é, do processo permanente de reorganização das representações na prática social, representações estas que são simultaneamente condição e produto desta prática”. Para esta antropóloga existe, ao lado da produção cultural, uma “reelaboração de significados”⁴³. Já Clifford Geertz percebe estes “significados” como um entrelaçamento numa teia, num padrão, cujos sentidos estão nas ações simbólicas buscadas. Em outras palavras, a cultura seria essa teia de significados passíveis de interpretação; um contexto no qual é possível a descrição com densidade⁴⁴.

⁴⁰ SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião. Enfoques teóricos*. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2003, p. 42-47.

⁴¹ CHARTIER, Roger. *A beira da falésia. A história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002, p. 68-69. Na proposta de Chartier, a passagem de uma “história social da cultura” para uma “história cultural do social” deve recusar oposições do tipo elites/povo, dominantes/dominados, e preferir o caminho inverso, investindo na área social onde circulam “uma produção ou uma norma cultural”, ou seja, partir dos “objetos, das formas, dos códigos”. Adesões religiosas, por exemplo, como um princípio de diferenciação de grupos sociais, podem justificar as variações culturais com mais pertinência.

⁴² DURHAM, Eunice Ribeiro. *Op. Cit.*, p. 231.

⁴³ Id.Ibid., p. 234. Durham observou que “a análise da cultura (...) exige uma reconstituição da realidade, que é elaborada a partir da consciência que dela têm os portadores da cultura”, ou seja, da representação que os sujeitos históricos construíam para si. É através dos “aspectos conscientes da conduta”, “em sua relação com o comportamento manifesto, que a cultura pode ser reconstruída”, p. 231.

⁴⁴ GEERTZ, Clifford. *Interpretações da Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978, p. 13-41. Para Marshall Sahlins, as atualizações culturais ocorrem na ação dos indivíduos, ou seja, a ordem cultural é vivenciada pelas pessoas enquanto realidade, na prática. SAHLINS, Marshal. *Ihas da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p.09. Segundo Biersack, Sahlins volta-se para os “signos em ação”, que são “categorias e valores mobilizados de acordo com a situação”; em todos os “aspectos da experiência humana” estão presentes “os elementos dinâmicos em ação”. BIERSECK, Aletta. Saber local, História local: Geertz e além. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins fonts, 1992, p. 97-130 [p. 117,126].

Na medida em que a história é “uma disciplina do contexto e do processo: todo significado é um significado-dentro-de-um-contexto”⁴⁵, e que o historiador busca captar a mudanças de estruturas, formas, sensibilidades, ações, etc., é plausível entender que “os significados culturais se modificam em diferentes contextos” e “se atualizam nas práticas”⁴⁶. As irmandades religiosas teriam, nesta perspectiva, modificado suas ações e manifestações devocionais, atualizando suas práticas no novo contexto, o Bispado de Dom Sebastião.

Este trabalho estará fortemente inspirado nas discussões teóricas mais recentes e que têm refletido sobre tradições culturais em contato, e na máxima de Peter Burke de que “nenhuma cultura é uma ilha”⁴⁷, existindo sim, a interação cultural, uma constante recriação e reinvenção que possibilita a negociação de práticas. Esta perspectiva de análise mostrou-se adequada para a compreensão da devoção praticada nas irmandades religiosas de Porto Alegre num período de crescimento do controle da Igreja sobre os leigos. Em várias ocasiões – no contato com o Bispo, nas reuniões internas, na promoção de homenagens aos oragos, nas tentativas de manutenção de práticas tradicionais, nas interações entre as confrarias – as irmandades vivenciaram uma “dinâmica cultural” negociada. Existiram, certamente, tensões inevitáveis diante das opções de manter ou mudar, na medida em que o proposto pelo Bispo e o defendido pelos leigos se confrontavam, mas houve, sem dúvida, sentimentos e práticas religiosas que puderam ser compartilhadas, porque comuns à representação católica. Acreditamos que os devotos leigos promoveram a configuração de formas peculiares de manifestações dos sentimentos religiosos, valendo-se de criatividade e de sua condição de agentes da devoção, face à força inegável e sempre presente do Bispo.

Os sentimentos religiosos não eram completamente diferenciados e é certo que a partir do século XX, as irmandades perderiam sua força de atuação na sociedade, devido à atuação e à pressão da Igreja como um todo no Brasil. Entretanto, durante todo o período imperial elas continuaram imperando, apoderando-se e apropriando-se das ordenações ultramontanas, naquilo que lhes interessava e tomando determinados “temas sentimentais”⁴⁸ como seus, por lhes tocarem profundamente, refazendo, desse modo, a devoção. Esta perspectiva não elimina nosso reconhecimento das práticas incisivas de

⁴⁵ THOMPSON, E. P. *Folclore, Antropologia e História social*. In: NEGRO, Antônio Luigi e SILVA, Sérgio. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Ed. Unicamp, 2001, p.243.

⁴⁶ FLECK, Eliane. *Op. Cit.*, p. 05.

⁴⁷ BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

⁴⁸ FEBVRE, Lucien. *Op. Cit.*, p. 227.

normatização propostas pelo Bispo e que visavam a modificar variadas ações das irmandades, como a organização das festividades, o comportamento dos fiéis nas procissões, a administração das atividades de culto, o badalar de sinos das igrejas, a consideração da ingerência do vigário, entre outros.

Algumas questões gerais definiram nosso recorte temático e permearam nossos capítulos: Em que medida as posturas ultramontanas adotadas pelo Bispado revelam sua percepção sobre a religiosidade em Porto Alegre? Como o Bispado atuava no contato com as irmandades leigas, com o poder civil e com os representantes da política liberal da Província? Como as diferentes concepções de devoção alteraram a sensibilidade religiosa das irmandades? Quais foram as relações de solidariedade estabelecidas entre as confrarias? Quais os significados presentes nas manifestações de crença nas missas, festas e enterramentos? Esses questionamentos remetem ao domínio do sensível e às imagens e representações de fé construídas na interação entre irmandades e entre estas e o Bispo e que nos chegam através dos documentos que selecionamos, seguimos e buscamos.

Esclarecemos que para desenvolver este trabalho, nos valem tanto de uma bibliografia interessada, mais especificamente, na história da Igreja, quanto de outra mais voltada às associações religiosas leigas e suas expressões de solidariedade. Não apresentamos um capítulo essencialmente destinado à discussão historiográfica, optando por diluída ao longo dos capítulos, evitando assim, uma repetição exaustiva de tudo que já foi explicitado em outros trabalhos acadêmicos que abordaram temática similar.

A produção acadêmica sobre as irmandades no sul do Brasil é ainda muito restrita, principalmente, de trabalhos que tratem da experiência religiosa destas associações de devoção. Só muito recentemente vem merecendo atenção dos historiadores, e o melhor exemplo é a tese de doutoramento de Mara Regina do Nascimento⁴⁹ – dedicada às práticas funerárias das irmandades no centro urbano de Porto Alegre – por demonstrar o quanto era viva a devoção e a religiosidade católica em Porto Alegre entre os séculos XVIII e XIX. Além deste trabalho, com o qual dialogamos bastante, dispomos de outras poucas referências, com destaque para alguns trabalhos sobre a irmandade do Rosário de Porto Alegre⁵⁰.

⁴⁹ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades Leigas em Porto Alegre. Práticas funerárias e experiência urbana. Séculos XVIII-XIX*. Tese de doutorado em História, UFRGS, 2006.

⁵⁰ A saber: MÜLLER, Liane. “*As contas do meu Rosário são balas de artilharia*”. *Irmandade, jornal e sociedades negras em Porto Alegre, 1889-1920*. Porto Alegre: PUC-RS, Dissertação de Mestrado em História, 1999. GRESELE, Otília. *A irmandade dos negros de Porto Alegre*. Monografia de Conclusão do Curso de História da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Leopoldo, 1967; e CASTANHO, Mara Regina e

Estudos já realizados sobre religião no Rio Grande do Sul, fundamentados – em grande medida – em fontes oficiais – burocrático-administrativas – produzidas por representantes da política local ou pela hierarquia eclesiástica, têm defendido a tese da “falta” de religiosidade no Rio Grande do Sul em função dos *péssimos estados de culto público*, da precariedade das igrejas e dos paramentos e do despreparo dos padres; aspectos sempre associados ao descaso e ao abandono da Igreja em relação aos seus fiéis na vigência do Regalismo e do Padroado. Nessa dissertação, nos propomos – a partir do questionamento desta consagrada tese – a resgatar a religiosidade da população porto-alegrense e a apresentar uma releitura, a partir de fontes inéditas, da relação entre o Bispado e as irmandades religiosas, demonstrando que estas não simplesmente sucumbiram em razão das medidas ultramontanas por ele tomadas.

Como referências importantes para este trabalho, destacamos algumas obras que contemplaram irmandades religiosas em outras regiões do Brasil durante os períodos Colonial e Imperial, e que permitiram um produtivo e pertinente diálogo historiográfico por se aproximarem de nossa abordagem: a Dissertação de Anderson José Machado de Oliveira, que refletiu sobre Devoção e Caridade na cidade do Rio de Janeiro Imperial e destacou o conflito entre os leigos e as autoridades eclesiásticas⁵¹; o livro de Célia Maia Borges, que abordou a devoção e a solidariedade nas irmandades do Rosário de Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX, e no qual a autora demonstrou o quanto a participação dos negros nas confrarias foi marcado por recriação e reconstrução de uma nova estrutura social, mediante mecanismos de negociação, apropriação e ressignificação do catolicismo – religião dominante – a partir dos interesses dos negros⁵²; a Dissertação de Carlos Moisés Silva Rodrigues que, pesquisando as irmandades religiosas no Ceará Imperial, desvendou as relações estabelecidas com a Igreja Católica Ultramontana naquela Província, constatando que o discurso de atraso e passividade das irmandades foi um discurso construído pela hierarquia católica para “silenciar” a autonomia dos leigos e controlar suas manifestações devocionais e seu patrimônio⁵³.

NUNES, Mara Regina. A irmandade de N. S. do Rosário e S. Benedito. In: FLORES, Moacyr (org.). *Cultura afro-brasileira*. Porto Alegre: EST, 1980.

⁵¹ OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Devoção e Caridade. Irmandades religiosas no Rio de Janeiro Imperial. (1840-1889)*. Dissertação de Mestrado em História em História, UFF, 1995. Também o artigo: OLIVEIRA, Anderson. Os Bispos e os leigos: Reforma Católica e irmandades no Rio de Janeiro Imperial. *Revista de História Regional*. 6(1): 147-160, Verão 2001.

⁵² BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Ed.UFJF, 2005.

⁵³ RODRIGUES, Carlos Moisés Silva. “No tempo das Irmandades”. *Cultura, Identidade e Resistência nas irmandades religiosas do Ceará. (1864-1900)*. Dissertação de Mestrado em História, PUC-SP, 2005.

Dentre os outros estudos sobre irmandades no Brasil e que abordam o controle exercido pela Coroa sobre as irmandades, destacamos o feito por Sérgio Chahon⁵⁴ e que contempla o início do século XIX. Este mesmo autor, num outro momento, já se dedicou ao estudo da vivência leiga do catolicismo no Rio de Janeiro, através da participação dos fiéis no “santo sacrifício” da missa⁵⁵.

Dois trabalhos tornaram-se clássicos na historiografia brasileira e referência obrigatória para todos que iniciam uma incursão em pesquisas sobre irmandades religiosas. Primeiramente, a obra de Julita Scarano, dedicada ao estudo da irmandade do Rosário do Distrito Diamantino, em Minas Gerais do século XVIII. Para a autora, “o negro encontrou nas confrarias oportunidade de reavaliar e desenvolver suas tendências místicas e associativas, dar vazão ao seu sentimento religioso e social”. Scarano, porém, ressaltou que “a confraria exercerá uma ação protetora, amparando seus membros, defendendo-os dos excessos do sistema escravocrata, embora não lhe fosse possível empreender uma ação direta e global sobre tal sistema”⁵⁶. O historiador Caio César Boschi tratou da evolução das confrarias no século XVIII mineiro e suas relações com o Estado e a Igreja. Suas investigações concluíram que a instalação de irmandades nas Gerais determinou uma política de preservação das relações de dominação e submissão da sociedade colonial⁵⁷.

As irmandades de negros vêm merecendo atenção especial da historiografia e a discussão sobre se estas foram ou não um espaço de ação dos negros parece estar longe do fim. Uma abordagem ampla e generalizada, mas interessante, das confrarias negras no Brasil pode ser encontrada em estudo de Carlos Lima⁵⁸. Para Lima, “a inserção das confrarias no espaço, implicava (...) uma realocação na hierarquia de prestígio”, sendo que “a luta no interior da escala de prestígio implicava uma *interiorização* daquela mesma ordem”⁵⁹. Não havia, por parte dos negros, uma “busca constante pela derrubada do cativeiro”, mas sim, a “perspectiva de inserir-se, instituir laços”⁶⁰. O prestígio de uma irmandade não significava liberdade, “tratava-se tão somente da posição da irmandade na

⁵⁴ CHAHON, Sérgio. *Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil. 1808-1822*. Dissertação de Mestrado em História, USP, 1996.

⁵⁵ CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a Ceia do Senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. Tese de doutorado em História, USP, 2001.

⁵⁶ SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978, p. 112, 147.

⁵⁷ BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder. Irmandades Leigas e Política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986, p. 156.

⁵⁸ LIMA, Carlos. Em certa corporação: politizando convivências em irmandades negras no Brasil escravista (1700-1850). *História: Questões e Debates*, Curitiba, n. 30, 1999.

⁵⁹ LIMA, Carlos A. M. e MOURA, Ana Maria da Silva. *Devoção & Incorporação. Igreja, escravos e índios na América Portuguesa*. Curitiba: Ed. Peregrina, 2002, p. 227.

⁶⁰ Id. *Ibid.*, p. 244.

hierarquia das instituições, e nem de longe da posição dos membros daquela na hierarquia social”⁶¹. A vivência cultural nas irmandades podia ser uma alternativa à condição do cativo. Foi nesse sentido que Alisson Eugênio⁶² concluiu que o entusiasmo que marcava as festas promovidas pelas irmandades negras em Minas Gerais no século XVIII estava relacionado com a própria existência dos seus associados, que as tomavam como oportunidade de viver uma realidade oposta a sua realidade – a de ser cativo.

Antônia Aparecida Quintão, em duas publicações, abordou a resistência cultural como prática destas irmandades, enfatizando suas práticas de solidariedade e a reafirmação de suas identidades raciais. Quintão analisou as confrarias de São Paulo no século XIX “enquanto espaço de solidariedade, de luta e de resistência da população negra de São Paulo”⁶³. Em outro estudo, sobre irmandades de negros em Pernambuco e no Rio de Janeiro do século XVIII, a autora afirmou que o principal papel das irmandades era o de “dar dignidade ao negro”⁶⁴. Esta perspectiva foi criticada por Marcelo Mac Cord⁶⁵ em seu estudo sobre irmandade de negros na Recife do século XIX, pois, segundo este autor, a análise de Quintão “acaba desconsiderando a ação do homem escravizado no cotidiano extraconfraternal”⁶⁶. Nessa dissertação, consideramos, como observado por Mac Cord neste estudo, que “ao invés de simplesmente conformar ou resistir, a irmandade cruza interesses de diversos atores, onde cada um deles se apropria do espaço confraternal dentro de suas possibilidades de ação”⁶⁷.

Para João José Reis, em seu *A morte é uma festa*⁶⁸, as irmandades de negros da Bahia durante o século XIX funcionavam como meios de afirmação cultural na sociedade escravista. Com preocupações similares às de Reis, Mariza de Carvalho Soares dedicou-se à análise da organização dos “pretos-mina” nas irmandades religiosas, demonstrando que os escravos do Rio de Janeiro do século XVIII se organizaram na religiosidade católica, fazendo uma apropriação das “regras de hierarquia” e recriando “uma nova ordem na qual

⁶¹ Id. Ibid., p. 240.

⁶² EUGÊNIO, Alisson. Tensões entre os visitantes eclesiásticos e as Irmandades negras no século XVIII mineiro. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, n.43, 2002, p. 38-39.

⁶³ QUINTÃO, Antônia. *Irmandades negras*. *Op. Cit.*, p. 99.

⁶⁴ QUINTÃO, Antônia. *Lá vem o meu parente. As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2002, p.203.

⁶⁵ CORD, Marcelo Mac. *O Rosário de D. Antônio. Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife. 1848-1872*. Recife: Ed.UFPE, 2005.

⁶⁶ Id. Ibid., p. 51.

⁶⁷ Id. Ibid., p. 54.

⁶⁸ REIS, João José. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 55.

a tradição de seus antepassados é reinterpretada”⁶⁹. Marina de Mello e Souza, por sua vez, se dedicou às festas de coroação de rei Congo no Brasil escravista, “no contexto das festas em louvor a Nossa Senhora do Rosário”, e nas quais se evidenciava a interação entre diferentes grupos sociais e a vivência, por parte dos negros, de um “catolicismo sentido como verdadeiro”. As festas de coroação, para Mello e Souza consistiram em “produto do encontro de diferentes culturas”, que apesar de amparadas na fé religiosa cristã, acabavam por construir identidades que os ligavam à África⁷⁰.

Em relação às irmandades de negros, cabe ressaltar, que não existiram modelos idênticos de organização e de funcionamento adotados por estas entidades no Brasil, razão pela qual devemos atenuar as pretensões mais generalizantes e investir em estudos que se debrucem sobre aspectos peculiares do comportamento dos irmãos nas associações. Em seu estudo sobre a irmandade do Rosário de Porto Alegre, Liane Müller⁷¹ pôde constatar que os irmãos negros usavam a fé católica para defender seus interesses e ascender socialmente, e que, ao contrário de outras nas várias regiões do país, a irmandade do Rosário não entrou em decadência no século XIX, mantendo sua importância até a década de 1940.

Feita esta breve incursão na bibliografia de referência sobre as irmandades de negros, vale retomar a menção aos estudos sobre a religiosidade popular no Brasil, mas sob a ótica dos historiadores da Igreja Católica. Segundo Célia Borges, “a religião do clero e dos leigos, não obstante os inúmeros conflitos que as opuseram, não podem ser vistas como realidades distintas”⁷². Entretanto, algumas interpretações de pesquisadores da história da Igreja, com destaque para os membros do CEHILA (Comissão de História da Igreja na América Latina), vêem a religiosidade leiga como efeito da distância entre a hierarquia e a população⁷³. Essa leitura pode ser encontrada em vários autores, como Eduardo Hoornaert, que juntamente com Riolando Azzi, Oscar Lustosa, Pedro Ribeiro de Oliveira e Oscar Beozzo. Eles têm, entretanto, o mérito de buscarem uma história da Igreja, valendo-se de uma “interpretação a partir do povo” e por terem também proposto outras abordagens de estudo⁷⁴. Pedro Ribeiro de Oliveira, por exemplo, destacou que no

⁶⁹ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 26, 231,232.

⁷⁰ SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

⁷¹ MÜLLER, Liane. *Op. Cit.*, p. 16-20.

⁷² BORGES, Célia. *Op. Cit.*, p. 32.

⁷³ Para uma crítica interessante, ver, RODRIGUES, Moysés. *Op. Cit.*, p.35.

⁷⁴ AZZI, Riolando. *O Episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977; _____ . O movimento brasileiro de Reforma Católica durante o século XIX. *Revista Eclesiástica*

processo de romanização – tentativa dos Bispos de substituir o “catolicismo colonial” pelo “catolicismo universalista, segundo o modelo romano” – houve uma estratégia dos reformadores de desvalorizar o catolicismo dos leigos, “principalmente por meio da substituição das devoções aos santos tradicionais” por outras devoções em voga na Europa⁷⁵. Segundo o autor, isto não impediu que houvesse um “processo de reapropriação, por parte dos leigos, do conjunto de práticas e representações religiosas introduzidas no Brasil durante o processo de romanização”, e de manutenção de “práticas e representações tradicionais, não substituídas, como as devoções às almas e as procissões”⁷⁶.

Recorremos, também, a alguns dos vários estudos sobre o Ultramontanismo, movimento cultural surgido na Europa no contexto da Restauração, e que previa um poder espiritual acima do temporal, centrado em Roma, na pessoa do Papa⁷⁷. Entender o ultramontanismo se tornou necessário não somente para contextualizar as ações das irmandades em Porto Alegre no século XIX, mas também para compreender suas concepções de religiosidade e de devoção. Fazemos referência, ainda, a alguns trabalhos com recortes espaciais distintos do nosso – tanto sobre irmandades religiosas, quanto sobre catolicismo ultramontano – e que foram incorporados ou referidos quando pertinentes.

Estruturamos a dissertação em três capítulos. No primeiro, apresentamos a atuação do Bispado na implementação da política ultramontana da Igreja Católica, os contatos amistosos e os atritos com a política liberal da Província, as dificuldades enfrentadas pela Instituição para a Reforma do clero, dos fiéis e do culto, no seu esforço estratégico em alterar os modos de vivenciar a fé católica.

Brasileira, vol. 34, fasc. 135, setembro de 1974, p.654-655; LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A presença da Igreja no Brasil. História e problemas. 1500-1968*. São Paulo: Editora Giro, 1977; _____. *Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a liberdade*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 139, setembro de 1975, p. 624-647; OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro*. *Revista Eclesiástica Brasileira*. vol. 36, fasc. 141, março de 1976, p. 131- 141; Oscar Beozzo em HOORNAERT, Eduardo. *História geral da Igreja na América Latina*. Tomo II/1. *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época. Petrópolis: Vozes, Edições Paulinas, 1992.

⁷⁵ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Op. Cit.*

⁷⁶ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Op. Cit.*, p. 141. O autor chama este processo de apropriação de “catolicismo privatizado”, porém não vamos nos valer deste conceito. Interessa-nos apenas o modelo teórico-metodológico adotado por este autor.

⁷⁷ WERNET, Augustin. *A igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987; ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979; VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: EdUnb, 1980; CASTILLO, José Manuel Sanz del. *O Movimento da Reforma e a “paroquialização” do espaço eclesial do século XIX ao XX*. In: LONDOÑO, Fernando Torres. *Paróquia e Comunidade no Brasil. Perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997; ALVES, Elza Daufenbach. *Nos bastidores da Cúria. Desobediências e conflitos relacionais no intra-clero catarinense (1892-1955)*. Tese de Doutorado em História, UFSC, 2005; MARTINS, Karla Denise. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*. Tese do Doutorado em História, UNICAMP, 2005.

O segundo capítulo destaca a presença marcante das irmandades no cenário de uma Porto Alegre em franco processo de urbanização na segunda metade do século XIX, e enfatiza que, apesar de terem sido alvo da atuação normatizadora ultramontana do Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, empregaram *táticas* de negociação que tornaram possível o incremento das relações entre as próprias irmandades e devoções e a convivência entre estas e o Bispo. É neste capítulo que descortinamos o processo bem sucedido de negociação entre a religiosidade proposta pela Restauração Católica e a vivenciada pelos devotos.

No terceiro capítulo, penetramos no universo da devoção e da experiência religiosa propriamente ditas, ao nos dedicarmos às expressões ritualizadas dos sentimentos dos devotos durante as missas, os festejos e os enterramentos. Nele destacamos que, a despeito das medidas de normatização ultramontana e das influências do movimento higienista e sanitaria, houve o empenho dos irmãos para manterem algumas de suas atividades tradicionais e para garantirem a vivência festiva e sentimental da fé que envolvia as celebrações à vida e à morte pelos devotos.

Ao final desta Introdução, gostaríamos de ressaltar que, num tempo breve de vinte e quatro meses, superamos muitos desafios que a abordagem proposta e a pesquisa nos arquivos nos impuseram, como as lacunas e o ineditismo das fontes, e que acabaram por se converter na maior contribuição que este estudo poderá trazer. O desenvolvimento dessa investigação, no entanto, se revelou muito prazeroso, na medida em que pudemos conciliar a paixão pela pesquisa empírica com a possibilidade de resgatar as vivências devocionais e os sentimentos religiosos da população porto-alegrense do XIX. É nosso sincero desejo que a análise que fizemos deste período da história do Rio Grande do Sul venha contribuir para a historiografia produzida, até o momento, sobre a vida religiosa porto-alegrense durante o período da Restauração Católica.

Num período marcado por variadas e amplas transformações como foi o final do século XIX, a fé – festiva e emocional – expressa na devoção aos santos, e que ainda hoje mobiliza milhões de brasileiros, se impôs sobre os esforços normatizadores de um Bispo e do projeto ultramontano para a Província. A reconstituição dos embates e das aproximações entre o Bispado e os membros das irmandades *São Miguel e Almas*, *Nossa Senhora da Conceição* e *Nossa Senhora do Rosário* e a análise de seus desdobramentos para a vida religiosa porto-alegrense revelaram que houve um processo bem sucedido de negociação entre a religiosidade proposta pelo ultramontanismo e a vivenciada pelos irmãos devotos. Esperamos que os leitores se sintam desafiados a desvendar as

particularidades desse processo e que, assim como nós, consigam vivenciar concretamente “a impressão de estar[em] entrando num local reservado, secreto”⁷⁸.

⁷⁸ DUBY, Georges. *Op. Cit.*, p.27.

Capítulo 1

A Igreja, o Bispado e a cidade de Porto Alegre

“O catolicismo romano, isto é, o Cristianismo completo, com seu complexo de dogmas invariáveis, de preceitos positivos, impostos à consciência em nome de Deus pela autoridade infalível da Igreja, eis o compensador necessário...”⁷⁹

“a cega fé que o Vaticano exige dos fiéis, repousa sobre falsificações e verdadeiros estelionatos religiosos e políticos sendo explorada a ignorância do povo em exclusivo proveito de ambiciosos clérigos.”⁸⁰

O objetivo deste capítulo é reconstituir a atuação do Bispado, na segunda metade do século XIX, na capital da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, na defesa e na divulgação das concepções ultramontanas que visavam à alteração da sensibilidade religiosa até então vivenciada pela população. Vamos analisar a discussão travada entre a Igreja católica e os liberais, representantes da política regional, bem como as medidas que previam a moralização do clero e a intervenção destes nas irmandades religiosas.

Para tanto, descrevemos brevemente a “situação” da Igreja durante o Segundo Reinado, em Porto Alegre e no Rio Grande do Sul, com destaque para o ultramontanismo do Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira e para as publicações eclesiásticas da capital que defendiam estas idéias e combatiam os preceitos da política liberal. Apresentamos, ainda, a sensibilidade religiosa desejada pela Igreja e a vida política provincial para o entendimento das peculiaridades dos desafios que representavam para ambas as partes – Igreja e Estado. Posteriormente, analisamos as atitudes tomadas pela Igreja para a modificação dos hábitos

⁷⁹ COSTA, Dom Macedo. *A Questão Religiosa do Brasil perante a Santa Sé ou a Missão especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos pelo Bispo do Pará*. Lisboa: Fornecedores da Casa de Bragança, 1886, p. viii

⁸⁰ KOSERITZ, Carl Von. *Roma perante o século*. (Coleção de artigos editoriais do *Jornal do Comércio de Porto Alegre*). Porto Alegre: Typ. do Jornal do Comércio, 1871, p. viii

religiosos de seu clero para então poder controlar melhor as manifestações de devoção advindas das irmandades religiosas.

Desde o período colonial, a Igreja, como ressaltou Fábio Kuhn, “acompanhando a expansão luso-brasileira em direção ao Sul”, ia “legitimando a ocupação”, criando freguesias e consolidando “os interesses da colonização, orientados pelo Estado”⁸¹.

A freguesia, “correspondia à menor divisão administrativa do território, e se ligava a uma capela ou paróquia”⁸². Processos de urbanização se deram concomitantemente ao surgimento de irmandades, pois ao mesmo tempo em que estas criavam freguesias ao erguerem uma igreja ou capela, desenvolviam-se suficientemente apenas em locais de concentração e expansão populacional urbana. Como apontado por Mara Nascimento, as “irmandades foram, senão as grandes responsáveis pela criação das freguesias urbanas, pelo menos fundamentais para o reconhecimento de uma região enquanto tal”⁸³.

Se, inicialmente, Porto Alegre formava uma única freguesia, a partir de 1832, em incipiente estado de urbanização, por um decreto regencial, a cidade dividir-se-ia em três: Madre de Deus, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora das Dores ⁸⁴ (ver Anexos 5, 6 e 7). O decreto assim expressou a divisão:

“A Regência em nome do imperador, o Sr. D. Pedro II tem sancionado e manda que se execute a resolução seguinte da Assembléia Geral Legislativa, sobre a proposta do Conselho Geral da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul: art. 1º - Fica dividida a Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus da cidade de Porto Alegre em 03 freguesias, a saber: Freguesia de N. S^a Madre de Deus, Freguesia da Senhora das Dores e Freguesia da Irmandade do Rosário”⁸⁵

A despeito de sua colonização tardia, logo após a fundação da freguesia de São Pedro do Rio Grande no século XVIII, foi criada a paróquia São Francisco do Porto dos

⁸¹ KUHN, Fábio. *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, 1996, p. 85.

⁸² HASTENTEUFEL, Zeno. *Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Livraria Editora Acadêmica, 1987, p. 41.

⁸³ NASCIMENTO, Mara Regina do. *Irmandades Leigas em Porto Alegre. Práticas funerárias e experiência urbana. Séculos XVIII-XIX*. Tese de doutorado em História, UFRGS, 2006, p. 277.

⁸⁴ Sobre o decreto regencial de 24 de outubro de 1832, ver FRANCO, Sérgio Costa. *Porto Alegre. Guia Histórico*. 2ª ed. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1992, p. 141. E ainda, a partir de 1846, uma outra freguesia: Nossa Senhora de Belém. Cf. Lei Provincial n. 34, 06 de maio de 1846, AHRs, Clero, maço 29, caixa AR14.

⁸⁵ Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre - AHCMPOA, Palácio do Rio de Janeiro em 24 de outubro de 1832, subscrito e assinado em Porto Alegre, em 25 de abril de 1833, pelo padre Orestes Rodrigues de Araújo. Livro 2º. Registro Geral de Provisões – Vigararia Geral de Porto Alegre, fl. 102-103v.

Casais (1772)⁸⁶. Uma paróquia correspondia a uma seção territorial do interior de uma Diocese (Bispado) destinada pelo Bispo a uma parcela populacional, sendo assinalada pela construção de uma igreja matriz⁸⁷. Junto a essa paróquia, as irmandades religiosas estiveram presentes ou foram, elas mesmas, as suas fundadoras. Em 1773, por Ordenações do Bispado do Rio de Janeiro, a freguesia ganhava o orago de Madre de Deus de Porto Alegre, sendo nomeado como primeiro vigário, o padre José Gomes de Faria⁸⁸. Logo após a construção da igreja Matriz, instalaram-se aquelas que seriam as principais irmandades do século XIX, como veremos posteriormente.

Se, por um lado, era precário o estado eclesiástico, devido à inexpressiva presença de párocos, no Rio Grande do Sul, especialmente em Porto Alegre, em função das distâncias, principalmente da sede do Bispado, que até meados do XIX ficava no Rio de Janeiro⁸⁹, por outro, as irmandades estiveram presentes, desde cedo, na vida da população para suprir suas necessidades religiosas. Foi no decorrer do século XIX, com a fundação do Bispado local, acrescentado ao aumento populacional, à modernização e à urbanização, que os porto-alegrenses passariam a contar com novas possibilidades de ratificação de seu sentimento religioso.

Alguns estudos de referência sobre este tema, pautados em fontes deixadas pela minoria letrada anticlerical ou por representantes da hierarquia católica tridentina, apontaram para a “fragilidade do catolicismo” ou para a “baixa religiosidade dos gaúchos”. O fato de liberais e maçons se colocarem contra práticas religiosas e desejarem a separação da Igreja do Estado, ou ainda, o não regramento do culto religioso de acordo com os preceitos tridentinos – e posteriormente, ultramontanos – de fé e crença não parecem, contudo, constituir fatores suficientes para uma afirmação do pouco “afervoramento religioso”⁹⁰.

Esta interpretação, em nosso entendimento, equivocada, se vê reforçada por uma historiografia nacional que também emitiu julgamentos desqualificando o que não considerou expressão genuína da fé católica. Roque Spencer de Barros, em conhecido texto intitulado “Vida Espiritual”, publicado em 1971, no quarto volume da coletânea “História

⁸⁶ HASTENTEUFEL, Zeno. *Op. Cit.*, p. 50.

⁸⁷ Ver, QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Lá vem o meu parente. As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2002, p. 56-57.

⁸⁸ Ver KUHN, Fábio. *Op. Cit.*, p. 64-65, e CORUJA FILHO (Dr. Sebastião Leão). *Datas rio-grandenses*. Porto Alegre: Divisão de Cultura, 1962, p.18.

⁸⁹ KUHN, Fábio. *Op. Cit.*, p. 38.

⁹⁰ Como exemplo de estudo que ressaltou o gaúcho como “pouco sensível aos apegos espirituais” com “diminuição do sentimento religioso”, ver COLUSSI, Eliane. *A maçonaria gaúcha no século XIX*. Passo Fundo: Ediupf, 1998, p. 370-405.

Geral da Civilização Brasileira”, organizada entre 1960 e 1977, por Sérgio Buarque de Holanda, valeu-se de expressões que fazemos questão de grifar, como, “falso catolicismo”, “povo *ingênuo*”, “santos *transfigurados*”, “*superstição grosseira*”, “*polida indiferença*”, além de relacionar, absurdamente, o sincretismo religioso com a ignorância e com o analfabetismo do povo⁹¹.

Sobre este aspecto, e voltando-se para o caso sul-riograndense, Mara Nascimento defende, em sua Tese de Doutorado, que a “pouca presença da Igreja católica (...) na cotidianidade da população (...) não se constituiu numa peculiaridade do território rio-grandense”⁹², o que refuta alguns estudos tradicionais e que construíram o “mito” da “pouca religiosidade do gaúcho”⁹³, baseados nas versões de “precariedade do catolicismo na Província”, anunciadas pelo primeiro Bispo, Dom Feliciano a partir de 1853.

Se é corrente na produção historiográfica a negação do sentimento religioso do gaúcho, há de se ressaltar que em 1952, uma voz silenciosa, pois pouco ouvida, lançava os primeiros esclarecimentos a respeito da “negada religiosidade do rio-grandense do sul”. Dante de Laytano dizia que

“o assunto da religiosidade dos rio-grandenses, negada por quase todos os historiadores regionalistas, como já nos referimos, pode-se dizer que quando esses historiadores não negam completamente a existência do sentimento religioso do gaúcho campesino ou cidadão, dizem então que essas vocações ou atitudes de religião são na nossa gente muito atenuadas, e que não se pode comparar com o fanatismo do brasileiro, principalmente do norte.”⁹⁴

Ao constatar a impossibilidade de se “desprezar um fundo espiritual”⁹⁵, Dante de Laytano não esqueceu o papel relevante das irmandades religiosas e as vivências de uma população que “não será talvez um ‘carola’, mas não deixará nunca de ser um devoto”⁹⁶.

⁹¹ A explicação para tal posicionamento arbitrário de Roque Spencer pode estar na fonte por ele utilizada, qual seja, a obra “O papa e o Concílio” de Janus, traduzida em 1877 por Rui Barbosa, que faz uma defesa do catolicismo ultramontano. Spencer citou longo trecho de uma “página feliz”, que na verdade, comprometeu sua interpretação, uma vez que julgou negativamente a religiosidade vivenciada pelo “povo”. BARROS, Roque Spencer de. Vida Espiritual. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Monárquico. Declínio e queda do Império*. Tomo II, vol. 4. São Paulo: Bertrand Brasil, 1995, p. 317-365.

⁹² NASCIMENTO, Mara Regina do. *Irmandades Leigas. Op. Cit.*, p. 34.

⁹³ Id. *Ibid.*, p.36.

⁹⁴ LAYTANO, Dante. Vida Religiosa de Cidade do Interior. Crônicas das irmandades tradicionais do Rio Pardo. *Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Históricas do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Oficinas Gráficas da Imprensa Oficial, ano1, junho 1952, n.2, p. 129.

⁹⁵ LAYTANO, Dante. *Op. Cit.*, p.130.

⁹⁶ Id. *Ibid.*, p.131.

“Os fatos históricos não parecem explicar que no Rio Grande do Sul os portugueses e seus descendentes tenham abandonado a religião, e esses fatos poderiam ser encontrados no levantamento do número de irmandades, confrarias e ordens de devotos ou de templos e sacerdotes, nas promessas, anjos e santos do folclore através das lendas da campanha, dos adágios, do cancionero, ou ainda pelos nomes de rios, lugares, ruas, etc.”⁹⁷

As fontes oficiais que nos informam sobre a presença da Igreja na Província e, em especial, em Porto Alegre, tais como relatórios e correspondências, silenciam sobre as práticas religiosas da maioria da população, por terem sido produzidas por uma minoria letrada de políticos liberais ou conservadores em disputa, revelando apenas, como já mencionado, a religiosidade em nível institucional. Também essa religiosidade, a institucional, era depreciada, pois a segunda metade do XIX foi intensamente marcada pelo embate entre o liberalismo e o catolicismo. Durante o Império no Brasil, em 1858, “as forças do Partido Liberal, formadas por brancos e por mulatos inteligentes e educados (...) não incluíam mais do que 1,5% da população”⁹⁸. Logo, foi esta minoria letrada, política e intelectual, geralmente anticlerical, interessada em desqualificar a Igreja e separá-la do Estado, que deixou registros para que historiadores interpretassem, generalizando, como modelos das experiências religiosas de toda população.

Tanto em nível individual, como coletivo, a devoção⁹⁹ esteve presente na vida dos homens do século XIX e a existência das irmandades constitui elemento de prova. Segundo Dante de Laytano, “embora as irmandades representassem mais corporações civis, os seus membros não poderiam ser, evidentemente, senão irmãos devotos”¹⁰⁰.

O Rio Grande do Sul foi sempre uma Província importante do Império, disputada no período colonial com os espanhóis; detentora de grande escravaria; mantenedora de contatos com outras regiões através de tropeiros; foco de guerra separatista como a Farroupilha; local de fronteira geográfica estratégica para guerras como a Cisplatina e a do Paraguai. Nesse sentido, seria ilógico pensar, com evidenciado nesta Dissertação, que não

⁹⁷ Id. Ibid., p.130.

⁹⁸ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: EdUnb, 1980, p. 237.

⁹⁹ O dicionário Aurélio assim define devoção: “Ato de dedicar-se ou consagrar-se a alguém ou entidade”; “Sentimento religioso”; “Culto, prática religiosa”; “Dedicação íntima”; “afeição, afeto”; “Objeto de especial veneração”. Segundo José Carlos Pereira “a devoção nasce, geralmente, da crença em determinados poderes sobrenaturais que o santo de devoção possa ter”. A principal característica de toda e qualquer devoção é “o pacto entre o santo e o devoto”, uma relação relacional, cujo vínculo é necessário para a manutenção desta devoção. AURÉLIO, Dicionário Eletrônico: século XXI. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Lexicon Informática, 1999. (CD-ROM, versão 3.0); PEREIRA, José Carlos. A linguagem do corpo na devoção popular do catolicismo. *Revista de Estudos da Religião*, n.3, 2003.

¹⁰⁰ LAYTANO, Dante de. *Op. Cit.*, p. 127.

circulassem novas devoções, idéias e atitudes religiosas e que os gaúchos estivessem isolados da experimentação e da vivência de sentimentos religiosos em função das distâncias e dos constantes litígios.

É acertado afirmar que as experiências sensíveis da vida religiosa da população sul-riograndense não foram consideradas por um bom número de historiadores que analisaram fontes que tendiam a criticar a Igreja (através de documentos produzidos por liberais e maçons) ou o Estado (através de documentos deixados pela Igreja). Mesmo assim, não desconsideramos estes estudos, por serem importantes meios de representação do implemento do ultramontanismo na Província e em Porto Alegre, e fundamentais para compreender as relações estabelecidas entre a Igreja e as irmandades face a regulamentação da vivência devocional.

1.1. O “estado” do “culto público”

Referindo-se ao “culto público” em um relatório, o Conde de Caxias (futuro Duque), então presidente da Província, dizia em 1845: “Há nesta capital quatro igrejas, todas pobres, e de pequenas dimensões; destas, a de Nossa Senhora das Dores tem apenas edificada a Capela-mor, e serve-lhe de corpo de Igreja um barracão mandado construir por um fiel”¹⁰¹. Em função da precariedade das construções, após o término da Revolução Farroupilha, instalou-se o que Fábio Kuhn chamou de “desastroso estado do culto religioso na Província”¹⁰². Caxias fez referência, ainda, ao “grande estado de ruína, e com aspecto indecente [que] estava a Matriz Nossa Senhora Madre de Deus desta cidade; mandei concluir a torre do lado esquerdo, rebocar o exterior do templo e consertar-lhe o telhado”¹⁰³. Nesta informação, percebe-se que a débil situação material da Igreja na Província servia como indicativo dos sentimentos de crença e expressão da fé dos porto-alegrenses.

Embora existissem nesse período algumas das mais tradicionais irmandades atendendo às necessidades religiosas dos fiéis, para a Igreja, preocupada com a frequência dos sacramentos, o povo estava na ignorância, sem a necessária assistência religiosa. O grau de religiosidade era diretamente associado à constituição de um sólido clero. O Conde

¹⁰¹ Relatório do Conde de Caxias, da Sessão Ordinária da Segunda Legislatura. Apud. HASTENTEUFEL, Zeno. *Op. Cit.*, p. 72-75.

¹⁰² Kuhn, Fábio. *Op. Cit.*, p. 86.

¹⁰³ Relatório do Conde de Caxias, *Op. Cit.*

de Caxias refere a necessidade da presença de um Bispo como “condição de progresso essencial à administração da Província, bem como o atendimento à organização do culto e o aumento do clero”¹⁰⁴. Não há dúvidas de que com a pobreza das povoações, os recursos das igrejas eram poucos, uma vez que seu sustento dependia, em grande medida e quase exclusivamente, dos investimentos vindos dos leigos fiéis, substituindo o desprezível provimento do poder civil. Entendemos, porém, que a experiência religiosa da população não dependia necessariamente do culto organizado pelos eclesiásticos, mas sim, da organização dos leigos.

Após a Revolução Farroupilha, na tentativa de reorganizar a vida religiosa da Província, é fundada a Diocese do Rio Grande do Sul. A historiografia brasileira raramente se refere à fundação ou mesmo a existência da Diocese desta Província durante o Segundo Império¹⁰⁵. O aval do Papa Pio IX veio com uma Bula de 1848, e o primeiro Bispo nomeado por Dom Pedro II foi Dom Feliciano Rodrigues Prates, em setembro de 1852. Mas, somente em 1853, o novo Bispado teria sido concretizado com a posse do Bispo. Na verdade, a criação do Bispado do Rio Grande do Sul, a partir do desmembramento do Bispado do Rio de Janeiro, pode ser visto tanto como uma tentativa de maior controle do Estado Imperial sobre os habitantes, recém saídos de uma guerra civil, como também uma tentativa da Igreja Católica de reorganizar o culto religioso. Essa reorganização implicava uma nova base em termos materiais – melhorias em obras de igrejas, construção de capelas, compra de paramentos, altares, imagens e objetos sacros – e espirituais – contenção de manifestações ditas profanas, educação moral do clero e expansão do

¹⁰⁴ Relatório Conde de Caxias, 1846. Apud. HASTENTEUFEL, Zeno. *Op. Cit.*, p. 77.

¹⁰⁵ Há pouca ou quase nenhuma referência na historiografia brasileira - que abordou o processo de romanização ou mesmo a história da Igreja -, à Diocese do Rio Grande do Sul e ao Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira. Desconhecemos a razão desta ausência de referências, mas deduzimos que se deva às fontes consultadas. Quanto ao número de dioceses no Brasil, Casali, sem citar o Bispado do Rio Grande do Sul, diz que em 1889 a Igreja contava com 11 dioceses e 9 seminários. CASALI, Alípio. *Elite Intelectual e Restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 68. Já Kátia Mattoso salientou que durante o Segundo Império (1840-1889), “só duas dioceses foram criadas, a de Diamantina (MG) e a do Ceará”, esquecendo-se também do Rio Grande do Sul. MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX. Uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p.316. Na verdade, foram 12 os Bispados criados no Brasil até 1889: Bahia, Rio de Janeiro e Olinda em 1676; Maranhão e Pará em 1727; São Paulo e Mariana em 1745; Goiás e Cuiabá em 1826; Rio Grande do Sul em 1848; Ceará em 1860; Diamantina em 1864. Cf. LAYTANO, Dante de. *Op. Cit.*, nota 09, p. 212 e AZZI, Riolando. O movimento brasileiro de Reforma Católica durante o século XIX. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 34, fasc. 135, setembro de 1974, p.654-655. Em relação a Dom Sebastião Laranjeira, cabe ressaltar, que este Bispo atuou juntamente com D. Macedo Costa (Pará) e D. Vital (Olinda) na liderança da romanização da Igreja no Brasil, buscando concretizar a autonomia dos Bispados nos assuntos eclesiásticos. Mesmo assim, exceto na historiografia gaúcha, encontramos referência à Dom Sebastião apenas em CASTILLO, José Manuel Sanz del. O Movimento da Reforma e a “paroquialização” do espaço eclesial do século XIX ao XX. In: LONDOÑO, Fernando Torres. *Paróquia e Comunidade no Brasil. Perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997, VIEIRA, David Gueiros. *Op. Cit.* e nos trabalhos de Riolando Azzi.

atendimento sacramental. Os interesses da Igreja e do Estado se complementavam e a fundação do Bispado atendeu às duas instâncias de poder, pois “à ação espiritual da Igreja, se atribuía também a responsabilidade de manter a moralidade pública e privada, nos termos desejados pelo poder civil, entendendo-se então a religião como freio ético e moral”¹⁰⁶.

Os leigos, sem dúvida, eram os sustentáculos do culto católico, mesmo no Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira¹⁰⁷ (ver Anexo 12), entre 1861 e 1888. Arrecadavam fundos para construir igrejas de seus santos de devoção, às vezes durante anos. Recebiam apoio do Estado, pois o substituíam nas obrigações de financiamento e investimentos nos cultos.

Os poucos membros do clero não cansavam de clamar ao governo imperial por melhores condições materiais, por um melhor pagamento dos padres e por recursos para consertos das igrejas. O arcediogo Vicente Zeferino Dias Lopes¹⁰⁸, em 1864, prestava informações à presidência da Província sobre o estado da Igreja no Rio Grande do Sul. Suas palavras elucidam questões pertinentes e nos trazem dados relevantes, como o número de paróquias disponíveis, seu estado de carência, as condições dos templos e seus rendimentos. Nestes anos iniciais do Bispado de Dom Laranjeira, Vicente Zeferino informava sobre a existência de 24 freguesias providas de vigários, muitos estrangeiros, “por falta de nacionais”; 11 freguesias vagas, “e a causa é não só a carência de sacerdotes, como a insuficiência dos rendimentos para a honesta sustentação dos vigários”; “o estado dos templos é miserável: poucas matrizes há nas 70 freguesias do Bispado, e algumas destas necessitam de reparos”; A Igreja Matriz da capital (ver Anexo 9), localizada num dos pontos mais altos da cidade, possuía “em bom estado a capela-mor”, porém “o corpo da igreja não está decente, está bastante arruinado”. Em algumas freguesias, ainda segundo o arcediogo, funcionavam pequenas capelas em casas particulares ou em casas alugadas

¹⁰⁶ HASTENTEUFEL, Zeno. *Op. Cit.*, p. 39.

¹⁰⁷ Nascido na Bahia, estudou em Roma, sendo nomeado por D. Pedro II, bispo da diocese de São Pedro em março de 1860. NEIS, Mons. Ruben. *Dois centenários: falecimento de Dom Sebastião Dias Laranjeira e abolição da escravatura. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, n. 125, 1989 Em 20 de junho de 1861, os vereadores de Porto Alegre receberam um ofício do oficial maior da Secretaria da Presidência com um comunicado importante: o novo bispo do Rio Grande do Sul, Dom Sebastião Dias Laranjeira, estava a caminho. No ofício, constavam instruções para o “desembarque e acompanhamento do bispo”. *Catálogo das Atas da Câmara de Vereadores de Porto Alegre. 1856-1865*, vol. X, pesquisa de Berenice Ana Toson, Mara Regina Castanho e Sônia Machado. Porto Alegre: UE/Secretaria Municipal de cultura, 2000, p. 132-133.

¹⁰⁸ Segundo Arlindo Rubert, Vicente Zeferino Dias Lopes nasceu em Itaboraí, no Rio de Janeiro, em 26 de fevereiro de 1818. “Estudou no Seminário São José, sendo ordenado sacerdote a 17/7/1841 [...] mais adiante ocupou importantes cargos no ensino e na Igreja”. RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul. Volume II: Época Imperial (1822-1889)*. Porto Alegre: PUC-RS, 1998, p. 22.

para o exercício do culto¹⁰⁹. A falta de rendimentos, de paramentos e de igrejas sempre preocupou os membros da hierarquia eclesiástica não só no Rio Grande do Sul, como também no restante do país. Em São Paulo, segundo Augustin Wernet, “na maioria das vezes, as igrejas paroquiais e capelas possuíam só o prédio, normalmente em mau estado. Algumas possuíam ‘uma chácara’, um ‘pequeno terreno’, ‘uma sorte de terras’ ou ‘um prédio’”¹¹⁰.

Nas publicações anuais dos Relatórios dos Presidentes da Província eram sempre esclarecidos os investimentos públicos aplicados na Diocese (verbas para construções e reformas das igrejas, dispêndios com paramentos e alfaias, etc.) e os pareceres do Bispo quanto ao “estado do culto público”. Lembramos que este referido “culto público” era o culto oficial, promovido por membros da hierarquia da Igreja com sua própria noção de religiosidade, a qual nem sempre correspondia à vivência e aos sentimentos da população.

Havia duas modalidades de párocos: o *colado*, nomeado pelo Estado e o *encomendado*, nomeado pelo Bispo. O primeiro recebia cômgrua pelos cofres imperiais, como um funcionário público. O segundo era nomeado diretamente pelo Bispo, sem qualquer remuneração, exceto as contribuições em dinheiro – dízimos – arrecadados por seus paroquianos¹¹¹. Os *encomendados* atuavam em substituição, ou melhor, no suprimento dos serviços dos *colados*¹¹².

A seguir apresentamos uma tabela que apresenta a divisão eclesiástica da Província, feita a partir da consulta aos Relatórios dos Presidentes da Província no período em questão. Nossa intenção foi verificar a “evolução” do número de paróquias, bem como os suprimentos de párocos *colados* e/ou *encomendados*.

TABELA - Divisão Eclesiástica da Província

Ano	Freguesias/Paróquias	Freguesias vagas	Vigários colados	Vigários encomendados
1860	70	28	15	43
1861	70	17	18	35
1862	70	15	19	36
1863	70	14	23	33

¹⁰⁹ AHCMPOA, Ofício enviado ao vice-presidente Patrício Correa da Câmara, em 21 de abril de 1864. Ainda antes da instalação da Diocese, em 1853, por uma relação de dezembro de 1849, o Rio Grande do Sul possuía “283.000 km2 e cerca de 460.000 habitantes” contando com “48 paróquias”. Destas, duas estavam sem pároco. Cf. RUBERT, Arlindo. *Op. Cit.*, p. 189.

¹¹⁰ WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX*. São Paulo, Ática, 1987, p. 58.

¹¹¹ MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX*. *Op. Cit.*, p. 303.

¹¹² Ver nota 54 de RODRIGUES, Carlos Moisés Silva. “No tempo das Irmandades”. *Cultura, Identidade e Resistência nas irmandades religiosas do Ceará. (1864-1900)*. Dissertação de Mestrado, PUC-SP, 2005, p.90.

1864	70	12	27	31
1865	70	-	-	-
1866	70	06	28	36
1867	70	10	29	31
1868	70	-	-	-
1869	-	-	-	-
1870	70	04	29	38
1871	71	06	28	37
1872	72	09	26	37
1873	72	05	24	43
1874	73	02		
1875	76	09	23	44
1876	73	04	24	45
1885	96	-	-	-

Fonte: Elaborada a partir da análise dos Relatórios dos presidentes da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. In: Brazilian Document Digitization Project. Provincial Presidential Reports Rio Grande do Sul. <http://www.crl.edu/content/brazil/gras.htm>. Acessado em 06/04/2005.

Existem algumas lacunas nos dados, as quais, infelizmente, não conseguimos suprir por meio de consulta a outras fontes. Nossa intenção foi a de identificar a representatividade do “culto público” durante o período do Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira. Constatamos que nos relatórios consultados as informações sobre o culto cessam a partir de 1877, sendo retomadas nos relatórios a partir de 1885, quando assinalam 96 freguesias na Província¹¹³. Mesmo assim, temos um panorama de mais de uma década de atuação de um Bispo ultramontano, o que nos permite fazer algumas inferências.

Pelos dados apresentados no quadro acima – vale lembrar, retirados dos Relatórios Anuais dos Presidentes da Província – percebemos a brusca queda no número de freguesias vagas (ou seja, sem pároco algum) desde a posse do Bispo Dom Sebastião. Acompanhando os números, notamos a sensível diferença: em 1860 havia 28 freguesias vagas e, em 1870 o número cai para 04, significando um incremento no provimento dos paroquianos de 35% em relação à vacância, num universo de 70 freguesias que se mantiveram durante este período. Dentre os dados que dispomos, percebemos que a partir de 1867, a Província não mais ultrapassou o número de 10 vacâncias, sendo que o mínimo registrado foi em 1874: apenas 02 freguesias sem párocos.

¹¹³ Existem, porém, outras referências ao número de freguesias na Província. No Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, localizamos um documento de 1889, intitulado “Relação das freguesias com referência à sua criação”, de onde pudemos contabilizar 86 freguesias nesta data. As Comarcas com maior número de freguesias eram São João do Cahi (08), Rio Grande (06), Pelotas (06), São Leopoldo (05). Cf. AHRS, Clero, maço 29, caixa AR 14. Entretanto, no mesmo arquivo consta o documento “Bispado – 1890 – Mapa de paróquias no Rio Grande do Sul”, no qual consta a existência de 100 paróquias. AHRS, Maço 11, caixa AR 05.

Em relação ao número de paróquias por habitantes, Lúcia Neves e Humberto Machado, informam em uma tabela que mostra a divisão eclesiástica do Brasil em 1868, que a Diocese de “São Pedro” [do Rio Grande do Sul] contava com 450 mil habitantes, 70 freguesias e a média de 6.429 habitantes por paróquia¹¹⁴.

O número de vigários *colados* – isto é, de funcionários do Estado – teve um expressivo aumento, enquanto o de vigários encomendados se manteve praticamente uma constante, com algumas poucas variações.

Face aos dados, constata-se que “o culto público” parece ter tido uma sensível alteração em seu “estado”. No período de 1875 a 1885, a Província ganhou mais de 20 novas paróquias, número considerável, se comparado à década anterior – 1865-1875 – quando somente 06 novas paróquias foram fundadas. Estas alterações se deram durante o Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira, o que atesta a sua eficiente administração eclesiástica e o respeito à organização e à hierarquia que difundiu. Por outro lado, não podemos desprezar as palavras do Pe. Arlindo Rubert, que em seu livro destacou que no século XIX, “o governo da Província cria paróquias e curatos sem consultar o Bispo e não providencia os meios para a sua manutenção, pois são motivos políticos e eleitores que o move e não o interesse da religião”¹¹⁵.

Entretanto, é importante ressaltar que os párocos *encomendados* superaram, durante todo o período, o número de párocos *colados*. Ou seja, o Bispo precisou suprir as freguesias vacantes com os *encomendados* sempre numa proporção maior aos *colados*. Por isso, a alteração significativa do “estado do culto público” pode ser enganosa, mascarando uma realidade ainda precária, mesmo que suprimida pelos esforços de um Bispo romanizador.

Por outro lado, podemos aventar a possibilidade de que o aumento de vigários *encomendados* talvez se constituísse num mecanismo de concretização do ideário de independência da Igreja em relação ao Estado, que foi bastante significativo na Província sulina. Em 1871, o relatório dizia: “A falta de sacerdotes habilitados às paróquias motiva o número de párocos *encomendados* dos quais muitos são estrangeiros, nomeados em virtude

¹¹⁴A título de comparação, em 1808, o arcebispado da Bahia possuía 89 paróquias, e em 1872, o recenseamento registrou 169 paróquias para 1.280.186 habitantes. MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX. Op. Cit.*, p. 335, 341. Então, fazendo a média paróquias/habitantes, percebemos que a Bahia em meados do XIX possuía mais de 7000 habitantes por paróquia, número superior ao do Rio Grande do Sul.

¹¹⁵RUBERT, Arlindo. *Op. Cit.*, p. 204.

do Aviso do Ministério do Império de 30 de junho de 1862”¹¹⁶. O certo é que os relatórios sempre traziam notícias sobre os poucos recursos, sobre a lentidão das reformas e da construção de igrejas e as queixas do clero sobre seus baixos salários.

1.2. A política ultramontana do Bispo Dom Sebastião

No início do século XVIII, a organização da Igreja no Brasil obedecia aos princípios do *Concílio de Trento* e passava pelo “alinhamento teológico com a Santa Sé” e pelo reforço da autoridade dos Bispos, expressos nas *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*¹¹⁷, promulgadas em 1707 pelo Arcebispo Sebastião Monteiro de Vide. Neste período, a Igreja Católica dava os primeiros passos em direção à sua institucionalização como instituição autônoma na tentativa de afirmar, segundo Londoño, “os sacramentos como espaço privilegiado da fé, a reforma do clero pelo incremento de seminários, a autoridade plena dos bispos, a paróquia como célula básica da Igreja e a visita pastoral como instrumento corretivo de abuso”¹¹⁸. Mas o Padroado e o Regalismo do Estado estavam ainda muito fortes e presentes dificultando o poder autônomo da Igreja, desfavorecida também pela precariedade material.

Concomitantemente, tinha início a tentativa de “um controle efetivo dos bispos sobre o clero e por meio destes sobre os fiéis”¹¹⁹. Se o objetivo final era atingir os fiéis,

¹¹⁶ Relatórios dos presidentes da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. In: Brazilian Document Digitization Project. Provincial Presidential Reports Rio Grande do Sul. <http://www.crl.edu/content/brazil/gras.htm>. Acessado em 06/04/2005, 1871, p. 30.

¹¹⁷ LONDOÑO, Fernando Torres. *A outra família. Concubinato, igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 123. Segundo Mary Del Priore, em 1707 houve uma assembléia para “ajustar o corpo de leis canônicas às circunstâncias brasileiras, para fortalecer a instituição eclesiástica e para uniformizar práticas sacramentais, como o batismo e o casamento entre os fiéis, fossem livres ou escravos”. O resultado foram as *Constituições*, uma legislação que “dava aos membros do clero todos os meios e recursos necessários para organizar-se e manter-se como um clero digno, instruído e trabalhador”. DEL PRIORE, Mary. *Religião e religiosidade no Brasil Colonial*. São Paulo: Ática, 2002, p. 33.

¹¹⁸ LONDOÑO, Fernando Torres. *A outra família. Op. Cit.*, p.121. Em alguma medida, os Bispos do século XVIII tentaram implementar no Império do Brasil as decisões de Trento. No caso do Rio Grande do Sul, Fábio Kuhn, ao analisar as visitas pastorais da Diocese – na época, vinculada à Diocese do Rio de Janeiro –, ressaltou algumas das preocupações registradas pelo Pe. Dr. Vicente José da Gama Leal, que em seus escritos deixou instruções para os párocos das freguesias visitadas, procurando “normatizar uma série de aspectos da vida religiosa”. Segundo Kuhn, chamaram a atenção do visitador aspectos “quanto à ausência de determinadas práticas religiosas por parte de alguns fregueses, que não obedeciam aos dias de preceito, não observavam o jejum nem a abstinência da carne, nem tampouco assistiam às missas paroquiais. Recomendou ao vigário “particular cuidado e vigilância” sobre estes fregueses, advertindo-os, e não sendo isto suficiente, multando-os. Enfatizou, também, a necessidade da confissão regular dos fregueses, para que não vivessem “engolfados nos vícios todo um ano sem purificarem suas consciências”. Pelo que se depreende desta afirmação, a maioria dos fiéis confessava-se somente uma vez por ano, por ocasião da “desobriga pascal”, geralmente durante a Quaresma”. KUHN, Fábio. *O projeto reformador. Op.Cit.*, p. 68. Pelas palavras deste visitador – analisadas por Fábio Kuhn – antecipamos as preocupações que nortearão a política ultramontana da segunda metade do século XIX, as quais desconsideravam as vivências, práticas e experiências leigas da religiosidade católica.

¹¹⁹ LONDOÑO, Fernando Torres. *A outra família. Op. Cit.*, p. 127.

pode-se dizer que a finalidade era a alteração da devoção, mas naqueles tempos de “tradição leiga” controladas pelas autoridades civis, como destacou Riolando Azzi, seriam comuns os atritos entre o poder eclesiástico (embutido do espírito tridentino) e o poder civil¹²⁰. Logo, no século XVIII a Igreja não conseguiu “estabelecer plenamente uma estratégia eficiente de catequização em acordo com a ofensiva tridentina”, pois “chegava ao início do século XIX com pouco sucesso no seu objetivo de alterar significativamente as condições de vida religiosa, baseadas que eram na devoção aos santos, na expressão exteriorizada e coletiva da fé”¹²¹. Somente a partir de meados do século XIX, quiçá início do século XX, quando a Igreja afinada com a Cúria Romana, mostrava-se determinada a reformar e unificar a religião¹²², avançando sobre as manifestações exteriores das irmandades e suas devoções, é que teremos alterações significativas nas relações com o Estado e nas experiências religiosas e da vivência da fé.

Na segunda metade do século XIX, o Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira atuaria, de forma incisiva, nas irmandades em Porto Alegre, e na condição de representante do Papa¹²³, se empenharia em reafirmar a importância sacramental e o respeito às designações romanas.

Cabe ressaltar que o processo de romanização, um movimento da hierarquia católica contra os “erros do mundo”, foi um “processo de fortalecimento do papado no plano espiritual”¹²⁴, um alerta geral do Papa Pio IX¹²⁵ (1846-1878) ao clero e à cristandade

¹²⁰ AZZI, Riolando. *O Episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977, p.23.

¹²¹ NASCIMENTO, Mara. Irmandades Religiosas na cidade: entre a ruptura e a continuidade na transferência cemiterial em Porto Alegre, no século XIX. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXX, n. 1, jun. 2004, p. 94. Na mesma perspectiva, de que as determinações de Trento não foram implementadas no Brasil, durante o século XVIII, veja-se, CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. *Um caso de sobrevivência: os redentoristas e a festa de São Benedito em Aparecida (1894-1922)*. Dissertação de Mestrado em História, USP, 2000.

¹²² Entendemos religião no mesmo sentido definido por Clifford Geertz: “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”. GEERTZ, Clifford. *Interpretações da Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978, p.104-105.

¹²³ François Lebrum destacou que os Bispos são os chefes das igrejas locais. LEBRUM, François. As Reformas: Devoções Comunitárias e piedade pessoal. In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger. *História da Vida Privada. Vol.3. Da Renascença ao século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991, p. 72.

¹²⁴ ROMANO, Roberto. *Brasil. Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979, p. 86.

¹²⁵ Ex-Cardenal Giovanni Maria Mastai Ferreti, substituto de Gregório XVI como “chefe da Igreja (um poder espiritual) e soberano de terras italianas (...) (um poder temporal)”. Durante seu papado, a Itália “moderna, libertada e reunificada” o despojou “em 1870 do seu poder temporal, confinando-o dentro dos muros do Vaticano, muito menos que um pequeno bairro da cidade romana”. GÉRSON, Brasil. *O Regalismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Cátedra, 1978, p. 145. A perda dos estados papais em função da unificação da Itália, somado ainda ao lançamento do livro de Charles Darwin, “Origem das espécies” em 1859 que favorecia o ataque ao cristianismo, tornaram Pio IX um dos Papas mais reacionários da história. In: ALMEIDA, Ronnie Jorge Tavares. *Religião, Ciência, Darwinismo e Materialismo na Bahia Imperial:*

quanto aos perigos do liberalismo e todas as ideologias daí decorrentes¹²⁶, e que baseou-se nas encíclicas *Quanta Cura* e *Syllabus* promulgadas em 1864 e no Concílio Vaticano I, de 1870, que aprovava a infalibilidade papal¹²⁷. A Igreja tornava-se, a partir destes documentos, a autoridade suprema diante da sociedade, e o Bispo de Roma soberano sobre os demais e suas “resoluções em matérias de dogma, fé e administração eclesial constituiriam verdades plenas para todos os católicos”¹²⁸.

A Igreja desenvolvia a consciência de uma missão – a ultramontana – e também uma autonomia frente ao poder civil¹²⁹. Defendia sua liberdade nos assuntos internos, “sua prevalência como poder espiritual absoluto no seio das sociedades civis e sua fidelidade às normas e diretrizes do pontificado”¹³⁰. A ordem era resistir diante da secularização da sociedade e posicionar-se contra as ameaças à sobrevivência da Igreja: o liberalismo, o protestantismo e a maçonaria¹³¹.

No entendimento do historiador Gilberto Freyre, foi na segunda metade do século XIX que

“(…) iniciou-se uma nova fase do catolicismo no Brasil. Fase que seria caracterizada por um progresso, se não ostensivo, autêntico, da Igreja, como instituição cujos destinos deviam ser orientados no sentido de uma catolicidade que passasse a ser definida menos por

Domingos Guedes Cabral e a recusa da tese inaugural “Funções do Cérebro” (1875). UFBA, Dissertação de Mestrado em Ensino, Filosofia e História das Ciências, 2005, p.23.

¹²⁶ No século XIX, “liberalismo” aparecia como uma expressão genérica, agrupando grupos defensores do conceito de “progresso” e de “emancipação do homem”. VIEIRA, David Gueiros. *Op. Cit.*, p.39. A própria Igreja, como veremos no decorrer deste capítulo, criaria seu conceito de progresso.

¹²⁷ Sobre o Sílabo de Pio IX e o Concílio Vaticano I, ver: MARTINA, Giacomo. *História da Igreja. De Lutero aos nossos dias*. Tomo III. A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 235-286.

¹²⁸ Para uma boa análise da romanização, ver ALVES, Elza Daufenbach. *Nos bastidores da Cúria. Desobediências e conflitos relacionais no intra-clero catarinense (1892-1955)*. Tese de Doutorado, UFSC, 2005, p. 22-23; e também, NEVES, Lúcia Maria Bastos e MACHADO, Humberto Fernandes. *O Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 418-420; RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além: o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Tese de Doutorado em História, UFF, 2002, p. 52. GÉRSO, Brasil. *Op. Cit.*, p. 151-152. Essa tendência de romanização começa a se manifestar no Brasil coincidentemente e inversamente “com a formação do novo Estado, liberal, republicano”. CASALI, Alípio. *Op. Cit.*, p. 63. No Brasil, segundo Gueiros Vieira, os ultramontanos ainda tiveram apoio das ordens religiosas estrangeiras que aos poucos voltaram para o Império brasileiro: lazaristas em 1827, capuchinos em 1862 e jesuítas em 1866. VIEIRA, David Gueiros. *Op. Cit.*, p. 36.

¹²⁹ CASTILLO, José Manuel Sanz del. O Movimento da Reforma e a “paroquialização” do espaço eclesial do século XIX ao XX. In: LONDOÑO, Fernando Torres. *Paróquia e Comunidade no Brasil. Perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 95. Cabe destacar que embora a Igreja defendesse cada vez mais sua autonomia diante do regalismo do Estado, não houve em nenhum momento, como veremos a seguir, intenção de separação da união estabelecida.

¹³⁰ Id. *Ibid.*

¹³¹ Existiu um documento específico para a condenação da maçonaria. Datado de 25 de setembro de 1865, tratava-se da “alocução *Multiplix inter machinationes*, na qual os maçons apareciam como uma sociedade perversa, antes contida nas trevas e na obscuridade, porém agora a manifestar-se de público para a ruína comum da religião e da sociedade humana”. GÉRSO, Brasil. *Op. Cit.*, p. 155.

políticos ‘profanos’, mesmo quando bons cristãos, do que pelos bispos ungidos pelo papa de Roma para essa missão essencialmente ‘sagrada’.”¹³²

Na defesa desta missão “sagrada”, Dom Sebastião, apoiado no corpo capitular¹³³, defendeu os ideais ultramontanos baseados nos princípios propostos pelo Concílio Tridentino. Em sua atuação, priorizou o combate às consideradas heresias, superstições¹³⁴ e profanações, dirigindo-se ao clero, aos paroquianos e às irmandades leigas, acostumados a uma modalidade devocional exteriorizada e ligada à vida cotidiana¹³⁵. Procurou, valendo-nos das palavras de Kátia Mattoso, “fazer do clero brasileiro um corpo instruído e sadio”, “trabalhar pela instrução religiosa do povo” e “assegurar a independência da Igreja em relação ao poder temporal”¹³⁶.

Havia, de parte da Igreja, a intenção de construir uma coletividade ideal e imaginária cristã que estabelecesse os limites e escolhas dos caminhos da devoção. Essa construção devocional¹³⁷ se afirmava em oposição àquilo que não se queria, estabelecendo traços distintivos de manifestações dos sentimentos religiosos. Cabe lembrar que foi a partir da reforma tridentina que se intensificou “uma moral rígida e repressora, condenando qualquer manifestação corporal ligada ao prazer, aos sentidos do corpo”¹³⁸.

¹³² FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 736.

¹³³ Cabe esclarecer que Cabido é uma espécie de Senado do Bispo, formado por “conselheiros e executores das celebrações litúrgicas nas Catedrais”. RUBERT, Arlindo. *Op. Cit.*, p. 211. O Cabido “deve constar de um Arceidiago e, pelo mínimo, de dez cônegos ou capelães”. HASTENTEUFEL, Zeno. *Op. Cit.*, p. 109. O cabido auxiliava o Bispo na administração eclesiástica. Antônia Quintão diz que os cabidos também eram denominados corpos capitulares, formados pelas dignidades episcopais. “Aos cabidos, uma espécie de senado diocesano competia, em caso de vacância no governo da diocese, a eleição de um vigário capitular, encarregado de reger interinamente até a provisão do novo ordinário”. QUINTÃO, Antônia. *Op. Cit.*, p. 56.

¹³⁴ Já desde a Idade Média, a Igreja empreendia ação contra as superstições, orientada “por prerrogativas sociais, que se inscreviam num vasto programa de reforma religiosa e moral”. Deve-se ter, também, presente a distinção feita entre “religião” e “superstição”, associando-se esta última ao paganismo e ao culto de um “falso” Deus. Para Fleck, “no contexto da Contra-Reforma católica, as superstições são ainda julgadas e condenadas no próprio âmbito da religião, uma vez que estas são identificadas com todas as crenças e práticas consideradas exageradas, vãs ou sacrílegas, que se opõem ao dogma e à dignidade dos sacramentos da Igreja”. FLECK, Eliane Deckmann. *Sentir, Adoecer e Morrer. Sensibilidade e Devoção no Discurso Missionário Jesuítico do século XVII*. Tese de Doutorado em História, PUCRS, 1999, p.292-293, notas 8 e 12.

¹³⁵ Esta reforma da Igreja iniciou no Brasil, ainda no século XVIII, mas somente no XIX conseguiria se fazer sentir no cotidiano das populações. Adalgisa Campos destacou a atuação de um Bispo mineiro na primeira metade do XVIII em Minas Gerais. CAMPOS, Adalgisa. A visão barroca de mundo em D. frei de Guadalupe (1642-1740): seu testamento e pastoral. *Varia História*, n.21, jul.99, p. 376.

¹³⁶ MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX*. *Op. Cit.*, p. 314.

¹³⁷ Kátia Mattoso tentou demonstrar como “a hierarquia eclesiástica tomou consciência de si própria e forjou uma nova identidade para a Igreja”. (1986). *Op. Cit.*, p.300.

¹³⁸ BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Ed.UFJF, 2005, p. 63.

A pregação, os combates e a divulgação de concepções ultramontanas contaram com um instrumento fundamental de difusão, a imprensa eclesiástica¹³⁹.

1.3. A imprensa eclesiástica e o progresso católico

Em todas as Províncias do Império do Brasil, jornais eclesiásticos foram editados, servindo eficientemente para divulgar as idéias de modernização da sociedade à luz do projeto de romanização. Na segunda metade do XIX, a imprensa foi, sem dúvida, a *estratégia*¹⁴⁰ mais eficiente utilizada pela Igreja para divulgar seus pensamentos e ações, atingindo a população católica¹⁴¹.

No Rio de Janeiro, Martha Abreu constatou que o jornal *O Apóstolo*, além de divulgar “a ordem católica”, empenhou-se em defender o catolicismo como “motivo de progresso e civilização”¹⁴², o que o habilitava para combater seus inimigos, entre eles, o

¹³⁹ Existem poucos estudos que abordam a imprensa católica, valorizando-a e tomando-a como uma leitura possível da sociedade imperial do século XIX. Sobre a importância desta imprensa como meio de divulgação de ideais de progresso e civilização, ver: MARTINS, Karla Denise. Civilização Católica: D. Macedo Costa e o desenvolvimento da Amazônia na segunda metade do século XIX. *Revista de História Regional*. 7(1): 73-103, 2002 e TAVARES, Mauro Dillmann. Progresso e civilização à luz ultramontana: jornais católicos no sul do Brasil, Porto Alegre - século XIX. *Revista Histórica*, São Paulo, ano 2, n.12, julho de 2006. Disponível em: www.historica.arquivoestado.sp.gov.br. Mas também encontramos boas análises sobre esta imprensa em ABREU, Martha. *O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999; e MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX. Op. Cit.* As referências mais comuns à imprensa eclesiástica são aquelas que consideram seu surgimento no Brasil como uma reação aos jornais maçônicos, durante o período da chamada *Questão Religiosa*. Na obra “Dicionário do Brasil Imperial”, no item “imprensa”, encontramos a seguinte referência: “A questão religiosa levou à fundação, no Recife, em 1872, de dois jornais maçônicos, *A Família Universal* e *A Verdade*, enquanto o bispo D. Vital ripostava com *A União*, impresso na tipografia dos jesuítas, ao mesmo tempo em que, no Rio, *O Apóstolo* assumia a defesa dos prelados ultramontanos contra *A Vida Fluminense* e *O Mosquito*”. VAIFAS, Ronaldo. (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 364. Na verdade, os periódicos eclesiásticos já se disseminavam de norte a sul do país, com os ideais ultramontanos, antes mesmo da *questão religiosa*, por todos os principais Bispados do Império. No Rio Grande do Sul, no Pará, na Bahia e no Rio de Janeiro eles circulavam desde a década de 1860, como veremos no decorrer deste capítulo. O uso de jornais católicos pelos historiadores aparece mais frequentemente nos estudos sobre a política ultramontana no período republicado e no decorrer do século XX, veja-se: RIBEIRO, Emanuela Sousa. *Igreja Católica e Modernidade no Maranhão, 1889-1922*. Dissertação de Mestrado, UFPE, 2003, e, PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora: projeto e Limites (1890-1924)*. Dissertação de Mestrado, UFRJ, 2002. E ainda, na perspectiva educacional: GONÇALVES, Mauro Castilho. A imprensa e a ação da Igreja Católica de Taubaté em meados do século XX. *Revista de História Regional*. 9(1), 2004, p.79-104.

¹⁴⁰ O termo *estratégia* está sendo empregado neste capítulo, como já destacado na Introdução, conforme acepção de Michel de Certeau, para quem a diferença entre estratégias e táticas é que a lógica da ação das estratégias está ligada à estrutura, ao poder, a um espaço e tipo de conhecimento definidos. Já as táticas orientam ações no campo de visão do outro de forma não subordinada a sua estrutura de origem. As estratégias têm a ver com um saber que é poder. E o receptor, quando opera por táticas, realiza margens de manobra sobre os pactos ofertados e sobre o lugar que lhe é proposto. Nesta perspectiva, o Bispo, ao ocupar o cargo de governante espiritual da Diocese, se valeu de estratégias para controlar e transformar as irmandades religiosas a partir dos pressupostos do ultramontanismo. Ver CERTEAU, Michel de. *Op. Cit.*, p. 99-100.

¹⁴¹ GONÇALVES, Mauro Castilho. *Op. Cit.*, p. 82. Para este autor, a Igreja “adotou procedimentos de atualização vinculados às estratégias de comunicação, sem romper com seu passado e sempre mantendo o ‘núcleo duro’ que, milenarmente, a caracterizou, qual seja, o conjunto de seus dogmas e ideologias”.

¹⁴² ABREU, Martha. *Op. Cit.*, p.311,314.

liberalismo, a maçonaria, o protestantismo, o cientificismo e a irreligiosidade. Na Bahia, publicava-se *O Brasil*, periódico religioso consagrado a “rebater a propaganda herética” e o *Chronica Religiosa* (1869-1874), que segundo Kátia Mattoso seguia “a mais estrita ortodoxia”, defendendo “que a moral era o próprio princípio da autoridade e estava na própria base do trono imperial”¹⁴³. Em Recife, circulou *A União*, “de oposição quase que sistemática ao governo”¹⁴⁴ e *O Cathólico*¹⁴⁵. Já no Pará, servindo ao Bispo D. Macedo Costa, havia a publicação do jornal *A Estrela do Norte*¹⁴⁶. Na verdade, todos os periódicos eclesiásticos brasileiros funcionaram como uma “organização adequada aos interesses da propaganda eclesiástica”¹⁴⁷ e, freqüentemente, trocavam artigos e notícias entre si, enviando exemplares completos uns para os outros.

A crescente fundação de periódicos católicos em vários pontos do Império brasileiro na segunda metade do século XIX demonstra o quanto a hierarquia eclesiástica estava articulada, organizada e disposta a implementar sua política ultramontana¹⁴⁸. Considerando este crescimento e importância, intentamos desvendar a influência exercida por esta imprensa na divulgação das idéias católicas ultramontanas em Porto Alegre, com ênfase para o uso da mesma pelo Bispado.

Na capital da Província de São Pedro, circularam dois periódicos eclesiásticos: *A Estrela do Sul* – periódico semanal publicado entre 1862 e 1869 (ver Anexo 13), e *O Thabor*, publicado em 1881 e 1882 (ver Anexo 14), veículos bastante eficientes na

¹⁴³ MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX. Op. Cit.*, p.326.

¹⁴⁴ GÉRSO, Brasil. *Op. Cit.*, p.195.

¹⁴⁵ CASALI, Alípio. *Op. Cit.*, p.65.

¹⁴⁶ Uma excelente análise do jornal *A Estrela do Norte*, encontra-se em: MARTINS, Karla Denise. *Civilização Católica. Op.Cit.*

¹⁴⁷ Id. *Ibid*, p.84. Provavelmente, nas principais paróquias de todas as dioceses do Império circularam periódicos católicos. Sabemos que no Chile, segundo Serrano e Jaksic, nestas “publicaciones periódicas propias de la segunda mitad del siglo, cada parroquia tenía una correspondencia regular con su Obispo relativa a materias específicas de su curato y recibía también las circulares, ahora impresas, y los editos pastorales del Arzobispado”. SERRANO, Sol e JAKSIC, Iván. *El poder de las palabras: la Iglesia y el Estado liberal ante la difusión de la escritura en el Chile del siglo XIX. História (Santiago)*, v.33, Santiago, 2000. Disponível em http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-7194200003300010&lng=es&nrm=iso>. Acessado em 15/09/2006.

¹⁴⁸ Num interessante artigo sobre o uso de periódicos como fonte e objeto de estudo historiográfico, Tânia Regina de Luca teceu considerações pertinentes, de caráter metodológico, embora não tenha feito referência aos estudos com e/ou de fontes de impressas eclesiásticas. Na tentativa de esclarecer o uso que estamos fazendo da imprensa católica porto-alegrense, destacamos que nossas citações e referências aos conteúdos e artigos publicados não são, em nenhum momento, dissociados “do lugar ocupado pela publicação na história da imprensa”. No decorrer da Dissertação, utilizamos os periódicos como fontes, sem desconsiderar a “análise circunstanciada do seu lugar de inserção”. LUCAS, Tânia Regina de. *História dos, nos e por meio dos periódicos*. In: PINSKY, Carla. (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, p.139-140.

divulgação dos objetivos católicos romanizadores, especialmente entre o público letrado, o que passaremos a analisar a seguir¹⁴⁹.

Os jornais eclesiásticos eram destinados tanto aos padres e vigários de todas as paróquias, quanto à população em geral, pois além das publicações de ordem religiosa-institucional – encíclicas, pastorais, pronunciamentos do Papa –, eram publicadas também orações, cantigas e convites às festas religiosas.

Entre o último exemplar publicado de *A Estrela do Sul* e o primeiro de *O Thabor*, passaram-se doze anos, período durante o qual Porto Alegre ficou sem um órgão de imprensa eclesiástica. A lacuna temporal não impede uma avaliação coerente do pensamento católico e seu programa de ação em Porto Alegre e, em certos momentos, no Rio Grande do Sul.

A Estrela do Sul e *O Thabor*, cujos conteúdos estavam de acordo e em defesa da doutrina e culto católicos romanos, tenderam a enfatizar as mesmas condenações ressaltadas por Martha Abreu para o Rio de Janeiro¹⁵⁰. A uniformidade do pensamento ultramontano no Brasil foi importante para a Igreja implementar as diretrizes da Santa Sé. O povo católico deveria tomar distância de doutrinas liberais, maçônicas, racionalistas, protestantes, comunistas e materialistas. Os aspectos religiosos deveriam restringir-se ao sagrado, de acordo com as emanações vindas do Papa e os sentimentos dos fiéis necessitariam do comprometimento com os sacramentos, com a reverência a Roma, a santificação dos dias de domingo, a santificação das festas e de seus atos.

O periódico *A Estrela do Sul* teve como primeiro redator o padre Agnelo Gomes de Sousa¹⁵¹ e trazia no frontispício a habitual inscrição dos jornais católicos: “consagrado aos interesses da religião”¹⁵². Já *O Thabor*, que tinha como principal redator o padre José Antônio de Almeida e Silva¹⁵³, se apresentava como um “periódico para famílias:

¹⁴⁹ Tânia de Luca destacou que “O caráter doutrinário, a defesa apaixonada de idéias e a intervenção no espaço público caracterizaram a imprensa brasileira de grande parte do século XIX, que, é bom lembrar, contava com contingente diminuto de leitores, tendo em vista as altíssimas taxas de analfabetismo”. LUCA, Tânia Regina de. *Op. Cit.*, p.133. Em relação aos leitores dos jornais eclesiásticos, pensamos que o número era ainda mais restrito, pois além de serem sujeitos alfabetizados, eram simpáticos ao ultramontanismo.

¹⁵⁰ Com a ressalva de que no Rio Grande do Sul, em termos políticos, a forte presença dos liberais na Assembléia Provincial proporcionou um maior embate – ou uma oposição bastante peculiar – entre estes e a Igreja.

¹⁵¹ Arlindo Rubert diz que o padre Agnelo Gomes de Sousa era natural da Bahia e “viera ao sul com D. Sebastião, onde, por provisão de 12/8/1861, foi nomeado mestre de cerimônias na cidade”. RUBERT, Arlindo. *Op. Cit.*, p. 117.

¹⁵² A mesma referência apareceu no jornal *Chronica Católica*, da Bahia. ALMEIDA, Ronnie Jorge Tavares. *Op. Cit.*, p.158.

¹⁵³ O padre José Antônio de Almeida e Silva, fundador e principal redator do jornal *O Thabor*, nasceu em Portugal, “estudou em Roma e se graduou em Direito Canônico”. Arlindo Rubert nos conta que o padre José

religioso, literário e noticioso”. Ambos foram meios eficientes de divulgação das idéias religiosas ultramontanas, do catolicismo como religião do Estado, dos pareceres do Bispo em seus novos empreendimentos para a Igreja na Diocese e das críticas ao Estado imperial e à política local.

O Thabor teve um curto período de existência – somente dois anos: 1881 e 1882 – e mostrou-se muito mais politizado que seu antecessor, condenando a maçonaria e o liberalismo, alertando sobre a “escravidão” da Igreja pelo Estado, criticando o avanço do protestantismo, e expressando, fundamentalmente, sua nova e grande preocupação: o positivismo¹⁵⁴.

No primeiro artigo de *O Thabor* é feita referência à almejada “defesa dos direitos da universal igreja, da Santa Sé Apostólica e do Pontificado Romano em sua soberania temporal”¹⁵⁵. Os votos eram de que o jornal “possa (...) trilhar a gloriosa senda do *Apóstolo* do Rio de Janeiro, que há dezesseis anos luta, braço a braço, com os mais ousados inimigos, desde o gabinete governamental transformado em congresso cesariano, até o inundo e caricato jornaleco!”¹⁵⁶.

Numa espécie de boas-vindas à imprensa católica, publicou-se em *O Brasil Católico*¹⁵⁷ o seguinte comentário sobre *O Thabor*: “Arvorando galhardamente a bandeira católica, *O Thabor* propõe-se a combater o bom combate, afirmando os princípios eternos que são a base de toda **moral social, política e cristã**”¹⁵⁸. Continuava afirmando que “**O Thabor não será estranho à política, porque a religião também não o é**; entende que (...) a religião é a base da sociedade, e esta é a política do Thabor”. No primeiro exemplar, em 08 de setembro de 1881, esclarecia seu principal objetivo:

“registrar os faustos da igreja, **refutar os erros**, destruir os sofismas, atacar o respeito humano e **proclamar bem alto que fora do espírito da igreja católica não há salvação, estreitar os**

Antônio teve em seu encargo a paróquia de São Luiz de Mostardas entre 1860 e 1866. RUBERT, Arlindo. *Op. Cit.*, p. 43.

¹⁵⁴ Sobre o positivismo, *O Thabor* publicou: “Podemos afirmar que o princípio do positivismo se reduz a negação de todos os princípios. Seu método é a contradição de todos os métodos da razão (...) sua reconhecida consequência lógica, a negação de Deus, da liberdade e da imortalidade; e seu direto resultado, a destruição de toda a ordem religiosa e moral [...] o que pomposamente adorna com o nome de ciência *positiva*, se resolve em última análise em uma imensa negação”. *O Thabor*, ano1, n.18, 07 de janeiro de 1882, fl.2.

¹⁵⁵ AHCMPA, *O Thabor*, ano 1, n.1, Porto Alegre, 08 de setembro de 1881, fl.1.

¹⁵⁶ Id. Ibid.

¹⁵⁷ Periódico católico publicado na Corte na segunda metade do XIX, com várias referências em *O Thabor*.

¹⁵⁸ AHCMPA, *O Thabor*, ano 1, n.8, 29 de outubro de 1881, fl. 3-4.

laços de união entre o clero, o povo e o chefe da igreja é o alvo do *Thabor*”¹⁵⁹

E, mais ainda, afirmava que “o direito de padroado que outrora prestou-lhe relevantes serviços [à Igreja], hoje é uma corrente de ferro que a Igreja arrasta, que lhe tira toda a liberdade de ação”¹⁶⁰. O desejo da Igreja Católica era de desvencilhar-se do poder civil, para desfrutar de liberdade nos assuntos internos, mantendo-se leal às diretrizes do Pontífice romano, que neste momento era Leão XIII.

Para legitimar seus discursos e críticas, os editores do jornal *O Thabor* buscavam argumentos em filósofos, historiadores e pensadores, antigos ou seus contemporâneos. Eram comuns as referências a Cícero, Stuart Mill, Lord Macaulay, Proudhon, entre outros, para embasar, através de referências a estes intelectuais, o pensamento católico que se pretendia habilitar no mundo cristão ocidental¹⁶¹.

“As doutrinas das **igrejas reformadas**, diz um escritor insuspeito, Lord Macaulay [historiador inglês, 1800-1859], **atuarão poderosamente nas almas e vida dos homens**, mas nunca oferecerão **espetáculos de uma beleza e uma grandeza sensíveis**. A igreja católica reúne as severas doutrinas de uma, o que se costuma denominar a bela humanidade da outra; (...) As lendas de seus mártires e de seus santos podem rivalizar em interesse e no engenho com as fábulas da mitologia grega. Suas cerimônias e procissões faziam a felicidade do vulgo; **o imenso edifício do poder secular ao qual se prendia, excitava a admiração do político**. Ao mesmo tempo não perdia nunca de vista as mais solenes e imponentes doutrinas do cristianismo, a encarnação de um Deus, a retribuição, a eternidade das penas e da felicidade. Encontrava, assim **como as religiões antigas**, uma incalculável **força em sua organização** e suas cerimônias, **mas não se tornou** nunca como essas religiões uma **simples instituição política e cerimoniosa**”¹⁶²

¹⁵⁹ AHCMPA, *O Thabor*, ano 1, n.1, Porto Alegre, 08 de setembro de 1881, fl.1. Em todo o trabalho, todos os grifos em negrito são nossos.

¹⁶⁰ AHCMPA, *O Thabor*, *Ib. Ibid.*, fl.2.

¹⁶¹ A referência aos intelectuais também se dava para justificar e defender a autonomia da Igreja através de suas constituições e doutrinas. O Bispo D. Macedo Costa, do Pará, dizia que “o direito da Igreja de organizar-se, de governar-se, segundo suas leis, segundo as tradições de sua história, é incontestável, e todos os escritores, ainda insuspeitos, Thiers, Laboulaye, Guizot e muitos outros o admitem unanimemente”. COSTA, Dom Macedo. *A Questão Religiosa do Brasil perante a Santa Sé ou a Missão especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos pelo Bispo do Pará*. Lisboa: Fornecedores da Casa de Bragança, 1886, p. x.

¹⁶² AHCMPA, *O Thabor*, ano 1, n.8, 29 de outubro de 1881, fl. 3-4.

Baseando-se em Lord Macaulay, este excerto permite que identifiquemos a posição do periódico, ao explicitar a defesa da importância da Igreja para a política, para a sociedade e para o Estado. Permite, ainda, muitas outras considerações importantes, em especial, sobre as festas, pois revela que neste início dos anos 1880 se deu um abrandamento do discurso mais ofensivo, dado que a Igreja passou a considerar o sentimento de “felicidade” que as “cerimônias e procissões” proporcionavam ao povo. Os ideais ultramontanos, contudo, não deixam de se fazer presentes nas publicações, e são reafirmados nesta edição, como fica evidenciado no uso das expressões “solenes e imponentes doutrinas do cristianismo”, “encarnação de um Deus”, “eternidade das penas e da felicidade”. Por fim, o periódico faz a defesa explícita do ideal de autonomia, religiosa e política, ao afirmar possuir “força em sua organização”, mas sem ser “uma simples instituição política e cerimoniosa”.

Os jornais católicos também foram editados como reação ao contexto liberal que se afirmava no Brasil, na medida em que a Igreja ultramontana se opunha fortemente ao liberalismo e seus desdobramentos ideológicos. Para fins de comparação, neste mesmo período, no Chile, segundo Serrano e Jaksic, a Igreja era percebida como uma instituição altamente letrada, mas que “no desarrolló o no pudo desarrollar una estrategia de expansión de la cultura escrita hasta que la formación del espacio público liberal la obligó a entrar en un debate y competir por una adhesión racional en la disputa de las ideas. Es decir, cuando tuvo que entrar en la opinión pública”¹⁶³. Parece-nos que o caso brasileiro foi similar, uma vez que a imprensa eclesiástica ganhou impulso no decorrer da última metade do século XIX, época em que teve que enfrentar idéias racionalistas, materialistas e positivistas publicadas nos muitos jornais diários que também surgiram.

Cabe ressaltar que através dos jornais eclesiásticos, a Igreja construiu por si e para si um papel de legitimação de um discurso de modernidade católica para a sociedade brasileira. Esta concepção de uma instituição que contribuía para o avanço e para a evolução humana, fica evidente em *O Thabor*, ao enfatizar “as benesses” proporcionadas ao longo de sua história, e ao declarar que “muito resta ainda a dizer sobre os relevantes e

¹⁶³ SERRANO, Sol e JAKSIC, Iván. *Op. Cit.* Estes autores, analisando o domínio da cultura escrita entre letrados e liberais e as técnicas de difusão de escritos no Chile, destacaram que os eclesiásticos tiveram uma reação mais tardia e ambígua diante das potencialidades dessa cultura escrita. Disseram ainda que no processo de disciplinamento interno do clero, a circulação de periódicos eclesiásticos era “una herramienta de gran utilidad”. “En 1843 se fundó *La Revista Católica* (...) y en 1847 el *Catálogo Eclesiástico del Ambos Cleros*” (“publicación arzobispal con la información relativo al clero de la diócesis”). Mas “el instrumento más útil fue el *Boletín Eclesiástico* que recopilada todos los decretos, estatutos, edictos y pastorais del Prelado Diocesano”.

inumeráveis serviços prestados à sociedade por essa Igreja, que hoje é considerada uma trave na roda do progresso: por isso, lhe negam umas tristes migalhas”¹⁶⁴.

Dentre as estratégias empregadas pelas “lideranças católicas romanas”, destacamos “a construção de uma concepção de progresso, civilização e ordem, coerentes com os princípios do catolicismo romano”¹⁶⁵. É, em razão disso, que a defesa da ordem católica e da estabilidade do Império se constituíram em estratégias de moralização e progresso, reforçando a percepção de que a Igreja “longe de se entender como instituição autoritária e retrógrada”, “se pensa como fonte da verdadeira civilização e do progresso *modernos*”¹⁶⁶.

No decorrer dos dois anos de publicação de *O Thabor* percebemos a recorrente afirmação de que a Igreja católica se constituía no fator de progresso e de civilização para o Brasil. Em 1881, afirmava o editor do citado jornal: “a Igreja a que temos a felicidade de pertencer não é inimiga do progresso” e “longe de retardar o progresso bem entendido, anima-o e marcha na vanguarda”¹⁶⁷. Em 1882, destacou a relevância da religião: “a moralidade, a boa educação, o amor ao trabalho e à civilização é tudo; porém, estes predicados, constitutivos da verdadeira grandeza, não se compreendem sem o elemento religioso”¹⁶⁸. Num outro momento, enfatizou o “mérito indiscutível” da “glória de ter feito com que a sociedade, guiada por ela [Igreja], tenha progredido rapidamente nos caminhos da civilização”¹⁶⁹.

Parece evidente que Igreja católica não somente se deixou influenciar pelo pensamento de modernização e civilização dos liberais¹⁷⁰, como também construiu uma concepção muito própria e autônoma desse progresso¹⁷¹. Pode-se dizer que enquanto instituição, inserida em um contexto de divulgação de novas e modernas concepções, a Igreja apropriou-se dessas idéias, reelaborando-as a seu modo e criando sua própria concepção de progresso, distanciando-se do pensamento liberal criador e estimulador dos modelos civilizacionais e evolutivos.

Nascia, assim, uma nova vertente dentre as concepções de progresso, contrária ao progresso material e que se apresentava como uma alternativa conciliadora entre a religião

¹⁶⁴ AHCMPOA, *O Thabor*, 19 de novembro de 1881, ano 1, n.11. A referência “lhe negam umas tristes migalhas” diz respeito a eliminação das cômputas, como veremos a seguir.

¹⁶⁵ Projetos defendidos pelo jornal *O Apóstolo* do Rio de Janeiro. ABREU, Martha. *O Império do Divino. Op. Cit.*, p. 313, 314.

¹⁶⁶ ROMANO, Roberto. *Op. Cit.*, p.110.

¹⁶⁷ AHCMPOA, *O Thabor*, Id. Ibid.

¹⁶⁸ AHCMPOA, *O Thabor*, 18 de março de 1882, n. 28, ano 1, fl.1.

¹⁶⁹ AHCMPOA, *O Thabor*, 13 maio de 1882.

¹⁷⁰ Opinião de RODRIGUES, Carlos Moisés. *Op. Cit.*, p.168.

¹⁷¹ Ver ABREU, Martha. *O Império do Divino. Op. Cit.*

e a ciência. Na visão da Igreja, os positivistas desconheciam a moral, pois se tornavam indiferentes à religião: “nem negam, nem afirmam; sua posição não é da incerteza, da perplexidade, é o torpor dos seus sentimentos; sua mentalidade acha-se num tumulto e sua faculdade volitiva abandonada. Eles de nada querem saber”¹⁷². Já os princípios do materialismo transformavam, segundo a compreensão da Igreja, os indivíduos em “pseudo-amigos do progresso moderno”, portadores de uma “incompatibilidade flagrante entre Deus e a ciência”¹⁷³.

Tendo o progresso como um ideal que conciliava a razão e a fé, a Igreja falava em nome de todos os católicos, dizendo: “Nós, os católicos, também queremos o progresso, o engrandecimento e a liberdade, mas tudo isto inspirado nos princípios do Evangelho, fonte única de todos os direitos do homem”¹⁷⁴. Para o êxito do projeto católico de civilização, a Igreja previa uma religião universalizante, comum a toda a nação e a todos os seres humanos¹⁷⁵.

Na verdade, tanto os liberais quanto os ultramontanos da hierarquia eclesiástica tinham motivos claros e bem argumentados em defesa de suas próprias concepções de progresso para o país, o que os levava a uma constante acusação mútua. Para que a Igreja continuasse no caminho das “benesses” à humanidade, um dos primeiros passos a ser dado era a reforma do clero, medida insistentemente almejada.

1.4. Embates com os maçons e com a política liberal.

A Assembléia Provincial, em 1873, determinou a inspeção da administração diocesana, exigindo do Bispado a emissão de relatórios sobre a atuação do clero nacional e estrangeiro nos últimos dois anos. O objetivo era investigar se havia sacerdotes estrangeiros ocupando vagas de brasileiros, e se os mesmos estavam legalmente aptos a atuarem nas funções religiosas¹⁷⁶. A consequência desta determinação foi o corte do pagamento de muitos párocos da Província.

¹⁷² AHCMPOA, *O Tabor*, n.28, ano1, Porto Alegre, 18 de março de 1882, fl.2.

¹⁷³ AHCMPOA, *O Tabor*, n.28, ano1, Porto Alegre, 18 de março de 1882, fl.2.

¹⁷⁴ AHCMPOA, *O Tabor*, n.48, ano1, 12 de agosto de 1882, fl.1.

¹⁷⁵ Para Norbert Elias, “até certo ponto, o conceito de civilização minimiza as diferenças nacionais entre os povos: enfatiza o que é comum a todos os seres humanos ou – na opinião dos que o possuem – deveria sê-lo”. ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 25.

¹⁷⁶ Valer-se do trabalho de padres estrangeiros foi uma alternativa desde a fundação da diocese. Na década de 1850, o Bispo D. Feliciano Rodrigues Prates, afirmava em relatório enviado à Corte em 1856: “Há na

Antes, porém, de aprofundarmos esta questão, se faz necessário apresentar minimamente as relações entre a Igreja e a Maçonaria, a política e o jornalismo liberal gaúcho – representados aqui por Gaspar Silveira Martins e Carl Von Koseritz, respectivamente.

A maçonaria constituía-se num dos pilares a ser derrubado pela Igreja ultramontana no Brasil¹⁷⁷. A *questão religiosa* resultou, como sabido, do conflito entre a Igreja e os maçons e deu início ao declínio irreversível de sua união com o Estado. Em 1882, *O Thabor* lembrava a Questão e publicava uma pequena estrofe: “Os maçons do bode preto,/ têm tornado a cousa feia,/ sem temer a excomunhão,/ metem bispos na cadeia”¹⁷⁸.

É importante lembrar que o Bispo Laranjeira manifestou seu apoio aos Bispos de Olinda e do Pará, numa carta pastoral, de 1874, na qual dizia: “um dever de consciência obriga-me a protestar energicamente contra algumas asseverações que correm, de que os dois ilustres Prelados presos (...) não têm o apoio de seus irmãos no Episcopado brasileiro; (...) estou em perfeita união com aqueles dois (...) heróicos bispos, verdadeiros mártires da fé e do dever”¹⁷⁹.

Dom José Barea¹⁸⁰ chegou a afirmar que “a maçonaria e as irmandades maçonizadas causaram a D. Sebastião os mais profundos desgostos, não tendo nem mesmo faltado ameaças de agressão física, como numa ocasião em que, não querendo ele permitir uma encomendação no Menino Deus, foram-no procurar em palácio, dispostos a arremessá-lo por uma janela, se não os atendessem”¹⁸¹.

Diocese muita falta de sacerdotes nacionais, e por isso tenho-me visto na necessidade de prover em algumas paróquias, estrangeiros”. RUBERT, Arlindo. *Op. Cit.*, p. 190.

¹⁷⁷ Além das várias outras e anteriores condenações à Maçonaria, em 29 de maio de 1873, poucos meses após a “Questão Religiosa” no Brasil, Pio IX assinou a bula *Quamquam Dolores*, afirmando “estar sujeita à pena de excomunhão a Maçonaria brasileira, e que deviam ser dissolvidas completamente suas irmandades, criando o bispo outras”. CASALI, Alípio. *Op. Cit.*, p. 65.

¹⁷⁸ AHCMPOA, *O Thabor*, ano1, n.47, 29 de julho de 1882, fl.3.

¹⁷⁹ AHCMPOA, Carta Pastoral do bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, 24 de dezembro de 1874. Porto Alegre, Typografia do Mercantil, 1875.

¹⁸⁰ Dom José Barea foi autor do texto “Histórico da Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre”, escrito originalmente em 1932 e publicado em 2004 com o título de “História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário”. Segundo o historiador Moacyr Flores (responsável pelas notas e introdução do texto publicado), Barea nasceu em 1893 em Antônio Prado, ingressando no Seminário de São Leopoldo em 1913 e sendo ordenado sacerdote em 1918, pelo então arcebispo de Porto Alegre, Dom João Becker. Em 1928, Barea foi nomeado pároco da igreja do Rosário da capital e, em 1936, foi eleito Bispo de Caxias do Sul. BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p.12. O texto de Dom José Barea torna-se fundamental para esta Dissertação, uma vez que reproduz muitos documentos da irmandade do Rosário e, como já avaliou Liane Müller – historiadora responsável por um notável trabalho sobre a confraria do Rosário – a documentação da confraria foi “destruída quando da demolição da antiga igreja do Rosário” na década de 1950. MÜLLER, Liane. “As contas do meu Rosário são balas de artilharia”. *Irmandade, jornal e sociedades negras em Porto Alegre, 1889-1920*. Porto Alegre: PUC-RS, Dissertação de Mestrado em História, 1999, p. 28.

¹⁸¹ BAREA, Dom José. *História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Porto Alegre: EST, 2004, p. 174.

É também oportuno lembrar que, em 1877, a Diocese do Rio Grande do Sul rezou pela saúde do Bispo Dom Sebastião¹⁸², desejando firmemente que se restabelecesse “para que nele tenhamos mais um campeão da Igreja Católica” diante da

“absoluta necessidade em que nos achamos de combater pela fé e **sustentar as doutrinas do Syllabus, porque infelizmente a cada passo nos surge um racionalista, cada qual menos racional, a deblaterar contra a infalibilidade do papa, o culto às imagens, o celibato dos padres, os jesuítas, o ensino religioso, que tudo querem reduzir a simples expressão, Fraternidade Maçônica**”¹⁸³

Para desânimo dos representantes da Igreja, no âmbito político, a Província de São Pedro do Rio Grande do Sul vivia sob o predomínio dos liberais na Assembléia, especialmente a partir dos anos 1860, tendo como principal exponte, Gaspar Silveira Martins¹⁸⁴.

No momento em que a Igreja Católica mais buscava apoio para sua afirmação como religião do Império, contrapondo-se ao crescente e bem aceito protestantismo, não pôde contar com o apoio de Silveira Martins. Em relação à “aprovação dos estatutos da comunhão evangélica” no Senado, os católicos assim se pronunciaram sobre a posição assumida pelo político gaúcho:

“Não nos admirou, contudo, o papel representado pelo sr. conselheiro Silveira Martins, cuja fisionomia política amolda-se a todas as situações (...). Escravocrata ontem, abolicionista hoje, liberal na tribuna, déspota no poder. S. Ex. deixa-se arrebatar pela onda de uma falsa popularidade e está com todos e com tudo (...) menos com a verdadeira religião.”¹⁸⁵

Contribuindo para esta percepção, tem-se registrado um outro episódio em que um tal “Sr. Junqueira” teria se dirigido a Silveira Martins como “um bom católico”, e que este

¹⁸² Em 1876, *O Apóstolo* referiu o estado de saúde do Bispo do Rio Grande do Sul, ao informar sobre uma “antiga moléstia de estômago que sempre o atormentou”. AHCMPA, *O Apóstolo*, 25 de agosto de 1876, n.93. Mons. Ruben Neis, porém, menciona que “os últimos anos de Dom Sebastião foram marcados pela doença, que foi minando seu corpo”, talvez “pelas fadigas”. NEIS, Mons. Ruben. *Dois centenários. Op. Cit.*, p. 13.

¹⁸³ AHCMPA, *O Apóstolo*, n.11, ano XII, 31 de janeiro de 1877. Correspondência da Diocese de Porto Alegre em 20 de janeiro de 1877.

¹⁸⁴ TRINDADE, Héliqio e NOLL, Maria Izabel. *Rio Grande da América do Sul. Partidos e Eleições (1823-1990)*. Porto Alegre: Editora UFRGS/Editora Sulina, 1991, p. 35.

¹⁸⁵ AHCMPA, Artigo de *Brasil Católico*, publicado em *O Thabor*, n.28, ano1, 18 março 1882, fl.2.

teria ressaltado: “não me tenha nessa conta; (...) o dogma da infalibilidade do papa não está ainda aceito no Estado”¹⁸⁶.

Havia, ainda, o jornalista teuto-brasileiro e liberal, Carl Von Koseritz, que na condição de crítico feroz da Igreja Católica, dos jesuítas e do ultramontanismo, afirmava que “a Igreja deve ser inteiramente independente do Estado, e que quando cada um puder crer o que quiser (...) quando não houver mais religião oficial (...) o triunfo da única Igreja verdadeira será o certo e infalível”, pois “a liberdade religiosa é a rainha do século”¹⁸⁷.

Segundo Eliane Collusi, a oposição dos liberais e maçons aos padres jesuítas, principalmente alemães expulsos de seu país e chegados ao Rio Grande do Sul em 1872, culminou na “iniciativa da loja [maçonica] Honra e Humanidade (...), que dirigiu uma representação à Assembléia Provincial, em 15 de março de 1873”¹⁸⁸. Acreditamos que o conteúdo desta representação tenha sido o pedido de fiscalização da atuação do clero estrangeiro referido na abertura deste item. Logo, teriam sido os maçons, contrários aos padres estrangeiros da Companhia de Jesus, os que solicitaram a inspeção junto ao Bispado e que, muito provavelmente, exerceram influência na decisão de suspensão da cônica.

Considerando ofensiva e abusiva essa fiscalização aos atos diocesanos, o Bispo Dom Sebastião afirmou julgar “em consciência não poder nem dever dar execução ao que (...) se exige de mim”, pois seria “menosprezar a soberania, direitos e prerrogativa do poder espiritual”¹⁸⁹. A argumentação do periódico era de que o governo “não se importa com o clero nacional nem com o estrangeiro”, preocupado que estava com uma suposta ameaça ultramontana: “O que ele [o governo] teme, são os padres de Roma, que atacam o positivismo, espiritismo, maçonismo e outras patacoadas que há por esse mundo de Cristo”¹⁹⁰.

No periódico *O Thabor*, o redator dizia que, em função da resposta do Bispo, os políticos “fulos de raiva, lançam mão da pena e lançam um traço na lei do orçamento,

¹⁸⁶ Id. Ibid.

¹⁸⁷ KOSERITZ, Carl Von. *Roma perante o século*. (Coleção de artigos editoriais do *Jornal do Comércio de Porto Alegre*). Porto Alegre: Typ. do Jornal do Comércio, 1871, p.55. Segundo Coruja Filho, em 18 de fevereiro de 1872 – nas diversas igrejas da capital é lida a pastoral do bispo Dom Sebastião, exomungando o livro do escritor Carlos Von Koseritz – “Roma perante o século”, por ser “um livro ímpio, herético, imoral, escandaloso e perniciosíssimo”. *Datas rio-grandenses*. *Op. Cit.*, p. 50. Em geral, sempre houve na história da Igreja, uma preocupação em conter a expansão de publicações antireligiosas. Também no Chile, “Manuel Vicuña, aun antes de ser Obispo de Santiago, tenía preocupación por la expansión de la literatura antireligiosa”. SERRANO, Sol e JAKSIC, Iván. *Op. Cit.*

¹⁸⁸ COLUSSI, Eliane. *Op. Cit.*, p.392-393.

¹⁸⁹ AHCMPOA, Ofício do Bispo Dom Sebastião dirigido ao presidente da Província João Pedro Carvalho de Moraes, em resposta ao requerimento da Assembléia Provincial. Publicado em *O Thabor*, n. 36, 37, 38, 39. “A Verba – culto público. Porto Alegre, 14 de maio de 1882.

¹⁹⁰ AHCMPOA, *O Thabor*, n. 56, 30 de setembro de 1882.

riscando a verba – culto público”¹⁹¹. Estaria suspenso o pagamento das cômguas e a sustentação material do culto. Em 1872, a lei 807 de 30 de outubro, destinou mais de 112 contos de réis para os gastos com o culto público. No dia primeiro de março de 1873, o presidente João Pedro Carvalho de Moraes, em seu relatório, dizia que “a província tem concorrido com avultadas quantias para a construção de igrejas e, ainda, na última lei do orçamento foi consignada para esse fim a quantia de 85:000\$000 réis”¹⁹². Entre os dias 15 e 27 de março do mesmo ano circularam requerimentos e ofícios entre a Assembléia, o Presidente da Província e o Bispo, culminando em discordâncias e na eliminação dos recursos financeiros, sendo bem possível que o valor mencionado acima tenha sido justamente o suprimido.

No relatório do ano de 1874, constam auxílios para consertos, reparos de igrejas e cemitérios por conta da lei orçamentária de 1872 explicitada acima, sendo destinados para tal fim apenas 27:500\$000 réis. Este fato confirma o corte das cômguas do clero e dos recursos destinados à Igreja¹⁹³ no ano de 1873, tanto que o Presidente ratificava a falta desse recurso anual ao dizer: “Várias obras que se achavam em andamento estão paradas por falta de auxílio, ao passo que outras reclamam prontos reparos. Em algumas freguesias os párocos funcionam em casas particulares”¹⁹⁴.

“Todos conhecem a injustiça feita ao culto, à religião e aos católicos, que além de pagarem inumeráveis impostos municipais e provinciais, ainda se acham sobrecarregados com as despesas do culto público, que devia ser subvencionado pelos cofres provinciais, como é de praxe e lei em todas as outras províncias do Império: de modo que no Rio Grande temos já uma perfeita separação da Igreja e do Estado”¹⁹⁵

Desde 1872, a Assembléia Legislativa estava composta por maioria liberal¹⁹⁶. Por isso, evidentemente, a suspensão da verba ao “culto público” pode ser entendida como uma

¹⁹¹ AHCMPOA, *O Thabor*, n. 36, 37, 38, 39. 14 de maio de 1882.

¹⁹² Fala com que o exm. sr. dr. João Pedro Carvalho de Moraes, presidente da província abriu a 1 sessão da 15 Legislatura da Assembléia Legislativa Provincial no dia 1 de Março de 1873.

¹⁹³ Os 27 contos de réis foram aplicados nas igrejas de Pelotas, Torres, Conceição do Arroio, Encruzilhada, São José Hortênsio, Bagé, Estrela, Mostardas e Jaguarão. Cf. Relatório do presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul, 1874, p.11. <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/906/index.html>. Além da supressão das cômguas dos coadjutores, ficaram sem reparos obras em igrejas de Porto Alegre (N.S. Dores) e de Canguçu, Cerrito, Estreito, Bom Princípio, Uruguaiana, Rio Pardo, Nonohay, Piratini, Cruz Alta, Viamão, Povo Novo (Rio Grande), além de cemitérios de Piratini e Canguçu, hospital do Carmo de Rio Grande, Santa Casa de Jaguarão e a “catequese e civilização dos índios”. Lei 807, de 30 de outubro de 1872.

¹⁹⁴ Relatório do presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul, João Pedro Carvalho de Moraes, 07 de março de 1874.

¹⁹⁵ AHCMPOA, *O Thabor*, n.35, Memorial, Porto Alegre, 06 de maio de 1882.

¹⁹⁶ KUHN, Fábio. *Breve história do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004, p. 104-105.

medida da política liberal, mas também maçônica. De um lado, a pressão da política dos liberais sul-riograndenses para o controle e supervisão das atividades diocesanas e de afastamento dos clérigos (geralmente, quando presentes na política, conservadores) e, de outro, a manutenção de um firme posicionamento de parte da Igreja em defesa da independência do poder civil e de fidelidade ao ultramontanismo, demandaram uma “perfeita separação da Igreja do Estado”, na opinião do jornal eclesiástico, principalmente a partir da decretação do corte das verbas ¹⁹⁷. O forte anticlericalismo da elite liberal deixava suas marcas. O editor de *O Thabor* anunciava: “Serão, pois, patriotas os liberais que negam aos católicos os meios de exercer o seu culto?” E continuava: “O Estado é um tutor nato da Igreja, e como tal, não pode nem deve deparar a sua pupila, nem subtrair-lhe os bens a que ela tem incontestável direito, como associação, como obra divina e como benemérita da sociedade”¹⁹⁸.

Por outro lado, os liberais, aqui representados nas críticas de Koseritz, viam a Igreja e o clero como forjadores de princípios e como exploradores do povo. Justificando a publicação de seu livro, o jornalista dizia: “(...) tentei provar com fatos históricos e autênticos, que a cega fé que o Vaticano exige dos fiéis, repousa sobre falsificações e **verdadeiros estelionatos religiosos e políticos sendo explorada a ignorância do povo em exclusivo proveito de ambiciosos clérigos**”¹⁹⁹. Escrevendo entre 1868 e 1871, ano em que saiu a publicação do livro *Roma perante o século*, Koseritz alertava os políticos e os seus leitores instruídos sobre os objetivos e motivações de seus escritos:

“Meu fim, ao publicar estes estudos, foi arrancar a venda aos olhos do povo, que vive iludido pelo clero e permitir-lhe lançar um olhar perscrutador para dentro daquela oficina em que há milênios se forjavam as cadeias da superstição, do prejuízo, do obscurantismo e do atraso intelectual”²⁰⁰

¹⁹⁷ Apenas anunciamos o desentendimento entre a Igreja e os políticos liberais, não sendo nosso objetivo aprofundar a questão, pois extrapolaria os limites deste trabalho.

¹⁹⁸ AHCMPOA, *O Thabor*, n. 36, 37, 38, 39, 14 de maio de 1882. A título de comparação, especificamente em relação às pretensões da Igreja, podemos destacar o exemplo de Córdoba, na Argentina. Em seu estudo sobre os efeitos da “modernidade” sobre esta cidade, durante o século XIX, Vagliente diz que a Igreja reivindicava para si, em discursos publicados nos jornais da “burguesia” ultramontanista, a defesa do patriotismo e da democracia. O objetivo era de “formar hombres creyentes, seres morales y racionales, claro, pero ante todo hombres de fe y de la fe”. VAGLIENTE, Pablo J. *Indícios de Modernidad. Una mirada sociocultural desde el campo periodístico en Córdoba*. 1860-1880. Córdoba, Argentina: Ed. Alción, 2000, p. 117-118. Agradeço ao prof. Adhemar da Silva Jr. a indicação e empréstimo do livro.

¹⁹⁹ KOSERITZ, Carl Von. *Roma perante o século*. Op. Cit., p. viii.

²⁰⁰ KOSERITZ, Carl Von. *Roma*. Op. Cit., p.viii.

Num evidente tom anticlerical, o jornalista Koseritz destacava a atuação política dos liberais contra a “supersticiosa” Igreja ultramontana:

“a ilustração de nossa deputação liberal, que na Assembléia Provincial tem sabido combater vitoriosamente as doutrinas jesuíticas e o ultramontanismo que tentam alçar o colo no libérrimo solo do Rio Grande, desta terra de rude heroicidade e franca valentia, que jamais soube dobrar a serviz ativa a imposição da superstição e da carolice.”²⁰¹

Apenas dois anos separam a publicação da obra de Koseritz do corte de verbas para o clero sul-riograndense aprovado pela Assembléia Provincial de maioria liberal. Note-se que esse acirramento entre a elite política e a Igreja coincide temporalmente com a “Questão Religiosa”, em que os Bispos do Pará, D. Antônio de Macedo Costa, e de Pernambuco, D. Vital de Oliveira, foram presos após fecharem irmandades que se negavam a excluir maçons de seus quadros de associados²⁰². Ressentida, a Igreja relembra, em 1882, a suspensão da cômputa e afirmava, através de *O Thabor*, sua leitura sobre o posicionamento dos liberais.

“Por aqui se vê a má vontade ou o ódio que os nossos legisladores votam à Igreja e aos seus ministros, a ponto de negarem aos capelães e coadjutores dos católicos alemães a insignificante cômputa de 30\$000 réis mensais!”²⁰³

Renovando a reivindicação da necessária sustentação da Igreja e do pagamento dos párocos, *O Thabor* teceu, também, críticas ao protestantismo:

“Elevam as localidades à categoria de capelas curadas e de freguesias como fizeram ultimamente nas colônias alemãs; a nação promete aos imigrantes, pastores para o exercício de seu culto, e por fim deixam os colonos católicos sem coadjutores e sem capelães! E quem faz isto? Os políticos atuais que todos os dias

²⁰¹ KOSERITZ, Carl Von. *Op. Cit.*, p.121. O ultramontanismo era identificado com a Companhia de Jesus, acusada de reacionária e de “súmula de todos os erros, de todos os desmandos”. PEREIRA, Nilo. *Conflitos entre Igreja e o Estado no Brasil*. Recife: Ed. Massangana, 1982, p.133.

²⁰² Cabe aqui uma observação sobre o termo “Questão religiosa”. Segundo Brasil Gérson, o governo caía em contradição ao considerar as irmandades como mistas (uma parte no espiritual, sob os cuidados da Igreja e outra no temporal, sob os cuidados do Estado) para as desinterditar, pois se em matéria de tudo que fosse religioso cabia à legislação dos Bispos, como o governo podia ditar suas ordens? O que o autor questiona é a legitimidade do ambíguo termo para a questão: “religiosa”. O governo não poderia considerar a questão como “religiosa” e desintegrar as irmandades, já que da parte “religiosa” cuidava a Igreja. GÉRSO, Brasil. *Op. Cit.*, p.183.

²⁰³ AHCMPOA, *O Thabor*, n. 36,37,38,39, 13 de maio de 1882.

gritam em todos os tons que o Brasil precisa de colonos. Que contradição, meu Deus! Os colonos católicos não merecerão a mesma consideração, os mesmos privilégios que os protestantes?”²⁰⁴

O trecho acima atesta o peso considerável do protestantismo entre estes imigrantes e, principalmente, a reivindicação da Igreja católica, interessada em manter seu monopólio religioso no Estado e em deter privilégios diante das outras confissões cristãs²⁰⁵.

No Rio Grande do Sul, a força do protestantismo entre os imigrantes germânicos tornou-se um caro desafio aos ultramontanos. Em relação ao sacramento do batismo, por exemplo, as crianças alemãs o recebiam, mas eram criadas no luteranismo. O Bispo Laranjeira chegou a lamentar ao governo Imperial o fato de o presidente da Província ter aprovado a petição dos colonos alemães de criarem seus filhos “católicos” como protestantes, recebendo confirmação em suas igrejas. “Aquelas ‘criancinhas católicas’, escreveu D. Sebastião, tinham sido trazidas ao batismo por seus pais que o fizeram de volição própria. O governo não tinha o direito de permitir que aqueles pais agora mudassem a religião das crianças, iniciando-as na Igreja Luterana”²⁰⁶.

Em sua essência, a fala do Bispo trazia o reconhecimento da influência do protestantismo e a contrariedade em relação à atitude do governo provincial, que violava a Constituição Imperial que mantinha a Igreja católica como religião nacional.

A expansão do protestantismo esteve entre as maiores preocupações da Igreja. “A religião católica figura apenas nas páginas da nossa constituição política, que há muito caiu em desuso”, dizia o *Brasil Católico*²⁰⁷. Os protestantes seriam responsáveis pelo envenenamento das “fontes onde os povos vão beber os ensinamentos da verdadeira religião, da verdadeira ciência e do verdadeiro progresso!”²⁰⁸, e seriam “apoiados pela imprensa livre pensadora e defendidos no seio da própria assembléia geral que se compõe de *católicos*; é fácil conceber (...) a que estado chegou entre nós a indiferença em matéria religiosa!”²⁰⁹.

O que se constata, no entanto, é que os conflitos entre a política provincial e a Igreja, representada pelo Bispo Laranjeira, não interferiram na vivência religiosa e devocional dos habitantes de Porto Alegre. Apesar de os documentos oficiais –

²⁰⁴ AHCMPOA, *O Thabor*. Id. *Ibid*.

²⁰⁵ ROMANO, Roberto. *Op. Cit.*, p.82.

²⁰⁶ Publicação em *O Apóstolo*, 31 de março de 1867, apud VIEIRA, David Gueiros. *Op. Cit.*, p.141.

²⁰⁷ AHCMPOA, Artigo de *Brasil Católico*, publicado em *O Thabor*, n.28, ano1, 18 março 1882, fl.2

²⁰⁸ AHCMPOA, Artigo de *Brasil Católico*, publicado em *O Thabor*, n.28, ano1, 18 março 1882, fl.2. Note-se que em tempos de positivismo, a defesa do catolicismo passava pelo de ‘verdadeira ciência’.

²⁰⁹ Artigo de *Brasil Católico*, Id. *Ibid*.

eclesiásticos e administrativos – registrarem um eclipse da religiosidade²¹⁰ institucionalizada durante este período, acreditamos que a vivência religiosa e as experiências devocionais devam ser buscadas em outras fontes, principalmente nas que nos oferecem informações sobre as irmandades religiosas e que serão analisadas mais detidamente no terceiro capítulo.

Consideramos, também, relevante observar que, apesar do que está consagrado pela historiografia, a Igreja não buscava uma total separação do Estado, pois embora se opusesse às suas ações, não deixava de reconhecer o quanto necessitava do seu apoio, considerando esta união fundamental para a manutenção da paz social. Isto fica evidenciado no editorial de *O Thabor* de 1882.

“A religião é tão necessária à paz social como o ar aos viventes. Relaxai os vínculos da religião e bem depressa se converterá o amor em ódio, a harmonia em desordem, a obediência em revolta, a justiça em afeição e a civilização em barbaridade. Tirai a religião, e vereis o entendimento sem apoio, o coração sem freio, o vício sem temor, a virtude sem esperança, a desgraça sem lenitivo, a autoridade sem prestígio, a liberdade sem garantia, enfim, uma perfeita Babel.”²¹¹

A Igreja, nas décadas finais do século XIX, reafirmava sua função essencial numa sociedade marcada por contradições, que desejava a ordem interna, conciliando liberdade sem grandes mudanças democráticas²¹². Este aspecto se sobressai no editorial de *O Thabor*, na medida em que a Igreja se percebe como instituição conciliatória e pacificadora das barbáries, das revoltas e dos vícios. Atendendo a uma população heterogênea, a Igreja Católica era, especialmente, “valorizada como condição para a paz e para a ordem, garantia da unidade nacional, da tranqüilidade e da moralização do povo”²¹³.

²¹⁰ Nesta Dissertação entendemos religiosidade na perspectiva de uma “antropologia do sagrado”, para a qual ela é “impulso religioso, e sempre, seja busca ou consciência elementar do sagrado, coloca um universo religioso ou uma maneira religiosa de aproximação da existência e das coisas”. DUPRONT, Alphonse. A religião: antropologia religiosa. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. 1ª ed. 1974. (tradução de Henrique Mesquita). Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1988, p.86. Segundo Geertz, existem dois momentos no estudo antropológico da religião: o primeiro é o de análise dos significados incorporados nos símbolos, e o segundo é a relação desses sistemas que formam a religião propriamente dita com processos sócio-estruturais e psicológicos. GEERTZ, Clifford. *Op. Cit.*, p. 142.

²¹¹ AHCMPA, *O Thabor*, id. Ibid.

²¹² Segundo Emília Viotti, desde os primórdios do Império o preceito básico daqueles que se diziam liberais era conciliar a liberdade com a ordem existente, ou seja, manter a estrutura escravista e cercear as pretensões democratizantes. COSTA, Emília Viotti. *Da monarquia à república. Momentos decisivos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

²¹³ SOUZA, Ney de. (org.) *Catolicismo em São Paulo. 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo. 1554-2004*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 383.

O Bispo Dom Macedo Costa, do Pará afirmou, em defesa da oficialidade da Igreja Católica no Brasil, que “para viver, para desenvolver-se, para atingir, como todos desejamos, um alto grau de cultura e assentar-se com honra entre os grandes povos livres e prósperos, precisa o Brasil da Religião católica em que foi batizado”²¹⁴.

Na década de 1880, contudo, os liberais passariam a não mais tolerar a presença da Igreja na cena pública, nem os argumentos favoráveis ao seu papel de pacificadora e de controladora da anarquia. De instituição respeitada “ela passou a ser invocada como poder conservador, passadista, reacionário e contra o progresso da Nação”²¹⁵.

Ao perceber o inevitável processo de mudanças desencadeado a partir da década de oitenta, a Igreja Católica chegou a declarar na pastoral coletiva de 1890: “Em nome da ordem social, em nome da paz pública, em nome da concórdia entre os cidadãos, em nome dos direitos da consciência, nós, católicos, rejeitamos a separação entre a Igreja e o Estado; exigimos a união entre os dois poderes”²¹⁶. Apesar de ter aceitado o regime republicano, afirmou que “A Igreja é indiferente a todas as formas de governo”²¹⁷. As manifestações de inconformidade da Igreja residiam na constatação de que ficava de fora do poder e de que passava a disputar fiéis com outras confissões religiosas, mesmo porque como destacou Antônio Quintão, “o estado era laico, mas a sociedade deveria continuar católica”²¹⁸. Para Francisco de Macedo Costa, irmão de D. Antônio de Macedo Costa, Bispo do Pará, a Igreja desejava independência e não, separação²¹⁹.

Na Província do Rio Grande do Sul, contudo, o partido liberal se encontrava no poder e travava um intenso combate com a Igreja, ao defender a separação da Igreja do Estado e as instituições livres – embora nem sempre o fim da escravidão –, o que foi denunciado pelos católicos ultramontanos: “Infeliz país em que os mesmos que hasteiam a

²¹⁴ COSTA, Dom Macedo. *Op. Cit.*, 1886, p. ix.

²¹⁵ ROMANO, Roberto. *Op. Cit.*, p.115.

²¹⁶ Pastoral coletiva 1890. In: MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX. Op. Cit.*, p. 321.

²¹⁷ Segundo Alípio Casali “a sentença é inédita no quadro doutrinário da Igreja no Brasil, e já é indicativa da perspectiva universalista, ultramontanista”. CASALI, Alípio. *Op. Cit.*, p.67, 68. Os bispos não esperavam a completa exclusão da Igreja pela República, o que era inevitável, pois “as lideranças religiosas seriam concorrentes das políticas”, “se a Igreja foi parceira oficial da Monarquia, deveria cair com ela”, “a Igreja não tinha influências junto à nova liderança política liberal” e por fim, os líderes republicanos “julgavam possível prescindir da legitimação da religião para manter o poder”.

²¹⁸ QUINTÃO, Antônio Aparecida. *Irmandades negras. Outro espaço de luta e resistência. (São Paulo: 1870-1890)*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2002, p. 96-97.

²¹⁹ COSTA, Francisco de Macedo. *Lutas e Victórias*. Bahia: Estabelecimento dois mundos editora, 1916. Na página de rosto desta obra entramos a seguinte dedicatória: “À memória do meu querido irmão D. Antônio de Macedo Costa, no vigésimo quinto aniversário de sua morte”. “Nasceu em 07 de agosto de 1830. Sua morte em 21 de março de 1891”.

bandeira da liberdade, forjam as cadeias da escravidão, afirmam que *o poder é o poder*, e em nome da liberdade de consciência declaram guerra à única e verdadeira religião.”²²⁰

No Rio Grande do Sul, *O Thabor* – representando os interesses imprecisos da Igreja – dedicou-se ora à defesa da união com o Estado em nome da “paz social”, ora a separação da Igreja do Estado – em função do atrito com os políticos liberais. A publicação de um extenso artigo intitulado “A escravidão da Igreja no Brasil”²²¹ revela o último empenho. Em seus primeiros parágrafos, o artigo anunciava o fim do Padroado no Brasil, apresentando-o como “a origem de todo o mal que hoje sofremos”.

Se retornarmos à questão do corte da verba destinada ao pagamento do clero – que apresentamos nesse capítulo – e que causou profunda indignação na hierarquia eclesiástica gaúcha, fica evidente qual era a real aspiração da Igreja Católica: “Se tal é o caráter do liberalismo-progresso, se ele tem tendências de demolir o edifício religioso entre nós, nós não o queremos nem vê-lo”²²². A Igreja desejava a autonomia e a não-intervenção do governo em seus assuntos, mas reivindicava a manutenção financeira: “Nada mais quer a Igreja, a não ser a liberdade (...) mas ainda assim, para a sua jornada, carece ela de víveres e mantimentos”²²³. O limite da “liberdade” estava na necessidade de manter o provimento de recursos pelo Estado.

Criticando os atos do Presidente da Província e da Assembléia, *O Thabor* assim os descreveu:

“um homem que entende em seu desmesurado orgulho que esta Província é uma estância de sua propriedade por direito de conquista; assim vai distribuindo os empregos e as capatazias pelos seus afilhados mais fiéis...”²²⁴

Estas palavras apontam para uma explicação para o interesse da Assembléia no provimento de sacerdotes para as paróquias, e que poderia estar ligado a questões de ordem pessoal, a trocas de apoio político ou a relações de parentesco. O texto sugere que interesses de políticos poderosos e influentes teriam determinado o provimento de algumas

²²⁰ AHCMPOA, Artigo de *Brasil Católico*, publicado em *O Thabor*, n.28, ano1, 18 março 1882, fl.2. O periódico se referia, provavelmente, ao político Gaspar Silveira Martins, líder do partido liberal no Rio Grande do Sul. Este político era proprietário de escravos e, segundo Paulo Moreira, juntamente com sua esposa, Rosalinda, castigava cruelmente seus escravos. MOREIRA, Paulo. *Os cativos e os homens de bem. Experiências negras no espaço urbano. Porto Alegre, 1858-1888*. Porto Alegre: EST, 2003, p. 40-41.

²²¹ AHCMPOA, *O Thabor*, ano 1, n.16, 24 de dezembro de 1881, fl.3.

²²² AHCMPOA, *O Thabor*, id. Ibid.

²²³ AHCMPOA, *O Thabor*, id. Ibid.

²²⁴ AHCMPOA, *O Thabor*, n. 36, 37, 38, 39, 14 de maio de 1882.

paróquias com outros padres que não os nomeados pelo Bispo, resistindo a nomeação, principalmente, de estrangeiros ultramontanos²²⁵.

Embora os liberais tivessem maioria no Legislativo durante os anos 1870, os presidentes da Província, nomeados pelo poder central, eram conservadores²²⁶. Em 1876, o presidente da Província José Antônio de Azevedo Castro, referindo-se às decisões da Assembléia, salientava em seu relatório que

“nas suas últimas legislaturas eliminou da lei do orçamento a verba que sempre decretou para construção e reparos das matrizes, suprimindo igualmente a quantia que marcava para compra de ornamentos e alfaias, bem como para guisamentos [utensílios necessários ao culto], inclusive a cômputo anulada de 400\$000 réis para 11 coadjutores”. “Respeitando, como me cumpre, esta deliberação, seja-me lícito declarar que **reputo ato de inteira justiça** o atender as necessidades reclamadas pelo bem público, **restabelecendo essas verbas e habilitando o governo a satisfazer vários pedidos dos párocos**, que para suas matrizes reclamam instantaneamente ornamentos e alfaias.” “Chamo para este ponto a vossa esclarecida atenção. **Desde que temos uma religião do Estado**, que é a da maioria dos brasileiros, **não há razão** plausível, no meu parecer, **para abandonar à simples piedade dos fiéis o provimento de necessidades de maior monta**, quando é certo que os esplendores e magnificências desse mesmo culto encontramos o segredo da inspiração dos grandes artistas das idéias elevadas e filantrópicas.”²²⁷

Membro do Partido Conservador, o presidente restabelecia a destinação de verbas, justificando que “não há razão (...) para abandonar à simples piedade dos fiéis o provimento de necessidades de maior monta”, e confirmando o “dedicado sustentáculo conservador à ‘religião do Estado’”²²⁸.

²²⁵ É possível que seja uma referência a maçons, em especial, aos deputados da loja maçônica Honra e Humanidade: Francisco Antunes Maciel, Pantaleão Pereira e Francisco de Paula Soares. COLUSSI, Eliane. *Op. Cit.*, p.393.

²²⁶ KUHN, Fábio. *Breve história*. *Op. Cit.*, p. 105.

²²⁷ Fala dirigida a Assembléia Legislativa da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul pelo presidente, dr. José Antonio de Azevedo Castro, segunda sessão de 16.a legislatura. Porto Alegre, Typ. do "Rio Grandense", 1876. <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/908/index.html>, p.17, acessado em 05/04/2006.

²²⁸ Segundo Helga Piccolo, “os conservadores, se eram sustentáculos do Império, também o eram dedicadamente da religião do Estado. Mas quando defendiam as suas prerrogativas como representantes da província, não admitiam as invasões na esfera de ação da Assembléia, do poder eclesiástico representado pelo bispo D. Sebastião Dias Laranjeira, a quem criticavam, como os liberais, pelo seu ultramontanismo e por sua ligação à Cia. de Jesus”. (...) Em síntese, “de um modo geral os conservadores eram pelo ‘status quo’ em matéria de religião”. PICCOLO, Helga. *A política rio-grandense no Segundo Império (1868-1882)*. Porto Alegre: Gabinete de pesquisa de história do RS, 1974, p. 59-60.

Nossa maior preocupação neste item foi a de reconstituir a conflituosa relação entre a Igreja Católica e os representantes da política gaúcha, em especial, os liberais e os maçons, na medida em que a atuação ultramontana do Bispo Dom Sebastião intensificará as discussões e embates referidos e que serão tratados com maior profundidade ao longo dessa Dissertação.

1.5. Do sacerdote não “espiritualizado” ao “sal da terra”

É consenso na historiografia que até a primeira metade do século XIX o clero brasileiro possuía uma condição financeira precária, submetido ao poder civil em troca de baixos salários, atuando como contratados de irmandades leigas sob determinado ordenado ou dedicando-se eventualmente a atividades não-sacerdotais²²⁹. A Igreja considerava ofensivo o fato de os membros do clero serem considerados funcionários públicos, tendo que servir ao Estado – em função do Regalismo –, ou como capelães contratados pelas irmandades religiosas, que tinham suas práticas reguladas por compromissos. Isto será considerado quando da implementação da reforma ultramontana, através da qual a Igreja orientou suas ações para moralizar a instituição e para modificar os hábitos dos sacerdotes.

O fato é que na condição de empregados das irmandades, muitos sacerdotes acabavam vendendo sacramentos a quem neles se interessassem, o que suscitava um bom número de denúncias. A “corrupção” do clero escandalizava a intelectuais e a jornalistas, que, na tentativa de formar a opinião pública, denunciavam estas irregularidades. Na capital da Província de São Pedro, em meados do século, o jornal *O Imparcial* publicou o seguinte: “**Chamamos a atenção** de todos os moradores de curatos, capelas, freguesias, vilas e cidades da Província para a ordem dirigida pelo Exmo. Presidente à Câmara de São Leopoldo tendente **ao abuso dos párocos, que negociam os sacramentos...**”²³⁰.

Alvo não somente das condenações e críticas de jornalistas, de intelectuais e de políticos, mas também da própria Igreja, desejosa de sua moralização segundo os princípios ultramontanos, o clero foi mal visto pela sociedade brasileira do século XIX. De acordo com o filósofo Roberto Romano, o clero secular teria sido alvo tanto do Império quanto de Roma e que “ambos brandiam contra ele o espantinho da desordem, visando

²²⁹ WERNET, Augustin. *Op. Cit.*, p. 57.

²³⁰ AHCMPOA, *O Imparcial*, s/d (outras fontes do mesmo jornal datam de 1845), documento anexo aos demais documentos avulsos da Irmandade Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre.

enquadrá-lo seja na burocracia secular, seja na sagrada”²³¹. O jornal eclesiástico *A Estrela do Sul* publicou, em 1863, longo artigo dedicado à defesa da purificação ultramontana e de denúncia da decadência do clero e da “irreligiosidade do século”:

“Examinem-se os princípios de moral e religiosidade; observe-se o respeito aos **Ministros da Religião**, aos príncipes da Igreja, **as cousas santas**, a casa do Senhor, ao próprio Deus, e facilmente poder-se-á conhecer o medonho **abismo que nos ameaça**; os furacões e precipícios que se nos apresentam pela **falta de religião, obscuridade dos seus sacerdotes; pela indiferença a recepção dos sacramentos** e desprezo dos meios pela Providência destinados para moralidade das famílias, para uma educação pura e limada, para sossego e paz da sociedade!”²³²

O combate travado pelo autor anônimo – ele próprio, talvez, membro da hierarquia eclesiástica – em defesa do clero como uma “classe esquecida, senão desprezada” se dava em função da posição subalterna do clero perante o Estado e às autônomas irmandades comandadas por uma administração leiga. Ao final clamava: “entre nós, infelizmente, o pároco é um empregado público de segunda ordem” e convocava: “reformemos toda esta classe ignorante e imoral, e seremos bons cristãos!”²³³. Na prática, o regime de Padroado²³⁴ submetia a Igreja Católica ao Governo Imperial e, em aspectos locais, ao Presidente da Província e à Assembléia Legislativa Municipal. Pelo Padroado, o imperador detinha direitos de nomear os mais importantes membros do clero, cabendo ao Papa, apenas a confirmação. E, “todas as determinações do papa só passavam a ter validade no Brasil depois do placet, isto é, depois da aprovação do imperador”, uma vez que este possuía o beneplácito, qual seja, o direito de “vetar as determinações vinda da Santa Sé”²³⁵.

Para formar um clero obediente, ultramontano e normatizar a crença católica concentrando o poder de difusão da religião nos párocos, se fazia necessária uma educação católica orientada para tal fim. A erradicação ou modificação de determinadas manifestações de devoção popular – consideradas pagãs –, passavam, inevitavelmente, pela “estruturação de uma organização paroquial que garantisse a execução das resoluções tridentinas e a formação de um de um clero preparado, que, atuando junto do povo,

²³¹ ROMANO, Roberto. *Op. Cit.*, p. 93.

²³² AHCMP OA, *A Estrela do Sul*, Porto Alegre, n. 1, ano II, 04/10/1863, p. 01-05.

²³³ AHCMP OA, *A Estrela do Sul*, Porto Alegre, n. 1, ano II, 04/10/1863, p. 01-05.

²³⁴ O Padroado deve ser entendido como “uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas romanas em vastas regiões da África, da Ásia e no Brasil”. BOXER, Charles. *O Império colonial português*. Lisboa: Edições 70, 1969, p.257.

²³⁵ SOUZA, Ney de. (org.). *Op. Cit.*, p. 275.

controlasse seus hábitos e crenças”²³⁶. Antes mesmo da difusão do pensamento ultramontano na Província, o Bispo Dom Feliciano, em sua primeira Pastoral de 1853, ressaltou que “a felicidade de um povo depende da moralidade dos costumes”. Essa moralização deveria ser atributo e dever do clero bem instruído, razão pela qual dizia: “a salvação das almas, eis o fim do pároco, eis a sua negociação, eis o seu lucro”²³⁷.

A ênfase na moralização se traduziria na ênfase dada à “preparação ‘espiritual’”, entendida como “projeção do sacralismo” e no “burilamento dos costumes”, para que os clérigos fossem mais atentos “aos mandamentos e à legislação eclesiástica”, tornando-se “bons” e “tementes a Deus”²³⁸. Tornava-se necessário, então, a criação de cursos e a instalação de um Seminário Episcopal, estabelecimento de administração e instrução eclesiástica em Porto Alegre, a fim de atender às demandas da comunidade cristã das freguesias da Província e à formação de padres mais espiritualizados e voltados ao catecismo. Essas medidas também serviriam de estímulo à constituição clerical, ou melhor, à formação de uma base sólida de sacerdotes – o *sal da terra* – tendo em vista o inexpressivo número de padres considerados qualificados para seu ofício²³⁹. Repetia-se, de certa forma, o modelo instituído no século XVI, após o Concílio de Trento, em que “os padres começaram a ser formados nos seminários, atendendo as exigências da reforma católica de “um clero culto”²⁴⁰. Segundo Peter Burke, “o pároco do velho estilo que punha uma máscara, dançava na igreja durante das festas e fazia piadas no púlpito foi substituído por um novo estilo de padre, mais educado, de *status* social superior e consideravelmente mais distante do seu rebanho”²⁴¹. Na Porto Alegre da segunda metade do século XIX observava-se o mesmo processo de purificação ocorrido sob o influxo tridentino, em que o

²³⁶ Cabe observar que, no Brasil, a Igreja manifestou sua preocupação com o controle das práticas devocionais desde o século XVIII. Em Porto Alegre, no entanto, essa estruturação aconteceu mais efetivamente apenas no século XIX, durante o Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira, quando se impôs o ultramontanismo. Nesta mesma perspectiva, veja-se o trabalho de Célia Borges para Minas Gerais. BORGES, Célia Maia. *Op. Cit.*, p. 63.

²³⁷ AHCMPOA. Primeira Carta Pastoral, Livro de Registros, 36-38v. Apud. HASTENTEUFEL, Zeno. *Op. Cit.*, p. 157-158.

²³⁸ MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 76.

²³⁹ Cabe lembrar que a ordem dos jesuítas foi expulsa do Brasil ainda no século XVIII, cabendo à Coroa, então, maior responsabilidade com o culto. Esta, contudo, não empreendeu muitos esforços nesse sentido. Os poucos ou nascentes seminários escolhiam alguns jovens a fim de enviá-los à França ou a Roma, para “formar-se na ciência e nas virtudes sacerdotais”. O Bispado do Pará, por exemplo, enviava seus seminaristas a Paris, Nantes e Marselha, entre outras cidades, que educavam “os futuros apóstolos das margens do Amazonas”, a fim de difundir a “Santa Religião Católica”, nos moldes tridentinos de cumprimento aos sacramentos. CASALI, Alípio. *Op. Cit.*, p. 61. Em Porto Alegre, o Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, também enviou seminaristas a Roma.

²⁴⁰ Cf. BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 292.

²⁴¹ Id.Ibid.

clero não espiritualizado deveria dar lugar ao *sal da terra*, um clero educado na moral da Igreja e distanciado das profanações dos atos religiosos.

A criação de Seminários foi mais um dos intentos da Igreja para a implementação do ultramontanismo, no esforço de formar um clero moralizado, respeitador e cumpridor dos dogmas e preceitos romanos. Contando com a recomendação do Papa, os seminários eram tidos como instituições importantes para a educação do clero, cuja conduta “devia servir de modelo aos paroquianos”²⁴².

Esse empenho da Igreja pela reforma do comportamento do seu clero recebeu total apoio de parte do Estado, representado nas províncias, por seus presidentes. No Relatório, de 1854, do presidente da província sulina, João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu, afirmou: “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”²⁴³.

Aos poucos, o catolicismo reformador foi se tornando interessante à monarquia e à centralização, e a necessidade de fundação de Dioceses e Seminários foi reconhecida e pregada por políticos aliados ao imperador D. Pedro II (1825-1891)²⁴⁴. A criação de seminários era um meio eficiente tanto para o controle das populações pelo Estado Imperial, quanto para a reorganização do culto religioso pela Igreja Católica. Os interesses da Igreja e do Estado estavam ainda muito imbricados, uma vez que a Igreja mantinha a moralidade, tão desejada pelo Império, ansioso por ordem e estabilidade.

Mas, na Província, os políticos liberais não viam com bons olhos a destinação de recursos à construção do Seminário da capital:

Há dinheiro para a luxuosa construção de seminário em que irá residir o ultramontano bispo cercado dessa caterva de jesuítas que envergonham a nossa civilização e degradam a nossa religião indo criar novos prosélitos dessa seita que deve ser desprezada pelo nosso estado de adiantamento.²⁴⁵

²⁴² CASALI, Alípio. *Op. Cit.*, p. 61.

²⁴³ Relatório do presidente da Província João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu à Assembléia Legislativa Provincial, 1854, p.10. Apud. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 51.

²⁴⁴ WERNET, Augustin. *Op. Cit.*

²⁴⁵ Discurso de Borges Fortes Filho na sessão da Assembléia Provincial de 1 de março de 1872. In: PICCOLO, Helga. *Op. Cit.*, p.61.

Apesar de não referido nos muitos estudos que se dedicam ao Ultramontanismo no Brasil, Porto Alegre contou, na segunda metade do século XIX, com a atuação marcante do Bispo Dom Sebastião Laranjeira e com um seminário nos moldes ultramontanos²⁴⁶. A fundação do Seminário da capital do Rio Grande do Sul data de 1855, pelo Bispo Dom Feliciano²⁴⁷; sem sede própria, funcionou durante anos em casas particulares. Dez anos depois, em 1865, Dom Sebastião deu início à construção do prédio (hoje Cúria Metropolitana), que somente ficaria pronto para inauguração em 15 de fevereiro de 1879, tendo como reitor o padre Joaquim Cacique de Barros²⁴⁸ (ver Anexo 15).

Na Ata de inauguração do seminário destaca-se a imponência de que se revestiu a solenidade, pois “com toda a pompa possível”, contou com a presença das autoridades e de “muitas pessoas (...) famílias e grande número de povo”. Transcrevemos parte do registro:

D. Sebastião Dias Laranjeira, segundo bispo desta diocese e o 18º ano de seu episcopado, instalou este seminário episcopal de humanidades e ciências de Porto Alegre (...) no edifício que depois de alguns anos, auxiliado por seus diocesanos, clero, governo geral e provincial, conseguiu edificar, havendo neste dia missa na capela do dito seminário, celebrada por S. Exa. Revma. com a assistência de todos, bem como do corpo docente do mesmo, composto dos Revmos. Srs. Joaquim Cacique de Barros, Reitor; e os professores, Diogo Saturnino da Silva Laranjeira, Vicente Sebastião Wolffenbuettel, José Gonçalves Vianna, Agnaldo Gomes de Souza, e 109 alunos matriculados nas diversas aulas. Depois do que, S. Exa Revma. subindo ao trono, leu o discurso de inauguração, congratulando-se com seus diocesanos e clero, por ter depois de longos anos de trabalhos e dificuldades podido concluir este edifício de tanto alcance e magnitude para instrução da mocidade, como **para formação [e] aperfeiçoamento (...) do clero.**²⁴⁹

²⁴⁶ Karla Denise Martins destacou em sua tese que “a melhoria do ensino sacerdotal foi empreendida por bispos como D. Cardoso Aires, D. Macedo Costa, D. Joaquim de Melo, D. Viçoso, D. Vital, D. Luís Antônio dos Santos” não referindo ou desconhecendo a atuação do Bispo D. Sebastião Dias Laranjeira. MARTINS, Karla Denise. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*. Tese do Doutorado em História, UNICAMP, 2005, p. 124.

²⁴⁷ Primeiro Bispo do Rio Grande do Sul, Dom Feliciano José Rodrigues Prates, era gaúcho, pároco de Santa Bárbara de Encruzilhada, antes de se tornar Bispo, em 1852, com 70 anos de idade. HASTENTEUFEL, Zeno. *Op. Cit.*, p. 113.

²⁴⁸ FRANCO, Sérgio da Costa. *Porto Alegre. Op. Cit.*, p. 172 e NEIS, Mons. Ruben. Dois centenários. *Op. Cit.* É preciso ressaltar ainda, que, segundo consta no Relatório dos presidentes da Província do ano de 1879, em 31 de dezembro de 1878 o Bispo fixou residência no próprio seminário, entregando as “chaves do prédio alugado pelo governo à respectiva proprietária D. Maria Rita de Andrade Fialho”. Fala dirigida à Assembléia Legislativa da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul pelo presidente, dr. Felisberto Pereira da Silva, na 1ª sessão da 18ª legislatura. Porto Alegre, Typ. do Jornal do Comércio, 1879, p. 41. <http://www.crl.edu/content/brazil/gras.htm>, acessado em abril 2006.

²⁴⁹ AHCMPA, Ata primeira da Inauguração do Seminário. Lançada em 06 julho 1880.

A qualificação e a moralização do clero eram os objetivos principais dos Bispos ultramontanos. As denúncias davam conta de que a vida dos párocos era marcada pelo descumprimento dos dogmas, pelos vínculos com poderes políticos locais, por relações amorosas e por atividades comerciais²⁵⁰. A fundação de Dioceses, além de visar a essas reformas, pretendia reforçar a estrutura hierárquica da Igreja. Pela Ata de inauguração do Seminário do Rio Grande do Sul, lê-se que além da “instrução à mocidade”, os seminários destinavam-se à “formação e aperfeiçoamento do clero”. Em seu estudo sobre a Bahia, especialmente a respeito do arcebispado, Mattoso destacou que a moralização do clero “passava por três pontos: a reforma moral da sociedade brasileira, o fortalecimento dos seminários diocesanos e (...) a rigorosa seleção de candidatos ao sacerdócio”²⁵¹. Coerentemente com o espírito do Concílio de Trento, “a reforma da Igreja passava pela reforma de seus ministros”²⁵² e buscava um novo perfil de sacerdotes, “sábio, disciplinado, celibatário, trabalhador”²⁵³.

Identificado com o ultramontanismo, D. Sebastião estava disposto a reordenar a vida dos párocos no Rio Grande do Sul, inserindo-se nos objetivos da Igreja neste período em que “passou a exigir dos sacerdotes uma fidelidade aos deveres sacerdotais e uma devoção à causa religiosa, em sua forma estritamente eclesiástica que antes não fora exigida nem sequer esperada deles”²⁵⁴. Situação complexa a vivida pelo clero que, por um lado, era pressionado pelos novos padrões ultramontanos “enquanto compartilhavam de comportamentos e moralidades que deviam agora combater”²⁵⁵.

Um representante da Igreja católica no Rio Grande do Sul, Dom José Barea, chegou a anunciar a existência de um “mau clero” na Diocese no século XIX. Essa polarização entre bons e maus foi uma característica do ultramontanismo, que buscava uma nova realidade, uma nova espiritualidade, depurada dos hábitos considerados supersticiosos, pagãos²⁵⁶. Quando Dom Sebastião assumiu o Bispado, “havia de 90 a 100 sacerdotes, os quais, na sua maioria, eram maus”²⁵⁷. As correspondências do Bispado, já desde 1853, apresentavam segundo Dom Barea:

²⁵⁰ Ver, NEVES, Guilherme. Um mundo ainda encantado. Religião e religiosidade na América Portuguesa ao fim do período colonial. *Oceanos*, Lisboa, 2000.

²⁵¹ MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX. Op. Cit.*, p. 311.

²⁵² MATTOSO, Kátia. *Op. Cit.*, p.312.

²⁵³ CASALI, Alípio. *Op. Cit.*, p. 61.

²⁵⁴ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso. Op. Cit.*, p. 693.

²⁵⁵ BORGES, Célia Maia. *Op. Cit.*, p. 65.

²⁵⁶ GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. A Cultura clerical e a folia popular. *Revista Brasileira de História*, 1997, vol.17, no. 34, p.183-202.

²⁵⁷ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 176. Foi a partir das denúncias feitas, que alguns representantes da Igreja na Província definiram e caracterizaram o “mau” clero. Já o “bom” clero era integrado por seguidores dos

“As repreensões por invadirem direitos alheios, por não pregarem, por não ensinarem a doutrina cristã, por celebrarem os divinos mistérios sem a necessária decência, por maltratarem os fiéis, por se embriagarem, por levarem vida desonesta, por se envolverem nas lutas políticas, por tomarem parte em conflitos, se apresentam a cada passo”²⁵⁸

O Bispo D. Sebastião via no “mau exemplo dado pelos sacerdotes”²⁵⁹, o grande empecilho para a renovação da fé. As ordens superiores do Papa que determinavam a busca da pureza do catolicismo romano²⁶⁰ impunham necessidades de oferecimento de confissão e comunhão aos fiéis. Para tal finalidade, o Bispado precisava contar com padres aptos a administrarem a comunhão, animados pelo espírito de interiorização da fé. Estes foram tempos em que o Bispo denunciava homens que “de padre só tinham o caráter, que viviam amancebados, que eram dados ao jogo, às corridas, aos bailes e aos gozos”²⁶¹.

A reforma ultramontana, empenhada no alcance de uma uniformidade da doutrina cristã – agora voltada para Roma –, discutia em todo o mundo religioso e à mesma época, questões muito similares a que identificamos em Porto Alegre. Em Braga, Portugal, por exemplo, o jornal *Comércio do Minho* publicava um chamado à união do clero, para alterar o sentimento de dúvida quanto a preservação da religiosidade:

Ah, bispos, padres e católicos em geral, que imensas responsabilidades pesam sobre vós! **Onde está a religião entre nós? N’algumas boas almas** que vivem nas aldeias e quiçá nas cidades sem saber o que vai por esse mundo, **n’algum clero que é realmente bom**, porque é caridoso e cumpre com as suas obrigações paroquiais; mas isto basta? Não; hoje é urgentíssimo que nos revistamos de coragem, de abnegação, que sacrifiquemos

desígnios papais. Essa representação do clero era contrária à dos maçons, como mostrou Colussi, para quem os bons eram os “atentos às suas funções evangélicas e cumpridores das leis”, enquanto os maus eram os “diabólicos jesuítas”, “soldados do infalível de Roma”. COLUSSI, Eliane. *Op. Cit.*, p.385.

²⁵⁸ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p.176.

²⁵⁹ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 175.

²⁶⁰ O Bispo do Pará, Dom Macedo Costa, ao publicar um livro, em 1886, sobre a *Questão Religiosa*, assim definiu o catolicismo romano, posicionando-se em sua defesa: “o Cristianismo completo, com seu complexo de dogmas invariáveis, de preceitos positivos, impostos à consciência em nome de Deus pela autoridade infalível da Igreja...”. COSTA, Dom Macedo. *Op. Cit.*, 1886, p. viii.

²⁶¹ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p.175. Numa referência aos jogos, o periódico *O Thabor* publicou: “O jogo é a paixão predominante na atualidade. Uma vez, de cálculo; outra vez, de parada, ele tira ao trabalho um tempo enorme, e à indústria economias que serviriam para dilatá-la e desenvolvê-la. [...]. As loterias são um jogo, como outro qualquer, no qual o governo estende o tapete em cima da mesa e convida os escravos, brancos, operários, ricos e pobres a jogar; acabado o jogo, o governo levanta-se com 2,028 contos de lucro, e o povo que estava em roda da mesa em número de 434:700 (...) fica a ver navios!”. AHCMPOA, *O Thabor*, ano1, n.12, 26 de novembro de 1881.

os interesses por algum tempo ao serviço de Deus: e dizemos por algum tempo porque **se nos uníssemos, havíamos de ser respeitados...**²⁶²

No Uruguai, à mesma época, Jacinto Vera que atuou, primeiramente, como vigário e, depois como Bispo (1860-1881), buscou a transição de um clero bárbaro e materialista para um clero civilizado e espiritualizado. O “clero bárbaro”²⁶³ uruguaio não diferia muito do clero encontrado por Dom Sebastião na Província de São Pedro. No país vizinho, não havia diferenciação “entre fiesta profana y fiesta sagrada y por ello llamó indistintamente ‘espectáculo’, ‘función’ o ‘fiesta’ tanto a las corridas (...), bailes (...) y procesiones”²⁶⁴.

Contrapondo-se à visão que concentra suas críticas na desqualificação, desmoralização, desregramento e desobediência, e nos costumes irreligiosos do clero, o historiador uruguaio José Barran nos oferece uma outra interpretação sobre a sensibilidade religiosa vivenciada no período e sobre o papel desempenhado pelo clero:

“La fiesta religiosa como lugar para ‘divertirse’ el pueblo no era una afirmación profanadora. Era, por el contrario, la sacralización del juego, su admisión en la esfera religiosa y la impregnación de ésta por la risa y la alegría popular de aquél”.²⁶⁵

Segundo o mesmo historiador, a integração da esfera da religião ao cotidiano valia-se da solidariedade material (o vínculo recíproco entre os indivíduos e o sentido moral que os levava a compartilhar experiências, responsabilidades e obrigações mútuas) e adquiria visibilidade e publicidade através de divertimentos coletivos, festivos, que estimulavam o clero a sacralizar outros tempos (não somente o domingo, por exemplo) e outros espaços, além do templo da igreja, como os salões e os teatros.

Foi este clero – acusado de sacralizar indevidamente e de profanar – que tomou contato, a partir da segunda metade do século XIX, com padres estrangeiros – geralmente italianos e alemães – que traziam “uma mentalidade romanizada”, orientada por princípios

²⁶² AHCMPPOA, Publicação em *Comércio do Minho*. In. *O Thabor*, ano1, n.43, 1 julho 1882, fl.2.

²⁶³ O clero “era escaso, vivía demasiado aislado en el medio rural para no contagiarse de sus feligreses, y participaba, em buena medida, de las conductas de la mayoría de la población”. BARRAN, José Pedro. *Historia de la sensibilidad em el Uruguay. Tomo 1. La cultura ‘Barbara’. (1800-1860)*. Montevideu: Ed. La Banda Oriental, 1991, p.153. O “clero bárbaro”, segundo Barran, vivia na indisciplina católica, nos vícios, nos jogos, freqüentava bailes de máscaras, festas de carnaval, corridas de touros; protagonizava também alguns escândalos como abusos sexuais; mantinha condutas desregradas e, ainda, detinha contatos políticos marcados pelo liberalismo. Em síntese, “el clero era ‘bárbaro’ no solo en su conducta, también lo era su sensibilidad que la justificaba, la misma que poseía la sociedad a la que servía”. BARRAN, Pedro. op.cit. p.153-157.

²⁶⁴ BARRAN, José Pedro. *Op. Cit.*, p. 134.

²⁶⁵ Id. Ibid.

católicos da romanização²⁶⁶. Os Bispos ultramontanos apoiaram fortemente os sacerdotes estrangeiros, pois estes eram tidos como elementos importantes no combate aos “erros”, abusos e falhas do clero nacional “corrompido”.

Esta identificação, segundo Elza Alves, produziu a consolidação na historiografia do “mito do padre romanizado”, um mito de austeridade em contraponto à ignorância do clero nacional²⁶⁷. Muitos estudos têm reforçado esta visão, na medida em que partem de uma leitura acrítica das fontes eclesíásticas – relatórios, jornais, revistas, cartas pastorais – “portadoras de um discurso específico, apropriado para moldar um imaginário visando à legitimação do projeto de catolicismo que estava sendo implantado”, não considerando a vivência reinventada/reinterpretada do catolicismo nas irmandades e apresentando-a como algo errado ou desviado do “original”²⁶⁸. Nesse caso, a ênfase recai na atuação dos Bispos e em suas “lutas” para reformar o catolicismo²⁶⁹. Essa visão reproduz os anseios da Igreja da transição do medievo para a modernidade, ocasião em que pretendeu expandir o catolicismo pelo mundo, mantendo uma unidade em Roma, e desconsidera os diferentes contextos culturais nos quais a fé e o sagrado são recriados, especialmente, a partir do contato e da interação entre diferentes culturas e expressões de religiosidade.

Padres europeus, destinados a atuar como curas ou vigários, eram muito bem-vindos, pois, com certeza, agiriam de forma acertada no cumprimento dos “deveres paroquiais”. Apesar dos apelos para que o clero nacional se espelhasse na conduta do

²⁶⁶ O Rio Grande do Sul, assim como Santa Catarina, recebeu padres estrangeiros, tanto seculares quanto religiosos. ALVES Elza. *Op. Cit.*, p. 29, 32.

²⁶⁷ ALVES, Elza Daufenbach. *Op. Cit.*, p. 95-97. As observações feitas pela autora aos estudos sobre o clero catarinense, se aplicam também ao Rio Grande do Sul. As razões da formação deste mito, segundo Elza Alves, estariam, em primeiro lugar, no fato dos precursores da escrita da história eclesíastica pertencerem à própria instituição; segundo, na tendência historiográfica de se referir ao clero estrangeiro romanizado em contraponto ao clero nacional, para demonstrar “diferenças do tipo de religiosidade católica praticado no Brasil”; terceiro, pela referência a certas características de certos padres estrangeiros como sendo estendidas a todos os demais; quarto, pela utilização de fontes que moldam um imaginário de legitimação do catolicismo que estava sendo implantado: boletins eclesíásticos, atas, cartas pastorais, relatórios paroquiais, livros tombos, etc.

²⁶⁸ “A Igreja hierárquica estigmatizava erros, pecados, devoções falaciosas e crenças dos fiéis”. Mas, para além do erro católico popular, havia sempre o erro liberal e protestante. Kátia Mattoso destacou que “a postura de ‘dona da verdade’ foi reforçada” depois de 1870, com o dogma da infalibilidade do papa. *Bahia, século XIX. Op. Cit.*, p.405 e 315. Cabe ressaltar que utilizamos o termo *verdadeiro(a)* para identificar a posição da Igreja naquele momento histórico, tendo no Bispo e em seus discursos, o exemplo por excelência de pregador e das propostas do ultramontanismo. Concordamos com Geertz quando diz ser “um dos maiores problemas metodológicos” escrever sobre religião e deixar de lado “o tom do ateu da aldeia e o do pregador da mesma aldeia”. Nossos objetivos nesta Dissertação, deve-se dizer, não prevêm “valorizações, avaliações e diagnoses”. Acreditamos, como Geertz, que a definição e a discussão se é verdadeira esta ou aquela afirmativa ou experiência religiosa, são “questões pouco importantes”, pois “tais questões não podem sequer ser formuladas quanto mais respondidas, dentro das limitações auto-impostas pela perspectiva científica”. GEERTZ, Clifford. *Op. Cit.*, p. 140.

²⁶⁹ Por exemplo, SOUZA, Ney de. (org.) *Op. Cit.*, p. 290; RAMBO, Arthur. A Igreja da Restauração Católica no Brasil Meridional. In: DREHER, Martin (org.). *Populações rio-grandenses e modelos de igreja*. Porto Alegre: edições EST, 1998.

estrangeiro, alguns desses padres, supostamente confiáveis, passaram a ser também alvos de críticas:

“Como se tantos males não bastassem, sobreveio outro não menos funesto: uma enorme enxurrada de padres italianos, de péssimo procedimento, (...) acossados pelas tempestades que sacudiam a velha Europa, vindo aumentar o mal que os outros já praticavam, mas cujas conseqüências ainda hoje perduram em muitas paróquias (...) como se a maldição divina tivesse caído sobre o campo profanado.”²⁷⁰

Numa Portaria de 25 de outubro de 1863, o Bispo Dom Sebastião condenava o padre espanhol José Ildefonso Vernet²⁷¹, por espalhar “doutrinas destruidoras da moral cristã e perversivas dos bons costumes”. Há onze anos na província, o padre, ex-religioso franciscano, teria ousado,

“exortando o povo fiel ao desrespeito as santas leis da igreja e iludindo-o com falsas argumentações, **publicar pela imprensa protestante desta cidade um opúsculo** – perfeito libelo difamatório – com o título: **O celibato coativo da Igreja Latina**, verdadeiro parto de um cérebro enfermo ou possesso do espírito do mal...”²⁷²

O padre espanhol atuava há anos em Porto Alegre, tendo inclusive exercido a função de capelão da irmandade do Rosário entre 1860 e 1862²⁷³. A publicação do opúsculo, contudo, foi fatal para sua condenação pela Igreja. Pe. Vernet foi considerado um “transviado do caminho e santidade”, e por ter agido “com desmesurado orgulho em reformador da igreja de Deus, a maneira dos antigos heresiarcas (sic) Lutero e Calvino” teve suspenso seu exercício eclesiástico. O restante do clero da Diocese foi proibido, “sob penas, comunicar-se com o dito padre de qualquer modo que seja”²⁷⁴, face a sua condenação como “ímpio, herético, imoral, obsceno”.

²⁷⁰ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 177.

²⁷¹ Segundo Arlindo Rubert, o Pe. José Ildefonso Vernet foi provisionado em abril de 1858 para a paróquia de Sant’Ana da Boa Vista, onde ficou cinco meses. Vernet “era um ex-frade franciscano catalão, de vida fabulosa e aventureira, que da Espanha se dirigira ao Chile como missionário. Depois de ter provocado diversos escândalos, atravessando países, veio dar no Rio Grande do Sul.[...] Em 1863 era nomeado coadjutor de S. Antônio da Patrulha. Logo mais se achava em Rio Grande e Porto Alegre, falando mal e escrevendo um opúsculo contra o celibato. Depois de avisado o governo, D. Sebastião Dias Laranjeira o suspendeu”. RUBERT, Arlindo. *Op. Cit.*, p. 136.

²⁷² AHCMPOA, Portaria do Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, *A Estrela do Sul*, ano II, n.34, 25 de outubro de 1863, p. 07-09.

²⁷³ Ver BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 53.

²⁷⁴ AHCMPOA, Id. *Ibid.*

Embora não fosse nosso objetivo reconstituir a história de vida deste sacerdote, nos deparamos com informações bastante curiosas e valiosas sobre ele na obra *História de la Sensibilidad en el Uruguay*, de José Pedro Barran, e que apontam para a atuação e para a intensa circulação de sacerdotes na região platina no período em questão. Segundo Barran, o Pe. Vernet já havia sido motivo de escândalos no Uruguai, de onde teria sido expulso ou fugido devido às manifestações e revoltas da opinião pública:

“Em 1856, el párroco de San Carlos, Ángel Singla, solicitó ‘información de testigos contra’ su teniente cura, José Ildefonso Vernet. Del interrogatorio quedo comprobado ‘el vicio de la embriaguez’, ‘que ha andado sumamente ebrio muchas veces por las calles’, que ‘dio un baile em su casa em dónde tiene una mujer que el público sospecha que es su amancebada, presentándose él mismo em esa reunión ebrio y con dicharachos poco decorosos’, ‘que em estado de embriaguez’ se había presentado en la Iglesia y ‘administrado los Santos Sacramentos’, además de ir ‘a las casas de algunos vecinos honrados [...] a insultarlos vejándolos y tratándolos de ladrón’ y que, por fin, ‘ponía em su mesa los manteles pertenecientes a los altares de cuyo uso hay algunos manchados de vino’. De las declaraciones de los testigos surgió, además, que el baile lo había dado ‘una noche em su casa [por] haber salido de padrino de un hijo de la misma mujer [con la que vivía] amancebado’, que se había embriagado ‘en medio de la reunión, cometiendo escándalos con los hombres y señoras que habían asistido [pues a un vecino] le disparo un tiro al oído con una pistola que tenía em la mano’, de seguro de contento por ser padre.”²⁷⁵

Considerando que o clero deveria ser um exemplo para a população, tanto de sensibilidade em relação ao sagrado, quanto de piedade e de boas condutas, o uso de bebidas alcoólicas e a prática de relações sexuais pelo sacerdote foram vistos como comportamentos heréticos, desviantes, extremamente pecaminosos. O juiz ordinário considerou, de acordo com o testemunho dos vizinhos, “que ‘la permanencia de Vernet era incompatible com la moral y principios de nuestra Santa Fé por su conducta altamente inmoral y viciosa [...] Entre los vicios [hay] dos que llamamos capitales: la bebida y la inmoralidad”²⁷⁶.

²⁷⁵ BARRAN, José Pedro. *Op. Cit.*, p. 155, em nota 446, consta: A.C.Serie F/V.119. Expediente caratulado: ‘Año de 1856. Juzgado Ordinário de San Carlos. El cura vicário Dn. Angel Singla solicitando producir información de los testigos contra el Presbítero Dn José Ildefonso Vernet’.

²⁷⁶ BARRAN, Pedro. *Op. Cit.*, p. 159-160.

O mesmo Pe.Vernet que havia sido condenado, em 1856, no Uruguai, tinha suas atividades eclesásticas suspensas, em 1863, no Rio Grande do Sul, pelo Bispo Dom Sebastião. Se considerarmos as informações de A. Rubert – de que permaneceu por cerca de onze anos na Província – é possível que tenha ingressado no Brasil em 1852, antes, portanto, do julgamento no Uruguai e da fundação do Bispado de São Pedro do Rio Grande do Sul. A longa distância da sede diocesana, localizada no Rio de Janeiro, e a ausência de um Bispado na capital da Província devem ter facilitado seu ingresso no Rio Grande do Sul.

Comportamentos como os do Pe. Vernet reafirmavam a urgência com que os Bispos ultramontanos deveriam se dedicar à formação de um clero disciplinado, sério, obediente, isentos de pecados da carne, da sexualidade bárbara, a fim de servir de exemplo aos “rebanhos” das paróquias ao se separarem da vida mundana²⁷⁷.

Uma circular do Bispado, de 1863, ordenava, pela segunda vez, ao reitor do Seminário Episcopal que explicasse aos paroquianos sobre o “evangelho e os mistérios de nossa Santa Religião”, uma vez que não estavam sendo observados os mandamentos do Bispado na íntegra; e que observar os ditames da “Santa Religião” era um “dever aconselhado e prescrito pelo Sagrado Concílio Tridentino”, bem como pelo Pontífice Benedito XIV. Dom Sebastião dizia estranhar a negligência dos párocos e advertia para “a fiel observância desta obrigação”, caso contrário não passaria atestado de residência para “a percepção de suas côngruas”. Ressaltava, ainda, “não só exigir sua inteira execução sob pena de desobediência, a fim de se poder sustentar a disciplina da Igreja”. Por fim, continuava: “sentiremos se nos virmos na dura necessidade de puni-los com penas a nosso arbítrio, visto que já havemos esgotado todos os meios de brandura, quase sem proveito”²⁷⁸.

Pelas palavras do Bispo, percebe-se o quanto o clero que atuava na cidade de Porto Alegre não estava ainda “espiritualizado” segundo os preceitos da reforma tridentina. Esta situação parece, efetivamente, não ter se limitado à Província do Rio Grande do Sul, já que, segundo José Pedro Barran, também no Uruguai – e o exemplo nos serve bem –, o clero “bárbaro”, “no tenía tan definido el limite entre lo permitido y lo prohibido, entre el mundo de la gracia y el del pecado, ni había ampliado tanto la esfera de los actos humanos que podían y debían calificarse de pecados”. De modo geral, durante o Império, a atividade religiosa consistia em “dizer missas”, “levar o Santíssimo aos moribundos; em

²⁷⁷ BORGES, Célia Maia. *Op. Cit.*, p. 69.

²⁷⁸ AHCMPOA, *A Estrela do Sul*, 10 de janeiro de 1864, ano II, n. 14

acompanhar, quase sempre de carro, enterros ou funerais”, e “batizar, casar, confessar”²⁷⁹. Isto teria, inclusive, suscitado a perplexidade dos anglo-saxões que visitaram o Brasil no período imperial (como Ewbank, Kidder e Fletcher) e que se “assombraram [com] os anúncios de orações contra doenças e pestes que em pleno Segundo Reinado apareciam em jornais do Rio de Janeiro.”²⁸⁰

Lentamente, o clero iria se apropriar dos significados religiosos ultramontanos e reorganizaria as representações de suas práticas sociais. A reforma do clero mostrava-se mais fácil do que a reforma da devoção cristã praticada pelos fiéis, pois a Igreja defendia para o clero uma maior autonomia perante as irmandades leigas e um maior reconhecimento perante o Estado, estimulando e favorecendo o apoio dos sacerdotes aos desígnios romanos.

Este último aspecto fica evidente na trajetória do padre José Ignácio de Carvalho e Freitas, que atuou, inicialmente, como capelão da irmandade do Rosário, posteriormente, auxiliou o Bispo Dom Feliciano, durante a década de 1850, na administração da Diocese e no ensino seminarista; e, em 1872, foi nomeado por Dom Sebastião, Vigário Geral do Bispado, não tendo causado quaisquer preocupações ao Bispo²⁸¹.

Em contrapartida, o comportamento de outros sacerdotes comprometia o projeto reformista ultramontano, como anunciado por Dom José Barea:

“O procedimento dos maus inutilizava os esforços dos bons. Sacerdotes que começaram a carreira eclesiástica, dando as melhores esperanças ao seu Bispo, acabaram por cair também no precipício, arrastados pelo exemplo dos outros”. [...] O mal continuou até princípios deste século [XX]”²⁸²

É correto afirmar que as novas orientações recebidas pelo clero, tanto através de ordens diretas do Bispo, quanto daquelas dadas no seminário de formação – nem sempre foram cumpridas à risca por todos. É inegável, no entanto, que viriam a exercer sua influência no cotidiano das irmandades gerando, por vezes, conflitos entre estas e os párocos (devidamente autorizados pela Igreja a exercerem seu poder).

É neste contexto que o periódico *Thabor* publicou um artigo intitulado “O clero e o movimento social”, no qual se reafirmava “ser o sacerdote o sal da terra”, e se explicava

²⁷⁹ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso. Op. Cit.*, p. 694.

²⁸⁰ Id. *Ibid.*, p. 694.

²⁸¹ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 180-183.

²⁸² BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 176.

que “para salgar a terra e ativar-lhe a fecundidade produtora é preciso solver-se, misturar-se e como que identificar-se com ela”. Ou seja, o artigo conclamava o clero a interagir com o mundo ao seu redor, levando a “verdade”, a “civilização” e a “religião” a todos. A política, na visão da Igreja, estaria vinculada necessariamente à teologia, sendo missão e função da hierarquia religiosa, auxiliar o avanço da humanidade. O artigo ressaltava que “é surpreendente – disse Proudhon, que no fundo de todas as nossas questões políticas, achemos sempre – a teologia”. Os padres deveriam impedir o avanço dos “demolidores da sociedade”²⁸³, assumindo novas atitudes e novos deveres para a concretização do novo ideal moral, político e religioso esboçado ao final do século XIX. Amparando-se em Cícero, o autor do artigo enxergava como um dever a exposição do clero ao perigoso “oceano das opiniões”, considerando que “por mais que esbravejem os adversários da religião, será impossível arrancar um elemento da existência social, como é o padre”²⁸⁴.

A partir da segunda metade do século XIX, a Igreja desejou intensamente a moralização do clero, a normatização dos cultos e a reordenação da fé. Se, inicialmente, e de acordo com os princípios ultramontanos, a Igreja pregou o afastamento do clero das questões sociais e políticas, concentrando suas atenções no espiritual, a partir da década de 1880, o disciplinamento do clero nas questões espirituais não mais excluía seu comprometimento social e político. Defendendo a inserção dos sacerdotes na sociedade, *O Thabor* valia-se de argumentos metafóricos extraídos dos Evangelhos, como o de “ser o sacerdote o sal da terra”, para estimular a “fusão” com o mundo, pois “se o sal permanece em sua seca cristalização e no isolamento, não preencherá sua missão”. Esta missão pode ser sintetizada nesta frase que extraímos do periódico: “no desenvolvimento científico, nas artes, na política, numa palavra, o clero deve achar-se à frente de tudo que constitui o verdadeiro progresso. Compatível e de harmonia com o espírito religioso”²⁸⁵.

Uma publicação lusitana reproduzida em *O Thabor* referendava a posição assumida pela Igreja Católica no Brasil e divulgava a necessidade de união do clero ultramontano, afirmava que os abusos “pelos quais somos coagidos a receber o jugo déspota dos governos” seriam suspensos. Além disso, “hoje não basta ser bom, ser caridoso, é mister afirmar os nossos direitos perante os poderes públicos, é mister trabalhar para que os direitos da igreja e o bem da sociedade não sejam imolados nas aras profanas da maldita

²⁸³ Provável referência à maçonaria e ao protestantismo.

²⁸⁴ AHCMP OA, *O Thabor*, ano 1, n.15, 17 de dezembro de 1881, fl.2.

²⁸⁵ AHCMP OA, *O Thabor*, ano 1, n.15, 17 de dezembro 1881, fl.2.

política”²⁸⁶. E continuava, “Os bispos imitem os colegas da Alemanha, da França e até da Espanha e o clero siga-os, que tudo irá melhor, não seremos escravos vis da política”.

Estas posições assumidas pela Igreja Católica são observáveis na Província do Rio Grande do Sul ao longo do século XIX. Num primeiro momento, a Igreja se preocupou em modificar as práticas e hábitos condenáveis do seu clero, buscando torná-lo mais espiritualizado, cumpridor dos dogmas e dos novos preceitos de Roma. Foi orientado por este objetivo que Dom Sebastião dedicou esforços à construção de um seminário na Província como já referido em item anterior. O acirramento das relações entre a Igreja e o Estado, contudo, levou o clero a posicionar-se politicamente e a apresentar-se como o “sal da terra”, aquele que, não somente, garantia a ordem e a civilização, como também promovia o progresso.

1.6. Ultramontanismo e a fé católica

Orientado “para questões particulares, ligadas à correção do comportamento dos fiéis”²⁸⁷, Dom Sebastião Dias Laranjeira empenhou-se na consolidação da religiosidade católica ultramontana na Província. Neste item, nos dedicamos a apresentar e analisar as medidas tomadas pelo Bispo para alterar as manifestações de devoção existentes na Porto Alegre das décadas de sessenta, setenta e oitenta, e a sensibilidade religiosa almejada pela Igreja.

Numa das suas primeiras cartas pastorais, o Bispo Laranjeira dizia: “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...**”²⁸⁸ Fica evidente a tentativa do Bispo de incutir no povo um ideal religioso que estava longe dos hábitos populares, quando ele refere “a pouca ou nenhuma frequência dos sacramentos”²⁸⁹, a transgressão do preceito da santificação dos dias de domingo e de guarda, nos quais nem só se não cumpre com o dever de ouvir a santa

²⁸⁶ AHCMPOA, Publicação em *Comércio do Minho*, Braga. In. *O Thabor*, ano1, n.43, 1 julho 1882, fl.2.

²⁸⁷ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas*. *Op. Cit.*, p. 54.

²⁸⁸ AHCMPOA, Carta Pastoral do Bispo Dom Sebastião em 14/02/1864. Dom José Barea faz referência ao mesmo documento como sendo datado de 16/02/1863. BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 204.

²⁸⁹ Vem de longa data a preocupação da Igreja com a “falha” no cumprimento dos sacramentos entre os meios populares. Segundo Huizinga, “a igreja recebeu sempre os excessos de misticismo, e com razão, pois o fogo do êxtase contemplativo, para consumir formas e imagens, necessita de queimar todas as fórmulas, conceitos, dogmas e mesmo os sacramentos”. HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média. Um estudo das formas de vida, pensamento e arte em França e nos países baixos nos séculos XIV e XV*. Lisboa, Rio de Janeiro: Ed. Ulisséia, 1924, p.230.

missa”. Num esforço de vinculação entre catequização e salvação divina, o Bispo condenava

“esta avidez insaciável de divertimentos, bailes e teatros, onde muitas vezes periga a inocência e se bebe sutilmente o veneno de doutrinas subversivas e imorais, que produzem freqüentemente tristes resultados no seio das famílias, faz-nos crer que desapareceu completamente o espírito religioso, e que deixou de ser cristã a sociedade atual”²⁹⁰

A descrição que o Bispo faz dos sentimentos religiosos da população porto-alegrense apenas reforçava os indicativos da situação degradante em que se encontrava a fé, ligada a espetáculos e divertimentos públicos festivos. Por não condizerem com o “espírito religioso” ultramontano, as manifestações devocionais populares foram condenadas pelo Bispo, que buscou reformá-las. O seu temor em relação à sensibilidade religiosa popular se revela na transcrição acima, assim como a incompreensão de que através das irmandades, “el juego, la risa, la diversión, (...) el baile, la función de teatro, podían formar parte del culto religioso, es más, constituían algo de su esencia”²⁹¹.

Entre as primeiras medidas do Bispo esteve a constituição do Cabido. Segundo a publicação eclesiástica *A Estrela do Sul*, numa manhã de novembro de 1863, Porto Alegre presenciou a instalação, em tom festivo, desse importante instrumento da administração eclesiástica. Nas palavras do Bispo, a Igreja rio-grandense “de hoje em diante recebe novo brilho e vai ocupar o lugar de honra e dignidade que lhe compete entre as outras Igrejas em comunhão com a Santa Sé Apostólica e seu Supremo (...) o Papa Pio IX”.

Em seu discurso, Dom Sebastião dizia se congratular

“com toda a minha Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul, devendo hoje anunciar que está formado o venerável Corpo Capitular Diocesano, graças a munificência do nosso Pio e Augusto Imperador, o Senhor D. Pedro II, que tão solícito se tem mostrado em aumentar o esplendor da Igreja Brasileira!”²⁹²

O Bispo deixa entrever em seu discurso que não somente representava os interesses da Igreja, como do poder imperial, como também ratificava a defesa dos ideais cristãos com a necessária manutenção material do culto pelo Estado, em função do Padroado. O

²⁹⁰ Id. Ibid.

²⁹¹ BARRAN, José Pedro. *Op. Cit.*, p. 137.

²⁹² AHCMP OA, Alocução pronunciada pelo Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira em 31 de dezembro de 1863. Cfme. *A Estrela do Sul*, ano II, n. 14, 10 de janeiro de 1864.

que se observará mais tarde, entretanto, é que o empenho da Igreja em reformar sua estrutura a afastaria gradativamente do amparo do Império.

A inauguração do Cabido mobilizou a cidade. Muitas pessoas compareceram à Igreja Matriz. Todas as autoridades estiveram presentes: Presidente da Província, membros da Câmara Municipal, deputados, além de “cônsules, oficiais gerais, o Dr. Chefe de polícia, o comandante do 3º batalhão com sua oficialidade, o comandante de polícia com seus oficiais, chefes de repartições, empregados públicos e muitas pessoas distintas”²⁹³. Quando o Bispo concluiu sua alocução, declarando instalado o Cabido da Igreja “a orquestra do coro, a música militar, os sinos da Catedral e de todas as igrejas da cidade e uma grande girândola anunciaram esta nova”. À noite, a Igreja seria iluminada em seu exterior, contando com a presença de música do 3º Batalhão e do maestro Mendanha²⁹⁴.

É quase impossível imaginar, embora não esteja mencionado, que membros das diferentes irmandades não tenham assistido à solenidade. Considerando que os sinos de “todas as igrejas” tocaram, temos um forte indício da participação das confrarias.

O Cabido representava uma mudança significativa na maneira de viver a religiosidade católica na capital da Província, pois esta seria, a partir de então, fiscalizada por um grupo de párocos designados pelo Bispo. Este corpo eclesiástico foi organizado com a finalidade de estabelecer um contato freqüente com os leigos que, apesar de se organizarem associações autônomas, também deveriam respeitar as novas regulamentações. Cabido e irmandades mantinham, geralmente, uma relação respeitosa, mesmo que a ingerência do Cabido no trato das coisas sagradas e do culto nem sempre fosse bem vista pelos confrades.

É acertado dizer que as medidas adotadas pelo Bispo não estiveram orientadas para o confronto entre o catolicismo reformador e o catolicismo tradicional, na medida em que ambos apresentavam um fundo em comum que, segundo ele, precisava ser avivado, a religiosidade católica. Apesar de investido de uma autoridade simbólica e do poder de representante máximo da Igreja na Província, Dom Sebastião procurou estar mais próximo de seus diocesanos, o que ampliou sua autoridade e conferiu legitimidade e reconhecimento aos seus pronunciamentos²⁹⁵.

²⁹³ AHCMPOA, *A Estrela do Sul*, ano II, n. 14, 10 de janeiro de 1864.

²⁹⁴ AHCMPOA, *A Estrela do Sul*, *Op. Cit.* O segundo capítulo traz maiores informações sobre a orquestra do maestro Mendanha.

²⁹⁵ Segundo Bourdieu, “o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras”. BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. São Paulo: Rio de Janeiro: Difel, Bertrand Brasil, 1989.

Em retribuição à instalação do Cabido da Diocese de Porto Alegre, os cônegos resolveram, “por um ato de caridade, digno de todo o louvor”, enviar a Roma o seminarista Sebastião Augusto Laranjeira – afilhado de Crisma do Bispo – a fim de educar-se. O jovem seminarista, natural da cidade de Rio Grande, teria “bastante talento”, fato que motivou os clérigos a custearem a viagem “a expensas suas”.²⁹⁶ Em Roma, Sebastião Augusto poderia “beber às fontes puras do catolicismo as ciências divinas” e quem sabe, num futuro, vir a se tornar um Bispo²⁹⁷.

Com o passar do tempo, o projeto de romanização da Igreja se fortaleceu, pois o Cabido estava organizado e o seminário funcionando plenamente e em sede própria. A hierarquia organizada muito contribuiu para a bem sucedida atuação do Bispo Laranjeira e para a observância dos sacramentos pelos fiéis, o que pode ser observado pelo ocorrido no dia 16 de julho de 1882, na igreja de Nossa Senhora do Carmo, ocasião em que o Bispo celebrou e administrou o sacramento da crisma pela manhã, antes dos atos festivos²⁹⁸.

A pregação da santificação do domingo foi outro meio utilizado pela hierarquia eclesial para modificar os hábitos religiosos mais tradicionais dos fiéis. O dia de domingo sempre foi dedicado ao descanso, ao lazer e às sociabilidades no Brasil, tendo a Igreja defendido, desde os tempos da Colônia, os princípios religiosos e sagrados dominicais. *A Estrela do Sul* publicou, em 1866, longo artigo dedicado “a guarda ou santificação do domingo”, e no qual fez a defesa do domingo como dia de purificação e de reserva ao culto.

“Uma (...) razão de guardar o santo dia de domingo é o **cuidado que devemos ter de nossa alma** procurando-lhe todas as graças de que ela necessita, e todos os remédios que exigem suas enfermidades. **O negócio principal é a salvação da alma**, negócio que reclama toda vigilância e zelo quer consideremos sua importância infinita e os grandes perigos a que esta incessantemente exposta, quer encaremos o preceito que Jesus Cristo nos deixou, **o fim de nossa redenção** e de todos os outros mistérios operados em nosso favor”²⁹⁹

O periódico *O Thabor* publicou, em 1881, uma pequena nota, cujo título “Movimento religioso” vinha anunciar as “práticas” que deveriam ser observadas aos domingos nas seis igrejas da capital: “Na matriz desta cidade faz-se a exposição do

²⁹⁶ AHCMPOA, *A Estrela do Sul*, ano II, n. 14, 10 de janeiro de 1864.

²⁹⁷ WERNET, Augustin. *Op. Cit.*, p. 96.

²⁹⁸ AHCMPOA, *O Thabor*. Ano I, n.45, 15 julho de 1882, fl.4.

²⁹⁹ AHCMPOA, *A Estrela do Sul*, 06 de maio de 1866.

evangelho em todos os domingos e dias santos do ano”³⁰⁰, através do que pretendia-se consolidar o preceito ultramontano de santificação dos domingos.

Este foi um intento que atravessou o Bispado de Dom Sebastião Laranjeira, e que se acentuou com o passar do tempo, em função das doutrinas racionais e filosóficas que conduziam os espíritos “ao mais radical ceticismo”. A defesa do domingo santificado passou a ser associada a um combate travado para que seu rebanho não se perdesse para o Protestantismo e para o Espiritismo em ascensão. *O Thabor* publicou em 1882, artigo com o título “Influência do domingo sobre a idéia religiosa na sociedade”, destacando que “faltando o domingo, a sociedade permanece sem Deus, sem crença, sem princípios, direção moral”. A observação da “lei do domingo” era fundamental para a manutenção da religiosidade, da crença na “esfera sobrenatural” e na infalibilidade “da Igreja”³⁰¹.

Como podemos perceber, as medidas adotadas por Dom Sebastião Dias Laranjeira para modificar as manifestações religiosas da população e introduzir um novo padrão de devoção foram bastante diversas. Incluíam a criação do Cabido, o envio de seminaristas a Roma, afora a divulgação do ensino do catecismo e da necessidade de santificar o dia de domingo. Todas almejavam uma renovada sensibilidade religiosa, que ficou bem expressa nas palavras do Bispo D. Macedo Costa, do Pará: “Queremos o catolicismo, não um catolicismo deturpado, de mascarada, religião só composta de exterioridades hipócritas, acompanhada de indecentes saturnaes e de sacrilégios que fazem gemer nossos templos; mas o catolicismo verdadeiro, como ele é, na plenitude de seus dogmas, de sua disciplina, de sua moral”³⁰².

Dentre as tantas medidas acima referidas, uma ganhou atenção especial do Diocesano: o aumento do poder dos párocos perante os fiéis leigos. Esta preocupação ficou bem evidente na ingerência do Bispo sobre as irmandades. Como os compromissos – documentos que regiam as irmandades – dependiam, em parte, da aprovação eclesiástica, estes ficavam à mercê de modificações. Isto pode ser constatado no compromisso da irmandade de Santo Antônio, organizado em 1862, e que teve em vários de seus artigos a recomendação – feita pelo Bispo – da inclusão da expressão: com licença do Rev. Pároco³⁰³.

³⁰⁰ AHCMPOA, *O Thabor*, n. 4, 08 de outubro de 1881.

³⁰¹ AHCMPOA, *O Thabor*, ano1, n.44, 8 julho 1882, fl.2,3.

³⁰² COSTA, Dom Macedo. *Op. Cit.*, 1886, p. x.

³⁰³ BPP, Compromisso da irmandade do Glorioso Santo Antônio. Porto Alegre. Coleção das Leis e Resoluções da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Lei n. 571 de 22 de abril de 1864, p.47.

Na segunda metade do XIX, principalmente após o episódio da prisão dos Bispos, durante a *Questão Religiosa*, o Bispo do Pará, Dom Antônio Macedo da Costa, em carta dirigida ao Imperador, ressaltou que a intervenção da autoridade civil na administração dos bens das confrarias não alterava “a natureza religiosa dessas instituições”, nem subtraía a “ação da autoridade eclesiástica no que diz respeito às funções do culto”, afirmando, por fim, que “como associações religiosas, estão debaixo da exclusiva alçada da autoridade diocesana”³⁰⁴. Conforme Vivien Ishaq, o Bispo aconselhou, em 1877, aos demais Bispos do Brasil, “não mais aprovar estatutos de novas confrarias na forma de costume”, pois a “lei prescreve que esses estatutos sejam também aprovados pelo governo e esta aprovação civil abre as portas dos mais graves inconvenientes”.

“Os bispos deveriam se limitar a fundar ‘simples associações piedosas, sem organização oficial, sem existência civil – a lei o permite. Essas simples associações de devoção, segundo o arcebispo, seriam mais fáceis de ‘permanecerem sob o poder exclusivo do bispo e é desta maneira que podem prestar bons serviços ao culto’”³⁰⁵

Investindo-se destes poderes, os Bispos estavam, ao menos teoricamente, aptos a legitimar o poder dos párocos perante as freguesias, e a instá-los a buscarem o reconhecimento de sua autoridade sobre a devoção dos fiéis organizados em irmandades³⁰⁶. As fontes consultadas, no entanto, revelam que estas determinações nem sempre foram seguidas à risca nas associações, já que uma maior intervenção dos párocos implicava numa redução de sua autonomia.

A arquiconfraria do Rosário³⁰⁷, por exemplo, se envolveu numa série de conflitos com seu pároco nos anos 1880, como já demonstrado por Dom José Barea. Tratava-se do padre Vicente Sebastião Wolffenbuettel, que da condição de capelão contratado pela

³⁰⁴ *Memória dirigida a Sua Majestade o Imperador, pelo Exmo. Sr. Bispo do Pará acerca do Recurso interposto para o Governo Civil por parte de algumas irmandades suspensas das funções religiosas, Belém do Pará*, 1873, p. 6. In.: MONTENEGRO, João Alfredo. *Op. Cit.*, p. 118.

³⁰⁵ ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Compromisso das almas: irmandades leigas na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII*. PUC-RJ, Dissertação de Mestrado em História, 1996, p. 200. Citação de D. Antônio Macedo da Costa. *Memória sobre a situação presente da Igreja do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 38.

³⁰⁶ Situação similar se deu na Bahia, no século XVIII, momento em que irmandades floresceram e que muitas contendas opuseram irmandades e párocos, pois estes “consideravam-se as únicas autoridades religiosas locais, o que as irmandades contestavam”. MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX. Op. Cit.*, p. 337.

³⁰⁷ No segundo capítulo explicaremos a passagem da Irmandade do Rosário à categoria de Arquiconfraria.

irmandade Nossa Senhora da Conceição³⁰⁸, passou a vigário da paróquia de Nossa Senhora do Rosário, em 1881 e, devido a sua influência política, foi guindado ao cargo de Prior da arquiconfraria, em 1883. Além disso, o vigário Wolffenbuettel era amigo pessoal do Bispo, sendo um dos poucos destinados ao cargo de professor no Seminário Episcopal, fundado em 1879. Com essa eleição, o pároco sentiu-se apto e com plenos poderes para interferir nos assuntos internos da entidade, visando aos “melhoramentos do culto”. Dentre seus objetivos estava o de aumentar o espaço físico da igreja, mesmo que para isso fosse necessário derrubar paredes e inutilizar os consistórios. Estava imposta a contenda; um conflito que se arrastaria por três anos entre o pároco e os irmãos da associação. Caso a mesa administrativa não aprovasse tal proposta, “bastaria recorrer ao sr. bispo e ao governo para obter o necessário apoio contra esta corporação, que nem compromisso tinha, pois o que usava não estava aprovado pelos poderes competentes”³⁰⁹.

A documentação refere que depois destes desentendimentos, o cônego Wolffenbuettel teria desistido, talvez por conselho ou ordem do Bispo, e teria cedido diante da decisão contrária da arquiconfraria. As atitudes tomadas pela associação em relação ao pároco podem ser explicadas pela “concepção da igreja como casa própria da irmandade onde os eclesiásticos só desempenhavam funções religiosas, se convidados por aqueles responsáveis pela sustentação material do culto”³¹⁰. Quanto ao compromisso, foi organizado ainda naquele ano, 1883, e enviado para aprovação eclesiástica e civil.

³⁰⁸ AHCMPOA, Livro de Atas da Irmandade Nossa Senhora da Conceição. 1878-1901. Ata de 22 de julho de 1881, quando o juiz comunicava que “tendo o nosso capelão sido nomeado Vigário da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário, ele nomeou interinamente o reverendo pe. Jose de Almeida...”. fl. 18v.

³⁰⁹ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 273. No período de vigência do ultramontanismo o conflito irmandades-pároco adquiriu novos contornos, sendo interessante destacar que no início do século XIX, ainda no período colonial, o conflito se dava em outros níveis. Sérgio Chahon demonstrou o quanto era freqüente a recorrência das irmandades e dos párocos ao poder régio (representado pela Mesa de Consciência e Ordem e a Mesa do Desembargo do Paço). As queixas das irmandades apontavam para a “ambição” dos párocos, aos altos valores cobrados na prestação de serviços religiosos dos atos solenes e para a necessidade e preferência de utilização dos serviços dos capelães contratados para o desempenho das mesmas funções, uma vez que pagava-se um soldo menor. Os párocos, por sua vez, recorriam na tentativa de alertar que eram soberanos nas suas paróquias e que tinham direitos sobre os rituais. Para as irmandades, além de ser mais vantajoso contratar um capelão para exercer todas as atividades ritualísticas exigidas pelo culto católico, a contratação constituía-se num recurso de distanciamento da interferência paroquial, mantendo sua situação de autonomia. A Ordem das Dores de Porto Alegre – ainda vinculada ao bispado do Rio de Janeiro – recorreu com várias súplicas ao poder régio protestando contra a autoridade paroquial, solicitando licença para os capelães celebrarem atos solenes. *Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil. 1808-1822*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em História, USP, 1996, p. 190-226. Também sobre os conflitos entre irmandades de negros e o clero paroquial em Minas Gerais colonial, em especial, ao uso de capelães na execução de tarefas reivindicadas pelos párocos, ver. EUGÊNIO, Alisson. Tensões entre visitantes eclesiásticos e as irmandades negras no século XVIII mineiro. *Revista Brasileira de História*, vol. 22, n. 43, jul. 2002, p. 43 e AGUIAR, Marcos Magalhães. Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas colonial. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris. Festa. Cultura e sociabilidade na América portuguesa. Vol.1. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001, p.388-391.

³¹⁰ AGUIAR, Marcos. *Op. Cit.*, p.369.

Mas as pretensões do pároco não cessaram e os conflitos continuaram, principalmente, em torno do exercício do poder simbólico de decisão e do controle sobre as propriedades das irmandades. Estes desentendimentos são reflexos do crescimento da participação dos párocos na vida das arquiconfrarias, principalmente ao ocuparem cargos importantes como o de Prior.

Na tentativa de resolver a questão e deslegitimar o poder do vigário, a arquiconfraria – em defesa da instituição – enviou um longo memorial ao seu fundador, o Bispo Laranjeira, salientando que “o conflito que o sr. vigário estabeleceu tende a tomar proporções desagradáveis se o espírito conciliador do prelado não intervir”, pois o vigário “pretende a todo custo subjugar a arquiconfraria, tornando-a dependente de sua pessoa em tudo e por tudo”. Dentre as reivindicações do vigário relacionadas neste memorial, e contestadas pela arquiconfraria, estavam:

“**Único a resolver sobre quaisquer atos religiosos** que se tenham de fazer dentro do templo”; “**Único a conceder licença para a arquiconfraria fazer qualquer sinal nos sinos** de sua torre”; “**Único a contratar a música que quiser para as solenidades** da arquiconfraria e, finalmente, proibição da corporação assistir às suas festividades no plano da capela-mor”³¹¹

Através dessas exigências, o vigário tentava fortalecer sua autoridade e impor à arquiconfraria novas orientações a serem observadas nas manifestações do culto, considerando-as mais adequadas ao novo contexto eclesial que estava se firmando nas Dioceses do Brasil³¹².

A interferência do pároco, se acatada, restringiria a autonomia e os direitos da arquiconfraria naquilo que, para os irmãos, o próprio compromisso aprovado legalizava. Anexo ao memorial, seguia também um projeto com 15 pontos reafirmando a autonomia da associação. Tratava-se da defesa da organização das missas, do cuidado com as imagens, do toque dos sinos, do uso das alfaias, etc. Uma comissão da arquiconfraria pedia ao Bispo um despacho sobre o caso, para que “ficassem bem definidas as obrigações de ambos os poderes”³¹³.

Após disputas e controvérsias, o vigário teria, finalmente, proposto um “comum acordo”, pois “a arquiconfraria tinha necessidade do vigário, assim como este daquela”. Assim, “toleraria certas coisas que não estavam de acordo com o seu modo de pensar”, e

³¹¹ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 276.

³¹² GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. *Op. Cit.*

³¹³ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 278.

“pedia também que a Mesa fosse com ele tolerante, concedendo-lhe algumas regalias”. A Mesa administrativa aceitou a proposta, mas salientou que os embates davam-se devido ao vigário “exorbitar de suas atribuições, desconhecendo o direito que assistia à arquiconfraria”³¹⁴.

A paz reinou por mais ou menos dois meses, tempo suficiente para os irmãos, reunidos em mesa conjunta, redigirem um novo memorial condenatório a ser encaminhado ao Bispo. Destacamos uma passagem bastante significativa deste memorial:

“o **vigário** se deixara dominar pelas más paixões e lançava a discórdia no seio da sociedade; pretextando que o padre vivia do altar, esquecia a caridade. (...) **desprezava-a [arquiconfraria], chamando-a ‘Irmandade de negros’**, com o que demonstrava falta de grandeza de alma, espírito retrógrado e fraqueza de caráter”³¹⁵

Com relação às queixas formuladas pelos irmãos da arquiconfraria, nos parece bem provável que o Bispo não viesse a concordar com as denúncias feitas em relação ao “padre [que] vivia do altar”. Cabe lembrar, que no início da década de 1880, o periódico *O Thabor* chamava a atenção de seus leitores para o corte de verbas para o culto público imposto nos anos 1870, e protestava contra a baixa remuneração dos sacerdotes e contra o desleixo do poder público na manutenção das necessidades da religião.

Em consulta ao Histórico da Igreja do Rosário, de 1932, localizamos uma pertinente observação feita por seu autor, Dom José Barea: “O que talvez mais tenha irritado os irmãos do Rosário foi tê-los chamado, do alto do púlpito, não só de negros, mas também e principalmente de ladrões que comiam até as raízes da igreja, como narram pessoas idosas que se lembram daqueles tempos”³¹⁶.

A referência à irmandade “de negros” aparecia como inaceitável para os irmãos, numa sociedade que cada vez mais se queria branca. A cor da pele carregava sinais, marcas de distinção, num tempo em que ser negro era sinônimo de ser escravo, vinculando-se a cor da pele ao estigma do cativo³¹⁷. Como bem observado por Paulo Moreira, em seus trabalhos sobre escravidão na Província do Rio Grande do Sul, não desejar ser chamado de

³¹⁴ BARE, Dom José. *Op. Cit.*, p. 279

³¹⁵ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 280.

³¹⁶ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p.283.

³¹⁷ MOREIRA, Paulo. *Os cativos e os homens de bem. Op. Cit.*, p.151; REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Tese de Doutorado, Unicamp, 2005, p.101. Agradeço ao colega Rodrigo Weimer pelas indicações bibliográficas pelas produtivas reflexões em torno do tema.

negro, indicava “uma intenção de demonstração de distanciamento do mundo do cativoiro”³¹⁸.

A historiadora gaúcha Sandra Pesavento nos lembra que a “Porto Alegre do final do século XIX se quer bela, higiênica, ordenada e branca” e que o ideal de “cidadania idealizada” na época “perpassava o recorte da cor”. Portanto, a designação “de negros” atribuída pelo pároco estava carregada de percepções e marcas de exclusão, penetrando ofensivamente no “domínio das sensibilidades” e “nas experiências de vida” dos irmãos do Rosário³¹⁹.

Retornemos à ampliação da autoridade dos vigários sobre as confrarias. Na segunda metade do século XIX a atuação dos sacerdotes na Província se alterou significativamente, já que apoiados pelo ultramontanismo aumentaram sua participação e ingerência nas confrarias. O pároco do Rosário, na condição de Prior, tinha a oportunidade de exercer maior influência sobre a vida religiosa e sobre os fiéis, embora demonstrasse, segundo a acusação dos irmãos, “falta de grandeza de alma”. Apesar das constantes reclamações da arquiconfraria – bem justificadas e argumentadas nos memoriais enviados ao Bispo – não houve qualquer repreensão ao cônego, pois, coerentemente com o ultramontanismo que favorecia a “autoridade paroquial em detrimento da vida associativa”³²⁰, os desentendimentos na gestão das funções religiosas da matriz do Rosário não trouxeram prejuízos para a imagem do pároco. Pelo contrário, apesar do afastamento do vigário Wolffenbuettel – por motivos de saúde – Dom Sebastião o recomendou a outras Dioceses, destacando que o “cônego se acha no pleno gozo das sagradas ordens, não nos constatando

³¹⁸ MOREIRA, Paulo. *Op. Cit.*, p. 182. Analisando as “falas e silêncios sobre a cor” no Rio de Janeiro Imperial, Ivana Lima observa que este fenômeno esteve relacionado “à construção de significados de liberdade ligada a uma série de práticas de resistência à escravidão, como a constituição de laços de parentesco, a mobilidade social e espacial...”, e que “o crescimento da população de procedência africana e de mestiços destruía a sinonímia entre ser branco e ser livre (...), excluía-se os negros da questão de serem ou não livres. Mas, é evidente que esse era um mecanismo discursivo de identificação, não dizendo respeito à cor da pele ou ao grau de mistura ou ‘pureza’, e sim a um jogo de ‘diferenciação social, variável conforme o caso, na condição mais geral de não-branco’”. A cor então, “buscava definir lugares sociais, nos quais etnia e condição estavam indissociavelmente ligadas”. Ivana Lima afirma, ainda, que “um indivíduo que se considera ou que é considerado negro pode apresentar, dependendo da situação, uma posição ‘negra’ (...) mas pode também estar absolutamente integrado em manifestações culturais ‘brancas’”. LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas. Sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 22, 125-126. Embora trate do final do século XVIII mineiro, o estudo de Célia Borges revela a quão arraigada eram as manifestações de descontentamento dos párocos em relação às irmandades de negros, ao nos apresentar uma carta em que um vigário reclamava das irmandades de negros, apresentando-as da seguinte forma: “As irmandades dos Pretos e Pardos são as mais arrogantes e soberbas e descomedidas”. Carta de um vigário datada de 20 de março de 1794. BORGES, Célia Maia. *Op. Cit.*, p. 74-85.

³¹⁹ PESAVENTO, Sandra. *Uma outra cidade. O mundo dos excluídos no final do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001, p. 16-19.

³²⁰ AGUIAR, Marcos Magalhães. *Op. Cit.*, p. 391.

que esteja incurso em censura ou pena alguma eclesiástica, e muito o recomendamos aos Exmos. Srs. Bispos do Império em cujas dioceses demorar-se”³²¹.

Como demonstrado neste capítulo, o Bispado organizado, e contando com o funcionamento do Cabido e do Seminário, proporcionou gradativamente um ambiente propício – mas não menos tumultuado em termos políticos – à implementação do projeto ultramontano de religiosidade³²². A pregação enfática do respeito aos dogmas, do cumprimento aos sacramentos e da legitimidade do poder dos párocos sobre as confrarias foram estratégias adotadas pela Diocese visando à alteração da sensibilidade religiosa dos porto-alegrenses. No próximo capítulo, nos deteremos nas irmandades da capital, com destaque para a de São Miguel e Almas, de Nossa Senhora da Conceição e de Nossa Senhora do Rosário, e nas suas reações às medidas adotadas pelo Bispo Dom Sebastião Laranjeira.

³²¹ BAREA. Dom José. *Op. Cit.*, p.286.

³²² Este projeto consistia, como vimos, em normatizar a ritualística católica e moralizar seus sacerdotes a partir dos preceitos vindos de Roma, reavivando através do movimento ultramontano do século XIX, um ideal de religiosidade baseado no Concílio de Trento que, para a Igreja, estava esquecida pelos fiéis.

Capítulo 2

Irmandades Leigas na presença do Bispo.

“A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. [...] A tática é movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’ (...) e no espaço por ele controlado.”³²³

Entre as práticas devocionais propostas pela hierarquia católica ultramontana e as que eram vivenciadas pelas associações leigas existiam – como apresentado no primeiro capítulo – diferenças significativas. Estas, contudo, não impediram uma convivência marcada pela negociação entre Igreja e irmandades, tema que será desenvolvido neste capítulo. Considerando as três irmandades-alvo de nosso estudo, procuramos identificar os mecanismos empregados para efetivar essa convivência negociada, evidenciada tanto nos contatos entre as irmandades e o Bispo, quanto na rede de solidariedades que foram tecidas entre as irmandades.

O século XIX foi um tempo em que a Igreja Católica clamou para si – em contraposição ao Estado – a ampliação de seus poderes de decisão sobre o âmbito da vida religiosa. Foi neste período de implementação da reforma ultramontana, que as irmandades, necessariamente, precisaram se (re)organizar. Partindo da relação que as irmandades de São Miguel e Almas, de Nossa Senhora da Conceição e de Nossa Senhora do Rosário mantiveram com o Bispo D. Sebastião Laranjeira, pretendemos identificar as *táticas* de negociação empregadas, especificamente, pelas irmandades para garantir a manutenção de manifestações devocionais tradicionais. A intensificação dos contatos entre as irmandades e de sua presença e representatividade no cenário porto-alegrense, face às medidas do Bispado, parecem apontar para uma coesão entre seus membros, resultante, em grande medida, do fato de compartilharem elementos simbólicos comuns³²⁴. Se no

³²³ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano. Vol.1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 100.

³²⁴ Elementos simbólicos “são formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças”. Cf. GEERTZ, Clifford. *Interpretações da Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978, p. 105. Ainda segundo o autor, “o

primeiro capítulo, apresentamos as estratégias empregadas pelo Bispado para defender a romanização das práticas devocionais, neste, pretendemos acompanhar – mais de perto – as atuações das irmandades neste novo contexto.

Partindo da constatação de que, na segunda metade do século XIX, as irmandades porto-alegrenses passaram a conviver e a se relacionar de maneira mais intensa não apenas entre si, mas, também, com o Bispado, o Cabido e os vigários, defendemos a idéia de que esta convivência permitiu que as práticas de devoção fossem construídas e reconstruídas na dinâmica própria desta interação.

Para avançar nestas questões, dispomos de uma valiosa documentação, as Atas de reuniões das irmandades, que nos informam sobre práticas cotidianas tratadas pelas associações. Para a irmandade da Conceição, além das Atas, utilizamos o Livro de Registros e de Receitas e Despesas. Os registros eclesiásticos – jornais, cartas – continuam sendo importantes neste capítulo, na medida em que possibilitam entrever a ação ultramontana em relação às confrarias. Também os Compromissos das irmandades nos esclarecem muitas dúvidas e respondem plenamente a alguns questionamentos. Cabe ressaltar que utilizamos o Compromisso da irmandade do Rosário de 1828 – que vigorou até 1871 – e o de 1883, já como arquiconfraria, e nos valem também do “Apêndice” e da “Resolução” do Compromisso da irmandade São Miguel e Almas, datados de 1862 e 1866, respectivamente.

As interações devem ser pensadas como “relações de troca”, “na medida em que toda relação pode ser concebida como troca entre indivíduos ou grupos”, pois “se interpenetram”. Seguindo o pensamento de Norberto Luiz Guarinello, interação “é a dimensão na qual as pessoas se organizam para e por entrarem em contato, na qual trocam bens, idéias, serviços, se auxiliam, exercem poder ou obedecem, se exploram, produzem, se unem e diferenciam”³²⁵. Acreditamos que através do desvendamento destas interações tornaremos possível a compreensão, no capítulo seguinte, da sensibilidade religiosa expressa pelas irmandades porto-alegrenses durante o Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira.

Antes, porém, de adentrarmos no aspecto central deste capítulo, apresentamos um breve histórico, enfatizando, primeiramente, a importância das irmandades como

homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura e, em função disso, sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência provoca nele a mais grave ansiedade”, p.114.

³²⁵ GUARINELLO, Norberto Luiz. História científica, história contemporânea e história cotidiana. *Revista Brasileira de História*, vol.24, n.48, São Paulo, 2004.

associações religiosas desde suas origens medievais até a organização destas entidades no Brasil, para então, situá-las no contexto do crescimento urbano de Porto Alegre.

2.1. Das origens medievais ao Brasil

Como associações fraternais, as irmandades têm sua origem na Idade Média. Num estudo centrado na sociedade e na cultura da Idade Média, produzido em 1924, Huizinga destacou que “os horrores da peste exigiam mais do que um santo protetor”, ou seja, vários santos eram “adorados por esta qualidade segundo os ofícios, procissões e irmandades”³²⁶. Este foi, também, o período do desenvolvimento da *devotio moderna*, em que “surgiu um hábito constante e coletivo de sinceridade e de fervor, cultivado pelos simples habitantes das cidades na convivência fraterna das irmandades”³²⁷.

Um mecanismo importante para o fortalecimento da solidariedade foi a instituição de associações como as irmandades. Aspecto inovador na Idade Média, o desenvolvimento delas, segundo Vauchez³²⁸, “expressou a aspiração dos leigos a uma vida religiosa”. Associações de leigos que “tinham em comum a autogestão e a livre eleição de seus dirigentes”, seguiam o modelo das guildas de mercadores e artesãos, e se agruparam para praticar ajuda mútua e garantir os funerais dos defuntos, expressando a solidariedade entre os membros desde sua admissão.

Ainda neste período, segundo Le Goff, a sensibilidade dos homens e suas atitudes, estavam dominadas pelo sentimento de insegurança. O autor destaca:

“Insegurança material e moral às quais, segundo a Igreja, não havia senão um remédio: apoiar-se na solidariedade do grupo, nas comunidades de que se fazia parte, evitar a ruptura pela ambição ou o enfraquecimento desta solidariedade. Insegurança fundamental que é a da vida futura na eternidade, que não é assegurada a ninguém e que nem as boas obras e nem a boa conduta garantem totalmente”³²⁹

³²⁶ HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média. Um estudo das formas de vida, pensamento e arte em França e nos países baixos nos séculos XIV e XV*. Lisboa, Rio de Janeiro: Ed. Ulisséia, 1924, p. 178.

³²⁷ Id. *Ibid.*, p.231.

³²⁸ VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 142, 143.

³²⁹ LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2005, p. 325.

Em seus estudos sobre o século XVI europeu, Natalie Davis verificou o auxílio aos pobres feito por autoridades clericais e seculares. As doações de comida, dinheiro e roupas eram continuidades de práticas da Idade Média. Auxílios eventuais marcavam as ajudas em funerais, hospitais e o “socorro das confrarias a seus membros pobres em tempos difíceis”. Este momento correspondeu à expansão das atividades assistenciais e de ajuda mútua das confrarias leigas, apesar de existirem limitações em relação ao que elas podiam fazer aos pobres. Davis cita o exemplo de Veneza, que teve dificuldade em lidar com o problema mais amplo da pobreza, uma vez que as confrarias “não ajudavam prioritariamente os vagabundos ou as pessoas desempregadas (...) Elas socorriam os pobres piedosos, respeitáveis, não criminosos ou prostitutas”³³⁰.

Foi nesta época de transição do período medieval para o moderno que anjos, santos e a Virgem deram origem a associações de devoções diversas, cujo ponto em comum era o de funcionarem como sociedade de ajuda mútua espiritual e material. Para Lebrum, a inscrição numa confraria era um procedimento calculado, sendo “menos expressão do amor desinteressado a Deus e ao próximo que a busca da salvação individual”³³¹.

Em um dos seus importantes estudos, Russel-Wood afirmou que as primeiras associações religiosas criadas em Portugal foram a “Ordem terceira de São Francisco (1289), a Confraria dos Homens-bons (Beja, 1297) e a Irmandade da Imaculada Conceição (Sintra, 1346)”³³². Dentre as características comuns destas entidades, Russel-Wood destacou a “ênfase na prática das virtudes cristãs”, um “espírito de responsabilidade coletiva pelo bem-estar físico” dos irmãos (e seus dependentes) “que precisassem de esmolas, assistência médica, alimentos, roupas e sepultamento”, e “ajuda caritativa aos pobres e doentes da paróquia”³³³. As irmandades religiosas, então, estavam organizadas como entidades promotoras de laços de solidariedade.

A veneração das imagens dos oragos sempre foi importante no culto católico e já na Idade Média espalhou-se pela Cristandade. Em *O declínio da Idade Média*, Huizinga titula um de seus capítulos de *O pensamento religioso cristaliza-se em imagens*, demonstrando o

³³⁰ DAVIS, Natalie. *Culturas do povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p.38-39.

³³¹ LEBRUM, François. As Reformas: Devoções Comunitárias e piedade pessoal. In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger. *História da Vida Privada. Vol.3. Da Renascença ao século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991, p. 91.

³³² RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*. [1ª edição: 1967]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 191. Segundo Peter Burke, “o cristianismo há muito tempo vinha convertendo a cultura européia num conjunto unitário. As mesmas festas celebradas por toda a Europa; os mesmos santos principais eram venerados por todos os lugares”. BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.81.

³³³ Id. *Ibid.*, p. 192.

quão forte era a fé vinculada a uma “representação figurativa”. No final da Idade Média, a familiaridade com as coisas sagradas era intensa e as imagens visíveis reforçavam a crença suscitando um “vivo sentimento de respeito”³³⁴. A adoração aos santos, neste período, também possuía um caráter familiar, na medida em que os santos eram “quase vivos”. Essa vivacidade dos santos devotados requeria tratamentos materiais e quase humanos pelos devotos. Ainda segundo Huizinga, “a emoção religiosa tendia a transformar-se em imagens. O mistério parecia tornar-se sensível quando revestido de uma forma representável”³³⁵.

Segundo Fernando Londoño “o Concílio de Trento legitimou a veneração aos santos como intercessores dos homens ante a Deus”³³⁶, logo, as imagens atuaram como veículos de aproximação divina tornando-se uma realidade pragmática, útil para o amparo nas situações atribuladas da vida cotidiana. Após Trento, “no sentir dos fiéis, a adoração a Deus efetivada na missa” assumia “mais propriamente a forma de adoração a Deus nas referidas entidades celestes”³³⁷.

Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim afirmou que o fiel “em comunhão com seu deus” “pode mais” e “sente mais força, seja para suportar as dificuldades da existência ou para vencê-las”³³⁸. Neste caso, também havia a identificação do devoto com seu protetor, despertando uma sensação que expressava, segundo Durkheim, um “estado momentâneo de uma consciência particular”, que é “essencialmente individual e subjetiva”³³⁹.

Certamente, a crença no poder intervencionista dos santos ou da própria prática do culto cristão, esteve ligado também à cura de algum mal. Foi neste sentido que Eliane Fleck percebeu, ao analisar o discurso jesuítico sobre a conversão dos Guarani, o “impacto que a evolução das doenças introduzidas pelos europeus causaram nos indígenas, traumatizando-os e predispondo-os a buscar a salvação da alma na conversão ao cristianismo”³⁴⁰. Em sua tese de doutoramento, Fleck destacou que “as curas

³³⁴ HUIZINGA, Johan. *Op. Cit.*

³³⁵ HUIZINGA, Johan. *Op. Cit.*, p. 207.

³³⁶ LONDOÑO, Fernando Torres. Imaginário e devoções no catolicismo brasileiro. Notas de uma pesquisa. *Revista Projeto História*. PUC-SP, n.21, p. 247-263, nov. 2000.

³³⁷ CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a Ceia do Senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. Tese de doutorado em História, USP, 2001, p. 250.

³³⁸ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989, p.27.

³³⁹ DURKHEIM, E. *Op. Cit.*, p. 14

³⁴⁰ De acordo com os registros dos missionários jesuítas, o uso de “amuletos, relíquias”, da “*tierra de San Pablo*”, do “*licor de S. Nicolas*”, do “*milagroso sudor*” “*con mucha fe i devoción*”, promovia a cura dos indígenas, devido à “crença na intercessão divina”, na “intercessão dos santos, da água benta, do batismo ou

incrementaram as manifestações de devoção por parte dos indígenas, na medida em que difundiram a percepção de que as pestes eram um castigo divino, que poderia ter sido evitado, caso não tivessem transgredido espiritual e moralmente os princípios cristãos”³⁴¹.

Foi este caráter medieval do catolicismo, de fé e adoração das imagens santas e crença no poder dos santos, que acompanhou a colonização do Brasil e se estendeu ao século XIX. Instaladas no Brasil colonial, as irmandades seguiam – como modelos de organização interna – os compromissos portugueses³⁴², uma herança do período medieval. De acordo com Riolando Azzi, nas irmandades vivia-se um catolicismo tradicional, representando o espírito “lusu-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar”³⁴³. Do mesmo modo que na Europa medieval e moderna, seus maiores objetivos eram a invocação e culto aos santos, a caridade e a solidariedade para com seus integrantes³⁴⁴.

Alfredo Bosi destacou que nas origens das confrarias brasileiras estava “a devoção popular ibérica” que “não dispensava o recurso às imagens; antes, multiplicava-as”, valendo-se de “figuras medianeiras entre o fiel e a divindade, como os anjos bons e os santos”³⁴⁵. Estes intercediam nas vidas dos vivos – acreditavam os devotos. Segundo o mesmo autor, o catolicismo português foi mais sensível, mais dúctil e terrenal se comparado às variações do protestantismo, daí nossa herança de familiaridade e intimidade para com as imagens e os santos³⁴⁶. O mesmo aspecto foi destacado por Célia Borges, em seu estudo sobre as irmandades negras mineiras entre o século XVIII e XIX, no qual afirma que as procissões dos irmãos com opas e tochas, as imagens dos santos, “carregadas

das relíquias sagradas”. FLECK, Eliane. A morte no centro da vida: cura e não-cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75). *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 11, n.3, Rio de Janeiro, set/dez, 2004.

³⁴¹ FLECK, Eliane. *Sentir, Adoecer e Morrer. Sensibilidade e Devoção no Discurso Missionário Jesuítico do século XVII*. Tese de Doutorado em História, PUCRS, 1999, p. 261

³⁴² RUSSEL-WOOD. *Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: UNB, 1981, p.14

³⁴³ AZZI, Riolando. *O Episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977, p.09.

³⁴⁴ Como destacou Caio Boschi, a respeito dos compromissos das irmandades de Minas Gerais do século XVIII, “o estudo das irmandades leigas, em suas múltiplas facetas ou abordagens, constitui-se tema dos mais relevantes, em função do inato traço devocional dessas associações”. BOSCHI, Caio César. Os históricos compromissos mineiros: riqueza e potencialidade de uma espécie documental. *Acervo*. Rio de Janeiro, v.1, n.1, jan.jun. 1986, p. 62.

³⁴⁵ BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 72.

³⁴⁶ Uma análise da intimidade da população colonial com as imagens de santos católicos encontra-se em: MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando (org.). *História da vida privada no Brasil*. Vol.1. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 157-219. Para Sérgio Buarque de Holanda, o brasileiro apresentava um traço particular de caráter, baseado em fundo emotivo, sendo a forma de convívio social contrária a polidez. Esse era o sentido do “homem cordial”, que movido pela emoção, tratava os santos católicos com uma intimidade quase desrespeitosa. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 140-150.

nos andores” adquiriam “um ar de veracidade e de sacralidade”³⁴⁷. Por isso, ainda no século XIX, os santos “funcionavam enquanto emblema da fé católica”³⁴⁸ e cultuá-los indicava “os modos de crer e sentir a transcendência por intermédio das imagens”³⁴⁹.

Em seu estudo clássico sobre irmandades mineiras do século XVIII, Julita Scarano, ressaltou que os leigos “zelavam pelas coisas do culto, providenciando a construção das igrejas, tratando em suma das questões relacionadas com a vida religiosa”³⁵⁰. Organizadas para devotar, “exercitar a comunhão fraternal e o crescimento do culto público”³⁵¹, as irmandades também estavam ligadas ao potencial de associação, de solidariedade e de ajuda mútua, formando o ideal de caridade³⁵². Em relação a este ideal, como mostrou Célia Borges, a ajuda ao pobre era significativa, pois orientava para a obtenção de “créditos numa economia de salvação”³⁵³. Logo, as confrarias leigas formavam associações de ajuda mútua e de interesses religiosos: preocupavam-se com a salvação e os enterramentos, organizam “celebrações, procissões e missas, confissões e comunhões”, ensinando a fé e fiscalizando a vida religiosa dos seus fiéis³⁵⁴. Durante todo o século XIX, no Brasil, as irmandades religiosas ainda eram fundamentais para a manutenção da crença no catolicismo nos meios populares e para a manutenção de práticas de auxílios solidários.

As irmandades previam a solidariedade entre os irmãos, baseada nos princípios de auxílio mútuo, mas também entre si, ao receberem umas as outras em altares laterais. Foi muito comum a divisão do espaço sagrado entre confrarias afins. Geralmente era na igreja matriz da cidade que se agregavam as irmandades recém fundadas, ali permanecendo o tempo necessário para conseguir arcar com a construção de uma igreja própria. Às vezes, esse ideal não se concretizava e a irmandade acolhedora continuava exercendo sua autoridade sobre as agregadas.

³⁴⁷ BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Ed.UFJF, 2005, p.138.

³⁴⁸ OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Devoção e Caridade. Irmandades religiosas no Rio de Janeiro Imperial. (1840-1889)*. Dissertação de Mestrado em História, UFF, 1995, p.210.

³⁴⁹ RODRIGUES, Carlos Moisés. “No tempo das Irmandades”. *Cultura, Identidade e Resistência nas irmandades religiosas do Ceará. (1864-1900)*. Dissertação de Mestrado em História, PUC-SP, 2005, p.44.

³⁵⁰ SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978, p. 29.

³⁵¹ Id. *Ibid*.

³⁵² Cabe especificar o entendimento de ‘caridade’. Segundo Le Goff, a *caritas* (caridade), durante a Idade Média, era associada à pobreza e à doença, sendo o “elo do amor paternal entre Deus e os homens”, decorrendo da “fraternidade humana, já que, para amar Deus, é preciso amar nossos irmãos, diz a Igreja”. LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 118. Agradeço a Mara Nascimento a indicação deste livro.

³⁵³ BORGES, Célia Maia. *Op. Cit.*, p. 80.

³⁵⁴ MATTOSO, Kátia. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p.149. Os significados dessa vivência religiosa serão analisados no terceiro capítulo. Podemos ressaltar, aqui, que foram os franciscanos que desenvolveram a idéia da “fé criada pela caridade”. Cf. DAVIS, Natalie. *Op. Cit.*, p.51.

Considerando esses objetivos gerais de organização da vida religiosa e social das irmandades orientados para a solidariedade, propomos uma incursão nas regras de funcionamento das irmandades durante o século XIX, recorte temporal deste estudo.

Os objetivos dessas associações estiveram baseados e regulamentados por um documento redigido pelos irmãos, conhecido como Compromisso. Toda organização interna estava contida neste estatuto, que aprovado pela Igreja e pelo Estado, previa normas e preceitos de existência. Cada novo sócio recebia uma cópia do compromisso da sua respectiva irmandade. O compromisso era composto por uma série de artigos e servia para guiar as irmandades nas suas decisões administrativas. Quando se instituíam irmandades, os fundadores eram obrigados a, reunidos, estabelecerem os parâmetros de funcionamento, que os acompanhavam, servindo, por isso, como instrumento fundamental para as decisões mais polêmicas nas reuniões das mesas administrativas. Os compromissos definiam questões fundamentais, como o santo cultuado, o perfil de seus associados, os valores das mensalidades, a composição da diretoria, os benefícios oferecidos e os direitos e deveres dos irmãos ³⁵⁵.

Os compromissos apresentavam, em razão disso, pré-requisitos para a admissão de membros para os quadros das irmandades, mas a aceitação de fato do candidato passava pela decisão da Mesa diretora³⁵⁶. Entre as primeiras e principais exigências estavam o de professar a religião católica, seguidas de requisitos de decência, honestidade, bons costumes, condições de prestar serviços à irmandade e/ou ocupar cargos internos. A obediência às determinações da mesa era fundamental e o comparecimento às solenidades,

³⁵⁵ TAVARES, Mauro Dillmann. *O tempo dos compromissos: uma abordagem sobre as irmandades dos leigos católicos no Rio Grande do Sul (1861-1869)*. Pelotas: UFPel, Trabalho de conclusão da graduação em História, março 2004, p. 14. Cabe aqui ressaltar a observação de Caio César Boschi, ao lembrar que a elaboração do compromisso “nem sempre coincidia com a época da organização da irmandade” [...] “o mais freqüente era haver uma defasagem de tempo entre os dois atos. Desta maneira, a data de elaboração dos estatutos é aquela na qual a irmandade pleiteava *status* jurídico, pretendendo ter, desde aquele momento, sua existência confirmada de jure, pois, na realidade, já existia. A necessidade de sua elaboração não era tanto para regulação das relações internas da associação, mas sim pelo imperativo legal de se subordinar juridicamente às autoridades civis e/ou eclesiásticas” O autor ainda demonstrou a relevância dos compromissos como fonte histórica para análise das irmandades mineiras, através dos quais podemos perceber as representações das atitudes religiosas, os comportamentos e os sentimentos da população. Além de um documento que conferia estatuto jurídico a uma irmandade, o compromisso “prescreve os limites desejados, autorizadas ou tolerados pelo consenso social do grupo em relação às formas de conduta e comportamento”. BOSCHI, Caio César. Os históricos compromissos mineiros. *Op. Cit.*, p. 63-66.

³⁵⁶ Todas as decisões internas, de ordem administrativa, eram resultado de discussões prévias em mesas ordinárias e conjuntas. Isso significa que apenas uma parcela dos membros das associações – os oficiais e os irmãos de mesa – detinham poder decisório ao passo que representavam a coletividade. Mesas ordinárias era a designação dada a reuniões periódicas que reuniam os membros eleitos em determinado período para assuntos cotidianos. Mesas conjuntas designavam reuniões que contavam com a presença de oficiais (procuradores, tesoureiros, escrivãos, etc.) de mandatos anteriores e geralmente eram convocadas quando da necessidade de resolução de algum problema especial ou tomada de decisão importante para o futuro da confraria.

enterramentos e missas, um dever. Mas cada irmandade tinha também suas peculiaridades. A irmandade do Rosário de Porto Alegre, por exemplo, estabelecia a obrigação dos irmãos de “comparecer nas reuniões (...) sendo avisados pelo irmão andador por mandado da Mesa ou do juiz”³⁵⁷.

Durante o período colonial, os compromissos eram enviados a Portugal para serem aprovados pela Mesa de Consciência e Ordens, posteriormente transferida para o Brasil, com a Corte, no século XIX, e mantida até 1828. Nesta data, segundo Anderson Oliveira, “os negócios eclesiásticos passaram a integrar o Ministério da Justiça”³⁵⁸. Na segunda metade do XIX houve mudanças, e, de acordo com Ronaldo Pereira, as disposições do decreto de 19 de dezembro de 1860 estabeleciam que todas as chamadas “sociedades” existentes no Brasil, entre elas as irmandades, assim como as que viessem a constituir-se desde então, deveriam submeter seus estatutos ao exame da Seção dos Negócios do Império do Conselho de Estado para que recebessem autorização para funcionamento, de acordo com os princípios legais vigentes³⁵⁹.

Nosso propósito no próximo tópico é inserir estas organizações religiosas leigas no contexto religioso da capital da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, em especial, durante o Bispado de Dom Sebastião Laranjeira, que compreende os anos de 1861 a 1888.

³⁵⁷ AHCMPPOA, Compromisso da irmandade N. S. Rosário, 1828, cap.16º, art. 101. As funções do irmão andador era andar literalmente, de casa em casa, levando avisos importantes aos confrades, tais como as datas e horários das reuniões de mesa, missas solenes, arrecadação de esmolas ou festas confrariais. A irmandade São Miguel e Almas de Porto Alegre, em 1864, já não conseguia suprir todas as suas necessidades com um andador, ressaltando em ata de sessão de mesa que o andador não podia “fazer com prontidão o serviço externo da irmandade”; possivelmente em função do crescimento desta associação. pois na mesma ocasião o escrivão foi autorizado a “mandar imprimir 1000 a 2000 cartas de aviso de mesa e (...) mais 500 exemplares do compromisso com o apêndice e suas aprovações para serem distribuídos”. Irmandade São Miguel e Almas - ISMA, Ata de 14 de setembro de 1864, fl.15. Este registro em ata, a respeito da impressão de vários compromissos e cartas para uso da irmandade com seus irmãos, indica outra questão importante: a circulação de uma literatura devota. Para um outro recorte espacial, no Chile, Serrano e Jaksic destacaram que “las asociaciones piodosas, confradías o terceras órdenes, son espacio de circulación de literatura devota” como orações, novenas, anúncios de horários e constituições. Cf. SERRANO, Sol e JAKSIC, Iván. El poder de las palabras: la Iglesia y el Estado liberal ante la difusión de la escritura en el Chile del siglo XIX. *História (Santiago)*, v.33, Santiago, 2000. Disponível em http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-7194200003300010&lng=es&nrm=iso>Acessado em 15/09/2006. Metodologicamente, a comparação com o Chile pode ser realizada uma vez que “a compreensão das situações mais circunscritas (...) revela processos, regras de enunciação, faculdades de comunicar cuja lógica não é irredutivelmente específica dos contextos, mas se encontra e age também em outros lugares. Nenhuma das singularidades e das configurações particulares que o historiador estuda é absolutamente única”. BENSA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998, p.74.

³⁵⁸ OLIVEIRA, Anderson. *Devoção e Caridade*. Op. Cit., p. 56.

³⁵⁹ PEREIRA, Ronaldo. Associações de Classe, profissionais e beneficentes do Rio de Janeiro (1860-1889). *Diálogos*. Revista do Deptº. de História de Maringá, n.1, v.3, 1999, p. 196.

2.2. Irmandades em Porto Alegre

Considerando que nossa proposta neste capítulo é desvendar – a partir das relações mantidas entre o Bispo D. Sebastião e as três confrarias porto-alegrenses já citadas – as *táticas* utilizadas pelas irmandades para continuarem mantendo suas práticas devocionais e assistencialistas, torna-se fundamental reconstituir historicamente a presença de irmandades em Porto Alegre.

As confrarias mais tradicionais, responsáveis, por vezes, pelo estímulo ao surgimento de novos oragos de devoção, pelo apoio à ereção de altar lateral em suas igrejas ou por dissidências internas, foram instituídas no século XVIII, após a fundação da cidade, a instalação da freguesia Madre de Deus e a construção da Igreja Matriz³⁶⁰. Eram elas, as irmandades de São Miguel e Almas (1773), do Santíssimo Sacramento (1774), de Nossa Senhora da Conceição (1790) e de Nossa Senhora do Rosário (1786). Podemos dizer que, em linhas gerais, a irmandade de São Miguel e Almas dividia com a do Santíssimo Sacramento a incumbência de atender a parcela economicamente mais privilegiada da população e os poucos membros do clero. Nossa Senhora do Rosário aos negros e Nossa Senhora da Conceição aos pardos.

Organizadas para associar, as irmandades floresceram em Porto Alegre, juntamente com o crescimento da cidade. No século XIX, Porto Alegre teve um crescimento vertiginoso; se em 1808 a população somava pouco mais de 6 mil, em 1872, o censo apontou 44 mil pessoas, dentre os quais, muitos escravos³⁶¹. A urbanização expressou-se

³⁶⁰ Instituída logo após a fundação da cidade em 1772, “pelo governador, que então era o cel. José Marcelino de Figueiredo, seus instituidor junto com alguns homens que existiam no lugar. Tem sua igreja. E o seu compromisso foi confirmado a 09 de fevereiro de 1810 por consulta do Tribunal de Mesa de Consciência e Ordens”. AHCMPA, Cópia dos apontamentos tomados pelo cel. José Pedro Cezar para a confecção do seu relatório de estatística, de acordo com as informações que lhe foram prestadas em começo de 1827.

³⁶¹ Dados retirados respectivamente de: WEBER, Beatriz. *As artes de curar. Medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-grandense – 1889-1928*. São Paulo: Edusc, 1999, p. 134 e MONASTÉRIO, Leonardo, www.ufpel.br/economia. Acessado em 25/04/2005. Cabe destacar que em 1876 o RS possuía um cativeiro para cada 5,4 livre, ver: LONER, Beatriz. *Construção de Classe. Operários de Pelotas e Rio Grande (1888-1930)*. Pelotas: EdUFPel, p. 69. Uma boa análise do censo de 1872 no Império do Brasil foi feito por Tarcísio Botelho. Este autor diz que “definir a condição social (livre ou escrava) era uma necessidade ante a divisão básica da sociedade imperial. Conhecer essas categorias era importante para subsidiar as políticas públicas que se implantavam: a Lei do Ventre Livre, a distribuição de eleitores pelas paróquias, o debate sobre a instrução pública, os desafios do saneamento nas grandes cidades”. “Para o Brasil, determinar a cor e assim precisar a sua composição racial era mais importante do que outros elementos identificadores da diversidade cultural contida no espaço nacional”. Conclui o autor dizendo que “o censo de 1872 foi bastante eficaz em dar uma resposta ao anseio da elite letrada imperial por uma descrição da nação, a qual refletia em suas clivagens aquilo que a elite gostaria de ver: uma nação homogênea quanto aos aspectos culturais, mas

na construção de ruas, praças, calçamentos, prédios, chafarizes; na fundação de jornais, escolas, meios eficientes de iluminação pública, transporte coletivo e fornecimento de água tratada. É neste contexto que proliferam as irmandades religiosas; tardiamente, se comparadas a outras regiões brasileiras, como o sudeste e o nordeste, que há mais tempo dispunham de um ambiente urbano propício ao agrupamento em confrarias.

Desde a primeira metade do século XIX, como vimos no primeiro capítulo, Porto Alegre esteve dividida em três freguesias para o melhor atendimento religioso da população. Eram três, portanto, os principais focos de onde irradiavam as irmandades da cidade³⁶². No decorrer do século XIX, mudanças significativas aconteceram em três das principais irmandades de Porto Alegre. A irmandade de São Miguel e Almas passou a se dedicar às almas do purgatório e aos encargos cemiteriais; a confraria da Conceição construiu sua própria igreja, em meados do XIX, tendo trasladado sua imagem em 1858 e cuidado das obras de sua nova sede; e a irmandade do Rosário ganhou o título de arquiconfraria, em 1871, tendo como fundador o próprio Bispo Laranjeira. Acreditamos que estes aspectos demonstram que não houve um declínio das irmandades face ao projeto ultramontano e, sim, uma efetiva e intensa atividade destas associações durante o período analisado.

É sabido que o universo religioso vivido pelas irmandades estava profundamente marcado pela experiência devocional de seus membros, por suas idéias, suas crenças subjetivas, por seu modo de sentir e pensar. O simbolismo de que se revestiam os atos e as manifestações devocionais das confrarias – descritas pela hierarquia da Igreja como extravagantes por sua exaltação desmedida – é, em razão disso, um elemento importante a ser considerado ao analisarmos os embates entre as irmandades e o Bispo.

A adoração das imagens santas nos altares das igrejas, durante as festas, nas procissões ou nos cortejos ao cemitério constituem a tradução da sensibilidade religiosa da população porto-alegrense no período. Carregadas de simbolismo, as imagens são a própria representação³⁶³ do sagrado e da crença católica. Os fiéis viam as imagens e captavam o

hierarquizada quanto à sua condição social e quanto à cor”. BOTELHO, Tarcísio. Censos e construção nacional no Brasil Imperial. *Tempo Social*, São Paulo, vol.17, n.1, jun 2005.

³⁶² Porém, através da lei provincial n.32 de 06 de maio de 1846 foi fundada uma nova freguesia em Porto Alegre, a de Nossa Senhora de Belém.

³⁶³ Os santos cultuados incorporavam uma “representação coletiva” do sagrado, segundo a noção de Mauss e Durkheim, que segundo R. Chartier pode ser entendido como práticas que visam “a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição”. Para este autor “a representação manifesta uma ausência, o que supõe uma clara distinção entre o que representa e o que é representado” e “a representação é a exibição de uma presença, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa”. A imagem cultuada simbolizava o estar no mundo do sagrado, ou seja, a imagem cria uma representação da devoção. A representação é aquilo que representa (o sagrado) e aquilo que é representado (a

poder da divindade; afinal, o santo era o intermediário entre o temporal, a vida terrena e o espiritual, garantindo a concretização da glória e da salvação. As imagens criavam uma representação, e atuavam no comportamento, modificando razões, traduzindo sentidos e consolidando idéias sobre salvação e proteção. A ligação dos homens com as imagens sagradas sempre foi marcada pela apropriação de novos sentimentos e comportamentos, ao tomar como exemplar o “histórico” da vida do santo adorado, procurando segui-lo nos ideais de caridade e pureza de alma³⁶⁴. Estabelecia-se, desse modo, uma relação entre leigos e imagens que adquiria “um caráter eminentemente devocional, consubstanciando-se numa aliança duradoura entre cada um dos fiéis e seus respectivos intercessores no plano do sagrado”³⁶⁵.

O “sentir devocional” rompe o espaço interno da igreja, estando presente nas ruas, nas procissões, nas idas ao cemitério para rezar e reverenciar os mortos, traduzindo um sentido sagrado aos logradouros públicos, às ligações e proximidades geográficas entre as igrejas. Enfim, as práticas religiosas, os cuidados com o corpo e com a alma possuíam efeitos na realidade social que não podem ser negados. Repousavam, nos termos de Maffesoli, no “empirismo vivenciado”, em “suas alegrias e prazeres”³⁶⁶.

As irmandades empenhavam-se em estimular nos devotos à doação de esmolas. As esmolas sempre foram um elemento de compaixão elementar, símbolo³⁶⁷ de caridade, estimuladas nos fiéis pelas irmandades, pois delas dependiam as festas, seu brilho e decoração, as missas, suas velas e vinhos, a construção de igrejas, a compra de carros fúnebres e até mesmo o pagamento de empregados como sineiro e capelão. Mariza Soares destacou, para o Rio de Janeiro do século XVIII, que “dar esmola além do estipulado” era

imagem do orago). CHARTIER, Roger. *À beira da falésia. A história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002, p. 74.

³⁶⁴ Sobre a tradução sensível do mundo e a significação da sensibilidade no tempo, ver PESAVENTO, Sandra. Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades. *Tempos Acadêmicos*, v. 1, 2005, p. 127-134 e *Sensibilidades: escrita e leitura da alma*, XXIII Simpósio Nacional de História. Numa perspectiva da antropologia religiosa, Dupront observa que para “o conhecimento do homem em seus comportamentos religiosos”, “concorrem todos os sinais da experiência ou do estado religioso”, desde os “fenômenos de prática” até os “mecanismos mentais”. Entre os meios para compreender os comportamentos, as necessidades e a constituição do universo do homem em sua vida religiosa estão a “constituição de modelos exemplares sob a forma de santos ou de heróis”. DUPRONT, Alphonse. A religião: antropologia religiosa. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. 1ª ed. 1974. (tradução de Henrique Mesquita). Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1988, p.85.

³⁶⁵ CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a Ceia. Op. Cit.*, p. 141.

³⁶⁶ MAFFESOLI, Michel. *Elogio da Razão Sensível*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 190. Este sociólogo diz ainda que “Dilthey chamava a isto de um afetuoso aprofundamento da particularidade”.

³⁶⁷ Usaremos a palavra símbolo, de acordo com o formulado por Geertz, ou seja, “para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o significado do símbolo”. GEERTZ, Clifford. *Op.Cit.*, p. 105. O ato de doar esmola se apresenta como o elemento simbólico de seu significado: a caridade.

“considerado um ato de devoção”³⁶⁸. Para a colônia, Mello Morais Filho demonstrou que as “caixinhas das almas” representavam “as almas do purgatório que pedem sufrágios”, sendo a esmola então necessária para “desabrochar em responsos e missas *pelas almas do purgatório*”³⁶⁹.

Esta ênfase dada à importância da esmola também esteve presente em Porto Alegre até, ao menos, as últimas décadas do século XIX, pois encontramos um registro da irmandade São Miguel e Almas, de 1885, que refere o aluguel de dois carros da Companhia de Carruagens de Porto Alegre para o “recolhimento das esmoladas das caixinhas dos subúrbios”³⁷⁰. Daí percebe-se o quanto a esmola era necessária e visada, motivo suficiente para não medir esforços para a sua arrecadação. Possivelmente estes atos fossem corriqueiros e outras irmandades da cidade fizessem o mesmo.

Pela grande quantidade de referência à prática de doação de esmoladas – o que denota sua importância na sociedade daquele período – podemos concluir que, provavelmente, os fiéis se vissem na obrigação do donativo, uma vez que recebiam proteção, assistência e prestígio de suas irmandades. Neste sentido, aproxima-se do afirmado pelo antropólogo Marcel Mauss, de que a esmola é “fruto de uma noção moral da dádiva e da fortuna” e também de “uma noção do sacrifício”³⁷¹.

Foi neste contexto de urbanização e aumento populacional que as irmandades de Porto Alegre propuseram que os irmãos intensificassem seus “atos de devoção”, através da doação de esmoladas, o que permitiu a demonstração de seu prestígio e força através da construção da igreja da Conceição, dos empreendimentos imobiliários da irmandade São Miguel e Almas e da multiplicação de confrarias e oragos de devoção.

Além das quatro principais irmandades já citadas, outras, também tradicionais, ganhavam espaço e reconhecimento dos devotos porto-alegrenses, sendo que muitas conseguiriam com o passar do tempo construir suas próprias igrejas; dentre elas: Divino Espírito Santo³⁷², Senhor dos Passos³⁷³, Glorioso Santo Antônio³⁷⁴, Santa Bárbara³⁷⁵ e

³⁶⁸ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 167.

³⁶⁹ Os grifos são do autor. FILHO, Mello Morais. *Festas e tradições populares do Brasil*. São Paulo: Ed. Itatiaia, 1979, p.156.

³⁷⁰ ISMA. Livro IV. Ata das sessões. 1883-1907. Ata de 08 de março de 1885, fl.13. Vale destacar o termo “subúrbio” como indicativo de uma cidade que cresce e se alastrava geograficamente.

³⁷¹ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo: EPU, 1974, p.66-67.

³⁷² Teve seu compromisso aprovado e publicado na legislação provincial em 1875 (ver AHRs), tendo esta irmandade, segundo Müller, a presença do mulato ilustre Aurélio Viríssimo de Bittencourt nos seus quadros administrativos. MÜLLER, Liane. *As contas do meu Rosário são balas de artilharia*. Irmandade, jornal e sociedades negras em Porto Alegre, 1889-1920. Porto Alegre: PUC-RS, Dissertação de Mestrado em História, 1999.

Santa Cecília³⁷⁶. Algumas delas se mantêm ainda hoje. Pode-se dizer que o crescimento urbano de Porto Alegre foi acompanhado pela proliferação das irmandades e pelo incremento da religiosidade. Para além das questões eminentemente ligadas à religiosidade, é fato que o crescimento populacional ocorrido na segunda metade do século XIX implicou no aumento de devotos e, conseqüentemente, no aumento do número de Igrejas e de confrarias. Mara Nascimento mostrou que entre os séculos XVIII e XIX, “a urbe e todo o cotidiano de seus habitantes estavam marcados por padrões formais de atividades religiosas, que se manifestavam pelas procissões, missas, dobres de sinos (...) cortejos com imagens de santos”³⁷⁷.

As evidências empíricas revelam que as principais irmandades que tiveram lugar junto à Matriz, ou ao menos que tiveram um tempo maior de vida, foram Santíssimo Sacramento e São Miguel e Almas³⁷⁸. Em 1863, o escrivão da irmandade São Miguel e Almas, José Martins de Lima dizia que

³⁷² Ver BAREA, Dom José. *História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Porto Alegre: EST, 2004, p. 140 e MÜLLER, Liane. *Op. Cit.*, p. 70. Segundo Paulo Moreira, Bittencourt “era funcionário de carreira da Secretaria do Governo” desde 1868, com atuação em vários cargos, como: Amanuense, Oficial de Gabinete, 1º e 2º Oficial, entre outros. MOREIRA, Paulo. *Os cativos e os homens de bem. Experiências negras no espaço urbano. Porto Alegre, 1858-1888*. Porto Alegre: EST, 2003, nota 64, p. 154.

³⁷³ Devoção da irmandade da Santa Casa de Misericórdia da capital que detinha em seu interior uma capela para o culto e fé católicos. Desconhecemos a data de fundação dessa devoção. Sabe-se por Coruja Filho que em 03 de maio de 1821 houve a transladação da imagem do senhor dos Passos da catedral para a capela da Santa Casa de Misericórdia. Em Beatriz Weber, percebemos que no início do século XX, em 1901, ela ainda atuava. Ver: WEBER, Beatriz. *Op. Cit.*, p. 134-137 e CORUJA FILHO (Dr. Sebastião Leão). *Datas rio-grandenses*. Porto Alegre: Divisão de Cultura, 1962, p.113.

³⁷⁴ Seu compromisso foi aprovado e teve publicação na legislação provincial em 1864 (ver BPP), estando esta devoção hoje com igreja própria em bairro homônimo da capital. Nenhuma pesquisa ainda foi feita a respeito dessa irmandade.

³⁷⁵ Esta irmandade tem seu compromisso aprovado e publicado na legislação provincial em 1863 (ver Assembléia Legislativa de Porto Alegre) e, segundo Liane Muller era dedicada aos pardos. MÜLLER, Liane. *Op. Cit.*, p. 70. Consta também, que possuía espaço próprio no cemitério extramuros, como veremos no próximo capítulo.

³⁷⁶ Devoção cuja referência aparece nas atas da irmandade São Miguel e Almas como uma das principais irmandades ocupantes de altares laterais na Igreja Matriz, conforme nota seguinte. Conhecida como “protetora dos músicos” foi fundada por Joaquim José de Mendanha, famoso maestro mineiro radicado em Porto Alegre. Foi instalada na Matriz da cidade em 11 de fevereiro de 1856. ver CORUJA FILHO (Dr. Sebastião Leão). *Op. Cit.*, p.45.

³⁷⁷ NASCIMENTO, Mara. Irmandades Religiosas na cidade: entre a ruptura e a continuidade na transferência cemiterial em Porto Alegre, no século XIX. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXX, n. 1, jun. 2004, p.88-89.

³⁷⁸ O culto a São Miguel acompanhou a colonização luso-brasileira e hispano-americana. Bohn Martins destacou a existência de congregações dedicadas a São Miguel nas reduções jesuíticas do Paraguai. MARTINS, Maria Cristina Bohn. Controle social e disciplinamento: as congregações nas reduções jesuíticas-guaranis do Paraguai. In: Martin Norberto Dreher. (Org.). 500 Anos de Brasil e de Igreja na América Meridional. 1 ed. Porto Alegre: Edições EST, 2002, v. 1, p. 191-198. No Brasil, é no século XVIII mineiro – como não poderia deixar de ser – que São Miguel teve grande popularidade. Conforme Adalgisa Campos, sua devoção era “menor apenas que a da Virgem e do próprio Cristo, herdada da Idade Média e devidamente estimulada pelas Constituições Primeiras”. CAMPOS, Adalgisa. A visão barroca de mundo em D. frei de Guadalupe (1642-1740): seu testamento e pastoral. *Varia História*, n.21, jul.99, p. 372.

“esta irmandade convidada pelas do S. Sacramento e Santa Cecília que igualmente funcionam nesta Igreja Matriz, para reunidas fazer-se o sufrágio com mais algum aparato (...) pela alma do nosso sempre lembrado e virtuoso vigário Luiz Manoel de Brito...”³⁷⁹

Os leigos reunidos construía suas irmandades a partir da opção por determinado orago, que correspondia aos seus interesses. A cor da pele, a condição e origem social e a ordem ocupada na sociedade imperial escravista foram fatores relevantes na organização das irmandades.

As confrarias, por atenderem interesses religiosos de diferentes grupos sociais, acabavam por estabelecer em suas atividades cotidianas – festas, procissões e enterramentos – uma hierarquia intra e inter-irmandades que refletia as diferentes categorias sociais. Carlos Moisés, ao analisar a atuação das irmandades no Ceará, a entendeu como parte de “um espírito da época”, no qual a vivência religiosa se dava com “diversas apropriações” entre os diferentes grupos sociais. Logo, ao tratarmos de irmandades como representantes de um catolicismo popular e de sua experiência religiosa, partimos de seu “largo alcance social”³⁸⁰.

No século XIX, a sociedade, embora hierarquizada, também já não era tão rígida e estanque quanto no período colonial brasileiro, principalmente no fim do século XIX, quando a escravidão já estava predestinada ao seu fim. Como bem destacou Russel-Wood, para cada pessoa “existia [no mínimo] uma irmandade na qual poderia encontrar seus iguais”³⁸¹. Com a sociedade mestiça e híbrida³⁸² da época imperial, não era difícil encontrar uma irmandade que atendesse aos interesses dos diferentes indivíduos.

Esta divisão entre grupos sociais representados nas confrarias não pode ser visto, como alertou Célia Borges, de forma absoluta, mas como uma tendência³⁸³, pois irmandades do Rosário, por exemplo, aceitavam negros, pardos e brancos³⁸⁴ como irmãos.

³⁷⁹ ISMA - Arquivo da Irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas. Livro III das sessões de Mesa Conjunta, 1862-1882. Ata, 06 junho 1863, fl. 9-10.

³⁸⁰ RODRIGUES, Carlos Moisés. *Op. Cit.*, p.37.

³⁸¹ RUSSEL-WOOD, A. J.R. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial. Op. Cit.*, p. 200.

³⁸² Por mestiçagem entendemos os resultados biológicos dos contatos inter-raciais; hibridismo, por sua vez, indica encontros culturais múltiplos, vida entre culturas, culturas envolvidas entre si. Cfe. BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

³⁸³ BORGES, Célia Maia. *Op. Cit.*, p.59.

³⁸⁴ Na Europa do século XV, a devoção à Nossa Senhora do Rosário foi propagada pela Ordem dos Dominicanos. Segundo Antônia Quintão, o culto à Senhora do Rosário foi criado por São Domingos de Gusmão, sendo esta devoção introduzida e generalizada entre os negros escravizados no momento em que os dominicanos enviaram seus “primeiros missionários para a África”. QUINTÃO, Antônia. *Lá vem o meu parente. As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2002, p.78. Huizinga nos mostrou que foi o bretão dominicano Alain de la Roche,

A reunião e a congregação de leigos se davam tanto em irmandades instituídas como associações portadoras de compromissos aprovados, quanto em torno de simples devoções, também reverenciadas e festejadas nas igrejas que ocupavam³⁸⁵. A igreja das Dores, por exemplo, também foi um pólo aglutinador e de base para a fundação e desenvolvimento de novas devoções e irmandades. Pertencente a uma ordem terceira³⁸⁶ e contando com a mesma autonomia de uma irmandade, foi importante como marca da experiência religiosa em Porto Alegre. A construção de sua igreja se iniciou em 1807, tendo sido concluída, como se sabe hoje, mais de meio século depois. Nos anos 1850, através de doação do terreno em frente à igreja, assinalando o acesso à Rua da Praia, a ordem contaria com maior espaço físico para expandir suas construções materiais grandiosas, como as torres e as escadarias. Depois de concluído o corpo principal da igreja, o Bispo Dom Sebastião realizou a “solene benção” em 1868³⁸⁷. Entre outras devoções

nascido por volta de 1428, o representante “característico da devoção fantasista tanto ultraconcreta, como ultra-imaginativa”. Foi ele “promotor zeloso do uso do rosário e com esse fim fundou a confraria universal do Saltério de Nossa Senhora”, sendo também o “propagador na Alemanha da Irmandade do Rosário”. HUIZINGA. *Op. Cit.*, p.204-205. Esses dados trazidos por Huizinga complementam a afirmativa de Célia Borges de que “o registro da primeira confraria sob esta devoção data de 1475, no convento desta Ordem [Dominicanos] na cidade de Colônia”. Rapidamente espalharam-se pela Europa, inclusive em Portugal. Interessante reparar que somente no século XV surgia uma irmandade do Rosário, embora o culto à Senhora do Rosário já existisse, e a primeira capela dedicada a esta virgem date de 1213, construída por Simão de Monfort dentro da Igreja de Santiago de Muret. QUINTÃO, Antônia. *Lá vem ... Op. Cit.*, p. 79. Ou seja, entre os séculos XIII e XV, a devoção do Rosário em igrejas foi desvinculada das irmandades. Mas as divergências entre os historiadores continuam: segundo Marcelo Mac Cord, “a mais antiga delas [irmandade do Rosário], provavelmente, seja a de Lisboa, tendo seu compromisso aprovado em 1565”. CORD, Marcelo Mac. *O Rosário de D. Antônio. Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife. 1848-1872*. Recife: Ed.UFPE, 2005, p.41. No Brasil, entretanto, foram os jesuítas e não os dominicanos, os responsáveis pela divulgação devocional. Também não há consenso, entre os historiadores, quanto ao momento de surgimento das primeiras irmandades de negros no Brasil. Ainda segundo Borges “Em São Paulo foi erigida uma primeira confraria do Rosário, já no século XVI, por iniciativa do padre José de Anchieta”. BORGES, Célia Maia. *Op. Cit.*, p.49-51. Antônia Quintão destacou a existência da devoção à Senhora do Rosário em Pernambuco no ano de 1552, a partir de uma carta do jesuíta Antônio Pires, na qual diz: “Há nesta capitania (Pernambuco) grande escravaria assim de Guiné como da Terra. Tem uma confraria do Rosário. Digo-lhe missa todos os domingos e festas...”. QUINTÃO, Antônia. *Lá vem... Op. Cit.*, p.76-77. Marina de Mello e Souza, citando Serafim Leite, diz que em 1586 foram instituídas irmandades do Rosário pelos jesuítas, para “promover a piedade e a instrução religiosa de índios e negros”. SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p. 186. Já Mara Nascimento nos apresenta o século XVII como sendo o período de formação das primeiras irmandades de negros. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades Leigas em Porto Alegre. Práticas funerárias e experiência urbana. Séculos XVIII-XIX*. Tese de Doutorado em História, UFRGS, 2006, p. 107.

³⁸⁵ Caio Boschi diferenciou irmandades de simples devoções. As primeiras eram associações com devoção organizada, sujeitas à jurisdição eclesiástica e secular; as segundas, sem constituir uma irmandade, restringiam-se “a comemorar as festas de seus oragos e a praticar ofícios religiosos”. BOSCHI, Caio. *Os Leigos e o Poder. Irmandades Leigas e Política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986, p.17.

³⁸⁶ Segundo Caio César Boschi, Ordens Terceiras são “associações pias que se preocupam, fundamentalmente, com a perfeição da vida cristã de seus membros” e “se vinculam a uma ordem religiosa, da qual extraem e adaptam regras para uma vida cristã no mundo”. BOSCHI, Caio. *Os leigos e o poder*. *Op. Cit.*, p. 19.

³⁸⁷ FRANCO, Sérgio da Costa. *Porto Alegre. Op. Cit.*, p. 140-141. RAMOS, Maria Beatriz Cunha. *Igreja das Dores. Importância Histórico-Cultural para a cidade de Porto Alegre*. Porto Alegre: Pallotti, 1989, p. 22.

abrigadas nesta igreja, deve-se destacar a de São Francisco Xavier, que se instalou em 1876, com “crescente número de adeptos das mais variadas classes sociais”³⁸⁸.

Percebe-se, então, que os habitantes de Porto Alegre desfrutaram de um número cada vez maior e mais variado de associações religiosas, justamente no período de consolidação da atuação ultramontana. Um demonstrativo, portanto, de que as irmandades continuavam exercendo predominantemente suas finalidades religiosas e solidárias, sendo procuradas pelos fiéis. Ao Bispado caberia o reconhecimento de que estas associações permaneciam como um elo entre a Igreja Católica e a população.

Para bem cumprir nosso objetivo de demonstrar a importância das irmandades de Porto Alegre para a devoção católica e para a expressão de solidariedades, pretendemos historicizar a atuação de duas irmandades porto-alegrenses, durante o período ultramontano: Nossa Senhora da Conceição e São Miguel e Almas. Ao reconstituirmos um pouco da história dessas duas confrarias, pensamos estar contribuindo para reforçar nosso argumento de que as irmandades continuaram ativas no cumprimento de seus objetivos durante o Bispado de D. Sebastião, e revelando aspectos valiosos para futuras pesquisas sobre o tema, na medida em que os documentos dos quais nos valem são inéditos e ainda pouco explorados. Já a irmandade Nossa Senhora do Rosário tem merecido maior atenção dos historiadores, contando com estudos consistentes na historiografia sul-riograndense. Nesta Dissertação, no entanto, propomos um enfoque distinto e não contemplado por esses trabalhos, ao priorizarmos o estudo das relações – marcadas por embates e aproximações – mantidas entre essa irmandade e o Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, no contexto de implementação do projeto ultramontano

Nossa Senhora da Conceição: devoção e construção da igreja

Uma das primeiras irmandades de Porto Alegre, cuja fundação data de 1790, a de Nossa Senhora da Conceição³⁸⁹ marcou a vida religiosa da população porto-alegrense

³⁸⁸ RAMOS, Maria Beatriz. Cunha. *Op. Cit.*, p. 23.

³⁸⁹ Esta devoção estava entre as mais cultuadas em Portugal durante o período de colonização. Já destacamos que, segundo Russel-Wood, esta foi uma das primeiras irmandades criadas em Portugal, ainda na Idade Média, especificamente na cidade de Sintra em 1346. RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Escravos e Libertos. Op. Cit.*, p. 191. O culto à Nossa Senhora da Conceição organizado em irmandade, iniciou-se num período conturbado na história da Europa e serviu para atender às necessidades humanas decorrentes do generalizado sentimento de insegurança e impotência. Neste século XIV a peste negra atingiria o velho continente, fazendo muitas vítimas. E de fato, a devoção à Virgem, como ressaltou Bohn Martins “era a garantia de proteção contra as pestes”. Na colônia, a devoção à Maria era estimulada por diferentes ordens religiosas. Os

durante todo o século XIX, quando construiu sua própria igreja com o apoio dos fiéis (ver Anexo 11). A construção da igreja se apresenta como um forte indício da devoção leiga exteriorizada e do empenho para com a construção de obras. Mas, cabe perguntar se no contexto de atuação da Igreja ultramontana, a irmandade manteve essa expansão e a sua autonomia para as manifestações devocionais.

Dedicada tradicionalmente aos pardos, seu fundador, Manoel Ferreira do Nascimento, era um pardo natural de Campos de Goitacazes, no Rio de Janeiro. Mas um documento de 1827, localizado no arquivo da Cúria Metropolitana, e que registra um pequeno histórico das irmandades de Porto Alegre, nos oferece informações relevantes:

“A [irmandade] de Nossa Senhora da Conceição teve seu princípio em 1790 por Cláudio José Ribeiro de Avelar, Alberto Francisco dos Santos, Marechal Ferreira do Nascimento, Marechal Alves de Souza e mais outros brancos e pardos, e neste mesmo ano intitularam protetor o Brigadeiro Rafael Pinto Bandeira. Não tem rendas particulares, mas sim o recebimento de anuais, jóias dos irmãos e as esmolas que tiram pelas portas (...). Estes recebimentos têm consumido em missas pelas almas dos irmãos falecidos, nas romarias, pagamentos ao capelão, na festa do dia da

dominicanos destacaram o Rosário e os franciscanos a Imaculada Conceição. Cf. MARTINS, Maria Cristina Bohn. *Op. Cit.*, p. 07. No século XVII, a Companhia de Jesus teve entre seus principais objetivos a propagação do culto à Virgem; nos seus escritos e sermões destacavam a “defensora de la fe, madre de todos los predestinados, e instrumento para alcanzar el cielo”. (Referência à “Concesión de Gregorio XIII, el 13 de octubre de 1584”). In: BARRIGUETE, Fermín Marin. Los jesuitas e el culto mariano: la congregación de la natividad en el casa profesa de Madrid. *Tiempos Modernos*, 9 (2003-04), p.01. Disponível em www.tiemposmodernos.org Acessado em 19/05/06. O seu culto foi “oficializado por d. João IV, primeiro rei da dinastia de Bragança, coroada a 1º de dezembro de 1640, data em que se iniciava a festa da Imaculada Conceição”. MEGALE, Nilza Botelho. *O livro de ouro dos Santos*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003, p. 79-21. E tornou-se padroeira do império português desde 1646. CHAHON, Sérgio. *Os Convidados para a Ceia*. *Op. Cit.*, p. 144. Mas o decreto do Pontífice Romano relativo ao ofício e missa da Imaculada Conceição, só veio com o papa Pio IX, em 1863. Neste ano, segundo o periódico *A Estrela do Sul*, o papa publicou em Roma e “enviou a todos os bispos do mundo católico”, um “decreto relativo a proclamação solene por ele feita a 8 de dezembro de 1854, do dogma da Imaculada Conceição”. AHCMPOA, *A Estrela do Sul*, ano II, n.10, 06 de dezembro de 1863. [O dogma de 1854, juntamente com o Sílabo de 1864 e o Concílio Vaticano I, como vimos no primeiro capítulo, constituem para a Igreja segundo Giacomo Martina “três momentos sucessivos, mas estreitamente conexos de uma idêntica campanha: realizar contra o racionalismo teórico e prático do século XIX o que o tridentino tinha realizado contra o protestantismo do século XVI”. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja*. *Op. Cit.*, p. 257. Assim sendo, mesmo a devoção sendo antiga, a inserção da missa e ofício de festa é contemporânea ao período imperial brasileiro, quando então, a liturgia à Nossa Senhora da Conceição entrou para os breviários católicos. AHCMPOA, *A Estrela do Sul*, ano II, n.10, 06 de dezembro de 1863. No periódico *A Estrela do sul* encontramos referência a imagem da Senhora da Conceição como protetora do Brasil colônia e, no período imperial proclamada Padroeira por D. Pedro I. *Op. Cit.*, p. 21. Segundo Martha Abreu, o padroeiro do Império era São Jorge e no Rio de Janeiro, procissões eram dedicadas a este santo. ABREU, Martha. *O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 318-319. Segundo João José Reis, a “senhora da Conceição era uma espécie de deusa brasileira da fecundidade”, presidindo “simbolicamente o nascimento e a morte das crianças”, sendo o mês da virgem (dezembro) um dos mais concorridos para batismos na Bahia do século XIX. REIS, João José. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 120.

Senhora e algumas alfaias. Não tem igreja, existe a Senhora em um altar da Matriz”³⁹⁰.

A fundação da irmandade, como de todas as outras, em geral, quase sempre se dava, como ressaltou Sérgio Chahon, “a partir da reunião originária de um núcleo de devotos”³⁹¹. Nesse caso, brancos e pardos estabeleceram a confraria sem muitos recursos, mas tendo como “protetor” um oficial da hierarquia militar influente e com posses³⁹².

Valendo-se das notas da Câmara Eclesiástica da capital, dos livros de eleições e dos livros de receitas e despesas, entre outros, o escrivão da Irmandade, Antônio José Lourenço, em 1870, produziu um histórico da irmandade e o inseriu em seu livro de registros. Através dele, sabemos que, logo após a fundação, a confraria organizou o primeiro compromisso estabelecendo as regras para associação que foram remetidas à Lisboa para aprovação em 1792. A aprovação para a criação da irmandade foi concedida pelo Papa em 23 de maio de 1794, pelo “breve apostólico de privilégio para o altar de Nossa Senhora da Conceição”. Depois de estabelecida, a irmandade decidiu, em 1800, fazer sua sacristia “para guardar suas alfaias”, juntamente com a da irmandade das Dores³⁹³.

O compromisso que regia a irmandade em 1870 era o mesmo que havia sido organizado em 1827 e que havia sido remetido ao Rio de Janeiro para ser aprovado pelo imperador Dom Pedro I, que o fez no ano seguinte.

No histórico do escrivão consta que o terreno que serviu para edificação da igreja da confraria da Conceição foi doado por Rafaela Pinto Bandeira, conforme a vontade de sua devota mãe Josepha Eulália de Azevedo, viúva do desembargador Luiz Correa Teixeira de Bragança, cuja declaração em vida dizia

“que se algum dia a irmandade de Nossa Senhora da Conceição pretendesse edificar sua Igreja, que desse dos terrenos de sua chácara, o terreno que fosse necessário (...) como de fato se cumpriu (...) em 8 de agosto de 1851 e registrado no cartório do Tabelião Pedro Pereira da Cunha”³⁹⁴

³⁹⁰ AHCMPOA, Cópia dos apontamentos tomados pelo Cel. José Pedro César para a confecção do seu relatório de Estatística, de acordo com as informações que lhe foram prestadas em começo de 1827.

³⁹¹ CHAHON, Sérgio. *Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil. 1808-1822*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em História, USP, 1996, p. 62.

³⁹² Para irmandade de negros e pardos o cargo de protetor, como destacou Célia Borges, era geralmente “personalizado por um homem branco, de posses, encarregado de auxiliar financeiramente a organização”. BORGES, Célia Maia. *Op. Cit.*, p. 83.

³⁹³ AHCMPOA, Livro de Registros da irmandade Nossa Senhora da Conceição, 1826-1893, fl. 27-28.

³⁹⁴ *Id. Ibid.*

Tornando-se cada vez mais uma irmandade popular e bem aceita pela população, as obras do templo próprio começaram em meados do século. A construção da igreja da Conceição edificou, literalmente, um importante emblema simbólico da crença para os leigos e para a hierarquia católica.

Com autorização da Câmara Municipal, Porto Alegre contaria em pouco tempo, a partir de 1851 – data da doação do terreno – com uma nova igreja, conduzida por uma irmandade que aumentava crescentemente seu prestígio e seu número de irmãos ansiosos por um sentimento de pertença, de segurança e de auxílio propiciados pela irmandade. Antes do início da construção, porém, o juiz Antônio José Pedrozo organizou uma procissão para a colocação da pedra fundamental no terreno, que ficou assim registrado:

“A irmandade foi em procissão, acompanhada pelo Reverendo Vigário da Igreja Catedral Cônego Thomé Luiz de Souza, e Vice-Presidente da Província Dr. Luiz Alves Leite de Oliveira Bello e mais autoridades desta cidade, neste ato o irmão juiz da irmandade Antônio José Pedrozo declarou a todos (...) que era para acompanharem a pedra fundamental que tem de ser colocada no terreno para edificação da Igreja”³⁹⁵

Em sete anos, a confraria estaria estabelecida em sede própria, mas as obras na igreja continuariam por toda a segunda metade do século XIX. A solidariedade – como um vínculo recíproco de busca de interesses comuns – moveu os fiéis, durante a longa construção da igreja da Conceição, a se organizarem em mutirão para eventuais auxílios nos serviços. Era de interesse dos devotos que as obras fossem concluídas em menor tempo, por isso o auxílio da comunidade – comportamento percebido pela Igreja e pelos membros da irmandade como indicativos de caridade e firme religiosidade – para sua conclusão, tornavam-se fundamentais e imprescindíveis³⁹⁶.

³⁹⁵ *Id. Ibid.*

³⁹⁶ Para exemplificar a importância do envolvimento dos fiéis na construção de obras de igrejas e capelas, podemos citar as palavras do escrivão José Luiz Alvez, da irmandade do Santíssimo Sacramento da Candelária, do Rio de Janeiro. Em 1810, quando irmãos, vigário, sacerdotes e a população compareceram para a cerimônia de benção da nova capela, o escrivão dizia: “foi pelas dez horas celebrada a primeira missa (...) a que assistiu a nossa Irmandade e grande concurso de povo, no qual resplandecia perfeita alegria por verem a magnificência do templo, e seus altares que a Caridade e Religião fez crescer para com maior respeito nele se dedicarem humildes votos a Deus Nosso Senhor com a honra e glória que lhe é devida: este ato de verdadeira Religião que se descobriu nos corações sensíveis dará bastante lugar para que se possa trabalhar com fervor no adiantamento e conclusão da obra...”. Livro III de Termos da irmandade do Santíssimo Sacramento da Candelária-RJ, 08 de setembro de 1810, fl.88v. Apud. PINHEIRO, Marques F.B. *Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Nossa Senhora da Candelária e suas repartições, coro, caridade e Hospital dos Lázaros*. Vol.1. Rio de Janeiro: Typografia do Jornal do Comércio, 1930, p. 114.

Revestida de um significado simbólico muito importante, a igreja constituía a morada por excelência da imagem da padroeira, um local de culto no qual a Imaculada receberia atenções especiais. Ela seria a anfitriã diante de outras devoções que desejassem instaurar altar lateral. Quando a imagem foi transferida da matriz para a igreja edificada em sua homenagem, as bênçãos e as sagrações do novo ambiente foram requeridas pelos fiéis, para que a devoção fosse legitimada:

“A irmandade requereu ao Ilmo. e Revmo. Sr. Vigário Capitular em 19 de abril de 1858 para fazer a transladação da mesma Senhora para sua Igreja como também a nomeação do **Reverendo Sacerdote para proceder a Benção da mesma Igreja** e por despacho (...) **foi autorizado o Revdo. Vigário da Freguesia do Rosário a benzer a Igreja** e passar-se provisão para transladação (...) e passou-se a provisão em 1º de dezembro de 1858”

Manifestações da devoção ficavam implícitas na vivência do culto à imagem e a proteção da igreja era sentida como uma necessidade pelos devotos. Logo após a provisão do Vigário, em 05 de dezembro de 1858, a igreja recebeu a benção e a irmandade se organizou para transladar a imagem no dia da festa. A documentação que consultamos nos informa sobre a mobilização da população:

“**Foi transladada a Senhora da Conceição em procissão** para sua igreja no dia 8 de dezembro de 1858 **acompanhada** pelo Vigário da Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus, padre Luiz Gonçalves Ferreira de Brito, **por todas as irmandades** e pelo juiz da irmandade, Antônio José Pedrozo, pelo presidente da Província, o Conselheiro Ângelo da Silva Ferraz; **todas as autoridades eclesiásticas, civis e militares com a Padroeira do Império.**”³⁹⁷

O ano de luto, decretado pela Igreja Católica pela morte do Bispo Dom Feliciano ocorrida em maio de 1858, não impediu que a Irmandade da Conceição comemorasse a conquista que contou com o envolvimento da população porto-alegrense e de outras confrarias da cidade.

³⁹⁷ Sacerdote formado no Seminário Episcopal na época do bispado de Dom Feliciano Rodrigues Prates, de quem recebeu ordens sacras em 28 de setembro de 1856: “Foi nomeado coadjutor da Freguesia do Rosário aos 05 de outubro de 1856, e da Nossa Senhora Madre de Deus, a 09 de janeiro de 1857 coadjutor e a 16 de dezembro de 1858 Vigário encomendado, pelo então Vigário Capitular Pe. Juliano de Faria Lobato, sendo apresentado colado da mesma Freguesia de Nossa Senhora Madre de Deus por Carta Imperial de 1859”. BALEM, J.M. A Primeira Paróquia de Porto Alegre. Centro da Boa Imprensa, Porto Alegre, 1941, p. 77. In: HASTENTEUFEL, Zenó. *Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Livraria Editora Acadêmica, 1987, p. 290.

O orago de Nossa Senhora ganhava cada vez mais espaço e novos adeptos. Durante a década de 1870, a irmandade esmerou-se na tentativa de concluir as obras da igreja, arrecadando esmolas, recebendo doações e anuais, além das jóias dos novos irmãos³⁹⁸.

Mas em 1880, as obras da igreja continuavam lentas, faltando muito a organizar. Em 20 junho daquele ano, a Mesa reunida, decidiu firmar contrato com a empresa “Couto & Jaeger” para a conclusão das obras, por 2 contos e 350 mil réis. O acordo previa entre outras coisas:

“forrar e assoalhar a entrada para o consistório e dividir (...) a sala de sessões com parede de estuque e porta com bandeira envidraçada”, “fazer a escada que dá entrada para a sala de sessões”, “fazer e colocar (...) todas as portas que faltam [e as] janelas da Igreja”, “rebocar todas as paredes, quer por dentro, quer por fora da Igreja”, “lajear toda a frente que pertence a igreja”³⁹⁹

Neste período de execução das reformas e de divulgação do culto ao orago, os desentendimentos intra-irmandade se acirraram, gerando discordâncias quanto à composição interna e culminaram numa dissidência: em 1873, o Bispado aprovava a criação da devoção de Nossa Senhora da Conceição dos Pobres. Barea diz que era “constituída quase exclusivamente de gente de cor” e as desavenças “no seio da confraria da Conceição” ocorreram justamente em função de não serem mais bem vistos os elementos de cor como irmãos da confraria⁴⁰⁰. A devoção Conceição dos Pobres passou a ocupar altar lateral na Igreja da arquiconfraria do Rosário, em 1878. Logo, na década de 1880, Porto Alegre contou com duas invocações dedicadas à Senhora da Conceição.

Pudemos confirmar a informação de Dom José Barea, através de nossa pesquisa no arquivo da Cúria metropolitana de Porto Alegre, onde encontramos dois livros de Atas dedicados à Nossa Senhora da Conceição, ambos para o mesmo período. Uma ressalva, contudo, deve ser feita já que a denominação “dos pobres” não consta nos documentos que

³⁹⁸ Aos poucos a Igreja foi sendo ornamentada. Em 1873, a confraria recebeu doações em dinheiro e esmolas das caixinhas, mas também um catavento para a torre, doado pelo irmão João Pinto da Fonseca Guimarães, um lustre de vidro para o interior do templo, e um sino para a torre da irmandade, doado por Joaquim Pinto de Faria e Silva. O sino, “situado entre os símbolos indefectíveis do catolicismo”, era um importante instrumento de comunicação da irmandade com seus irmãos que mediava os fiéis e a igreja. Veja-se NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 292; AHCMPOA, Livro de Receitas e Despesas da irmandade de Nossa Senhora da Conceição, 1866-1882, fl.137-140, 151-152.

³⁹⁹ AHCMPOA, Livro de Atas da irmandade Nossa Senhora da Conceição, 1878-1901. Ata, 20 de junho de 1880, fl. 14, 14v.

⁴⁰⁰ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p.256. Desavenças internas que culminavam em divisões foram comuns também em outras Províncias do Império. No Ceará, Marcelo Mac Cord destacou a divisão da irmandade de Santa Cecília em 1864, com nova fundação e novo compromisso. CORD, Marcelo Mac. *Op. Cit.*, p. 43.

consultamos, pondo em questão a informação de Dom José Barea. Um dos livros de Atas, o da “Irmandade”, cobre o período de 1878 a 1901, e o Termo de Abertura ressalta que “esta irmandade foi fundada na Igreja da Madre de Deus a 02 de fevereiro de 1790”; o outro livro, da “Devoção”, ou seja, um orago sem irmandade instituída, refere-se ao período de 1886-1900, e conta com a seguinte observação na Abertura: “este livro servirá na secretaria da Devoção [...] ereta na Matriz do Rosário em Porto Alegre”⁴⁰¹.

Mais de uma década depois da dissensão, no dia 19 de outubro de 1889, a Confraria da Conceição nomeava o irmão Vasco de Souza Feijó para propor ao Sr. Antônio João da Silva, Juiz da Devoção da Conceição, que “para sanar as dificuldades com que lutam as duas corporações por ocasião da festividade de ambas, devido a ser no dia oito de dezembro as festas, propunha para a dita devoção, viesse unir-se com a irmandade de Nossa Senhora da Conceição”⁴⁰². A união, entretanto, não foi restabelecida, já que na ata de reunião do dia 08 de dezembro de 1889, a Devoção da Conceição anunciava sua finalidade, que seria “tratar-se da eleição de nossa mesa que tem [de] servir no ano de 1890 e da festa a realizar-se a 15 do corrente”⁴⁰³. Desta forma, até o ano de 1900, a “Devoção” da Conceição promovia suas festas sempre após o oficial Calendário católico, ocorrendo às vezes, no dia de Natal.

Nosso objetivo neste pequeno histórico da irmandade foi o de demonstrar o quanto os tempos da Restauração Católica foram tempos áureos para a irmandade de Nossa Senhora da Conceição que, exercitando sua plena autonomia, dedicou-se à construção de seu próprio templo. As doações, esmolas e os mutirões realizados para a construção da igreja são indicativos da firme devoção dos leigos, que se esforçaram para organizar e qualificar o culto à Virgem. Tanto envolvimento e dedicação acabaram produzindo divergências que culminaram na separação que gerou dois grupos de confrades – um na Igreja Matriz, outro na Igreja do Rosário – empenhados na adoração à Virgem Conceição.

Logo, no período analisado, não houve um declínio, mas, um fortalecimento dessa devoção, organizada em Confraria e também em simples Devoção. Carlos Moisés chamou a atenção, em seu estudo sobre as irmandades cearenses, para o simplismo da tese que aponta para a decadência das irmandades diante da romanização: “A passividade das irmandades foi algo construído por um discurso católico que se propunha hegemônico e

⁴⁰¹ Os documentos referidos são: AHCMPOA, Livro de Atas da Irmandade Nossa Senhora da Conceição, 1878-1901 e Livro de Atas da Devoção de Nossa Senhora da Conceição, 1886-1900.

⁴⁰² AHCMPOA, Livro de Atas da Irmandade Nossa Senhora da Conceição. 1878-1901. Ata de 19 de outubro de 1889, fl.38-39.

⁴⁰³ AHCMPOA, Livro de Atas da Devoção de Nossa Senhora da Conceição, 1886-1900, fl. 34-35.

que o mesmo tinha a intenção de ‘silenciar’ uma relativa autonomia dos leigos perante a hierarquia diocesana”⁴⁰⁴. Com o mesmo recorte espacial e temporal, Marcelo Mac Cord salientou que “apesar dos julgamentos feitos sobre o ‘atraso’ das irmandades leigas, frutos da *modernização* do Estado Imperial e da Igreja católica no Brasil, elas se mantiveram socialmente vigorosas”⁴⁰⁵.

Em Porto Alegre, do mesmo modo, as irmandades religiosas não fraquejaram diante do projeto ultramontano, dos “novos tempos” e de uma possível “concorrência” com as sociedades de socorros mútuos. Cabe destacar que, de fato, no século XIX, a sociedade se tornou mais complexa, a população cresceu e novas associações vieram dar conta de diversas demandas, sendo que um crescente número de entidades mutuais passou a oferecer assistências diversas aos seus sócios⁴⁰⁶. Também novas irmandades surgiram ou antigas se reconstituíram juridicamente perante o Estado, tendo seus compromissos aprovados pela Assembléia Provincial, entre elas, Santa Bárbara, Glorioso Santo Antônio, Divino Espírito Santo, Senhor do Bonfim, e a irmandade conjunta Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora de Belém⁴⁰⁷.

Entre a promoção do auxílio material e dos ofícios religiosos devocionais existe uma significativa diferença que não nos permite inferir que houve uma substituição das irmandades pelas associações mutuais. Como já afirmado, a população da capital passou a contar com variadas possibilidades de associações que atendiam a diversos interesses. Isto, no entanto, não nos permite afirmar que uma demanda tenha substituído a outra, ou que a assistência sobrepujou a fé.

Seria equivocada, no nosso entender, a suposição de que as irmandades fracassaram, pois antes da busca de identificação social, *status* e prestígio, a reunião de indivíduos na formação de irmandades era revestida de um caráter devocional, religioso, tanto que os primeiros artigos dos Compromissos definiam o orago a ser venerado, sua razão de ser. Além disso, no decorrer da segunda metade do século XIX outras irmandades e devoções surgiram e diferentes imagens – geralmente doadas por fiéis – passaram a ser adoradas nas igrejas-sede das freguesias de Porto Alegre. Essas diferentes confrarias possuíam uma essência religiosa católica e eram orientadas por ritos e cultos católicos que eram seguidos pelos seus membros. O cientificismo, a racionalização e a secularização em

⁴⁰⁴ RODRIGUES, Carlos Moisés. *Op. Cit.*, p.145.

⁴⁰⁵ CORD, Marcelo Mac. *Op. Cit.*, p. 92.

⁴⁰⁶ Ver, SILVA JR, Adhemar. *As sociedades de socorros mútuos: estratégias privadas e públicas. (estudo centrado no Rio Grande do Sul – Brasil. 1854-1940)*. Tese de Doutorado em História, UFRGS, 2004.

⁴⁰⁷ TAVARES, Mauro Dillmann. *O tempo dos compromissos. Op. Cit.*

curso na segunda metade do século XIX apenas separaram instâncias civis e religiosas, não eliminando os aspectos sensíveis e devocionais da religiosidade das populações⁴⁰⁸.

São Miguel e Almas: proteção às almas do purgatório

Entre as principais irmandades da cidade de Porto Alegre esteve a de São Miguel e Almas. Não há registros que possibilitem definir com precisão o dia de fundação dessa irmandade na capital. Sabe-se que ocorreu no ano de 1773, tendo sido a primeira irmandade erigida após a fundação da freguesia Nossa Senhora Madre de Deus. A documentação consultada permite uma visão ampla do crescimento e da importância dessa confraria em Porto Alegre, que se dedicava a proteger as almas do purgatório, acumulando patrimônio e investimento em enterramentos.

Para as Minas Gerais do século XVIII, Caio Boschi destacou que irmandades do orago São Miguel surgiram “ao longo de todo período”, pois “buscavam celebrar o resgate das almas do purgatório”⁴⁰⁹. Neste mesmo período, em Porto Alegre, o primeiro compromisso da irmandade São Miguel e Almas foi lavrado. O Livro de Atas, em 20 de dezembro de 1775, declarou sua pretensão: “louvar com o maior fervor, zelo e devoção ao dito Arcanjo São Miguel, para que por sua intercessão alcancemos de Deus Nosso Senhor o dom da graça, e o vamos gozar na eterna Glória”⁴¹⁰. Partilhar de uma sensibilidade religiosa que visava à salvação e proteção das almas era o maior objetivo dos irmãos reunidos, que deixaram registrado, em forma de compromisso, os seus sentimentos devotos de “fervor” e “zelo”. Na década de 1820, a irmandade São Miguel e Almas adquiriu o consistório da irmandade do Rosário para guardar as eças, os túmulos e esquifes, os tocheiros e os caixões, além de “todas as mais miudezas que for preciso”⁴¹¹.

Em sua justificativa para a criação da confraria, os devotos diziam “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

⁴⁰⁸ Mara Nascimento destacou que “a iniciativa espontânea como marca distintiva” na formação de irmandades e na “manutenção destes aparelhos religiosos” foi, ao mesmo tempo, sua força e fraqueza. O ponto de “fraqueza” estaria na estrutura interna que “não resistiu aos novos tempos, a partir do século XIX, quando surgiram as sociedades de socorros mútuos” e também nos “gastos funerários” e nos “locais de enterro” que saíram “da esfera do religioso para se tornarem assuntos de interesse dos governantes liberais”. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades Leigas. Op. Cit.*, p.66. No terceiro capítulo demonstraremos como, mesmo estando sob o controle dos governantes, os enterramentos permaneceram entre as preocupações das irmandades durante o século XIX.

⁴⁰⁹ BOSCHI, Caio. *Os leigos e o poder. Op. Cit.*, p. 25

⁴¹⁰ ISMA, Livro I de Atas das sessões – 1775-1828. 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.

⁴¹¹ ISMA, Livro de Receitas e Despesas – 1804-1840, fl. 173.

Misericórdia as alivie e vão gozar a bem-aventurança”. Em 1707, as *Constituições do Arcebispado da Bahia*, já recomendavam o culto às almas do purgatório em todas as igrejas do Brasil colonial⁴¹². Adalgisa Campos ressaltou que

“na mentalidade religiosa dos portugueses, o Arcanjo Miguel conta com uma tradição bem remota, atraindo a veneração dos governantes, do clero regular, dos leigos, do campo e da cidade. Por ocasião do Concílio Tridentino, o culto foi reavivado, com a ênfase conferida à devoção aos coros angélicos e às almas do purgatório”⁴¹³

Na crença católica, São Miguel é aquele que recebe as almas e as conduz ao paraíso. A ele se reza em tempos críticos, principalmente no momento da morte. É o santo guerreiro que veste armadura, o “porta-estandarte do exército celeste”, que teria expulsado o dragão do céu, sendo considerado o “chefe do exército de Deus”, ou como os próprios devotos porto-alegrenses o chamaram: “escudo de Deus, Príncipe e grande defensor da Igreja Católica, São Miguel”⁴¹⁴ (ver Anexo 17).

Dentre as obrigações da Mesa, e que devia “preocupar os corações de nossos amados irmãos”, estava a de solicitar “com a maior diligência pelos benfeitores esmolos com que celebrem muitas missas pelas Almas que estão padecendo no fogo do purgatório”⁴¹⁵. O temor da obscuridade após a morte, engajava os fiéis a preocuparem-se com o destino das almas e, neste sentido, a irmandade São Miguel e Almas defendeu as

⁴¹² CAMPOS, Adalgisa. A portada da Capela de São Miguel e a veneração às almas do purgatório, Vila Rica – Brasil (século XVIII). *Barrocos Y Modernos. Vervuert. Iberoamericana*, 1998, p.234.

⁴¹³ *Id. Ibid*, p. 233-234.

⁴¹⁴ ISMA, Livro I de Atas das sessões – 1775-1828. 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. De modo geral, sua imagem aparece com uma espada na mão, derrubando o dragão ou demônio, às vezes portando uma balança da justiça ou “carregando uma chama azul protetora”, pois é o anjo responsável por pesar as almas “colocando num dos pratos da balança as boas obras e no outro, as más, e proferindo o julgamento”. MEGALE, Nilza Botelho. *Op. Cit.*, p. 172. Os romanos criaram um feriado para Miguel no século V, construíram e consagraram uma basílica a ele na Vila Salária (Roma) em 29 de setembro. Data esta que passou a ser celebrada anualmente como Festa a São Miguel, chamada de “Aparição”, “Vitória”, “Consagração” ou ainda, “Memória”. Na Idade Média, o culto e a festa migueliana ganharam grande relevância, uma vez que “Miguel é o santo protetor dos cavaleiros”. VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Aurea. Vidas de santos*. [tradução: Hilário Franco Júnior]. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 813-820; e WEBSTER, Richard. *Comunicando-se com São Miguel Arcanjo*. São Paulo: Madras, 2005, p. 19-40. Segundo Burckhardt, no período renascentista, durante a comemoração do Corpo de Deus, “podia ver-se um Cristo que sofria a Paixão no meio dos anjos”, entre eles “o combate do Arcanjo Miguel com os demônios”. Os próprios cavaleiros participavam destas solenidades “revestidos por armaduras completas e também com bandeiras nas mãos”. BURCKHARDT, Jacob. *O Renascimento Italiano*. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 318. No próximo capítulo, abordaremos e analisaremos a importância das festividades.

⁴¹⁵ ISMA, Compromisso, Capítulo XV, art. 2º.

almas do purgatório com absoluta exclusividade⁴¹⁶. A percepção da necessidade de arrecadação de fundos para a celebração de missas apontava para os ideais cristãos de caridade e de comprometimento consigo mesmo, uma vez que a ordem era fazer ao outro aquilo que se desejava para si: “Lembrando-nos sempre para maior fervor e zelo nosso que estimaremos muito nos façam os mesmos benefícios se Deus Nosso Senhor permitir que vão lá as nossas Almas”⁴¹⁷.

São Miguel protegia as almas, acalmando os espíritos ansiosos e tristes pela perda de entes queridos. No capítulo VII, intitulado de obrigações da irmandade, o artigo 7º dizia:

“Quando nesta irmandade houver possibilidade **deve convocar os Reverendos Sacerdotes para** que no oitavo dia de finados de cada um ano ele faça **um ofício universal pelas almas**, assistindo com a cera para ele necessária e **fazendo-se tudo o mais pelo amor de Deus**”⁴¹⁸

A celebração de missas em tempos de finados, a serem realizadas no próprio cemitério, foi uma das metas traçadas durante todo o século XIX, como veremos no terceiro capítulo dessa Dissertação.

Destinada unicamente aos brancos, esta irmandade dividia os mesmos sócios e o mesmo espaço sagrado com outras confrarias, pois estava erguida em altar lateral da Igreja Matriz. Aliás, essa era uma característica dessa devoção, já analisada por Adalgisa Campos na Minas Gerais colonial⁴¹⁹. Segundo a historiadora, a capela mais antiga de São Paulo, datada de 1622, foi dedicada a São Miguel, tendo sido construída para substituir a de 1560 “erguida quando José de Anchieta fundou a aldeia de El-Rei de São Miguel do Uruguai, a fim de continuar o trabalho de conversão dos indígenas”⁴²⁰.

Em resolução de julho de 1866 (ver Anexo 3), foi ressaltado no artigo 27º:

“A irmandade tratará de **promover os meios de edificar uma igreja** para nela funcionar **assim como um hospital** onde possam

⁴¹⁶ Ver CAMPOS, Adalgisa. *A portada da Capela. Op. Cit.*, p. 232.

⁴¹⁷ ISMA, *Op. Cit.*

⁴¹⁸ ISMA, Livro I de Atas das sessões – 1775-1828. Compromisso da Irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas (1775), ereta na Paroquial Igreja de Nossa Senhora Madre de Deus da Vila de Porto Alegre do Continente do Rio Grande.

⁴¹⁹ CAMPOS, Adalgisa. *A portada da Capela. Op. Cit.*, p. 234. Em seu estudo sobre as irmandades negras de Recife, Mac Cord destacou que ocupar altar lateral “não representava ocupar o último degrau das hierarquias entre as irmandades”. CORD, Marcelo Mac. *Op. Cit.*, p. 43. O mesmo valia para a irmandade São Miguel e Almas em Porto Alegre.

⁴²⁰ SOUZA, Ney de. (org.). *Catolicismo em São Paulo. 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo. 1554-2004*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 262.

ser recolhidos e tratados convenientemente seus **irmãos e irmãs desvalidas e as pessoas pobres e miseráveis** ainda mesmo que não sejam irmãos da irmandade, não podendo por semelhante motivo suspender-se ainda mesmo que seja temporariamente, os socorros”⁴²¹

Com ideais caridosos, a irmandade previa atendimentos sob a forma de “socorros” também a não-irmãos, desde que obtivesse algum donativo, legado ou doação. Os donativos recebidos formavam um “patrimônio” para a confraria. O artigo 28º dizia:

“Os donativos, legados e esmolas dadas ou deixadas a irmandade para serem aplicados a edificação da capela e hospital que se propõem edificar, serão anexadas ao patrimônio da irmandade para logo que tenha quantia suficiente dar-se princípio a edificação da igreja em primeiro lugar (...) e do hospital logo que esteja pronta a capela-mor da igreja, concluída a qual se tratará então de concluir-se a igreja”⁴²²

Por estar entre as primeiras irmandades fundadas em Porto Alegre, São Miguel e Almas, juntamente com o Santíssimo Sacramento, sempre congregou membros de setores sociais privilegiados que buscavam diferenciar-se da população parda, negra e escrava, que recorria às de Nossa Senhora da Conceição e à do Rosário.

Esse associativismo exclusivo por parte de uma elite sócio-econômica trouxe benefícios à irmandade e possibilitou um desenvolvimento gradativo e a formação de um patrimônio considerável. A análise da documentação referente a essa irmandade nos permite afirmar que no século XIX, esse patrimônio foi utilizado na compra e construção de sepulturas no cemitério extramuros pertencente à irmandade da Santa Casa. A construção da igreja e do hospital acabou ficando em segundo plano. Apesar de não negarem sua importância para os associados, mantiveram como prioridade o local de enterramento, carregado de grande simbolismo, na medida em que levaria o nome do arcanjo para a proteção das almas. Atendimentos espirituais e materiais cruzavam-se nos objetivos de assistência às almas e de garantia de locais de sepultamento, pois ambas estavam entre as aspirações da população.

Diante da intensa atividade confrarial que marcou a cidade de Porto Alegre na segunda metade do século XIX, como ficou evidenciado no breve histórico que fizemos

⁴²¹ ISMA, Resolução, Ata 03 de julho de 1866, fl. 25-29, Livro III. Ata das sessões, 1862-1882.

⁴²² No século XIX, a prática de doações às irmandades se popularizou. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 269. Mesmo assim, a irmandade São Miguel e Almas não levou adiante o anseio de uma igreja própria, bem como de um hospital, no século XIX.

das irmandades Nossa Senhora da Conceição e São Miguel e Almas, é correto supor que houve também uma intensa relação entre as próprias irmandades e destas com o Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira. Desvendar estas relações e seus desdobramentos para a vida religiosa porto-alegrense será nosso objetivo nos próximos itens deste capítulo.

2.3. Irmandades e Bispo: táticas para negociar

Como afirmado anteriormente, o aumento do número de irmandades, devoções, igrejas e capelas resultou do aumento populacional e do crescimento urbano, que determinaram uma constante “reconstrução da devoção”. Essa “reconstrução da devoção” pode ser visualizada através do contato – cada vez maior – mantido entre os leigos devotos e o Bispo Dom Sebastião. Contato que garantiu a manutenção de manifestações tradicionais de devoção através do uso bem sucedido de *táticas* de negociação pelas irmandades. Para desvendá-las, utilizamos o referencial teórico-conceitual de Michel de Certeau⁴²³ para quem uma *tática* joga com os acontecimentos para transformá-los em “ocasiões”, sendo que é nas práticas cotidianas que o fraco tira partido de forças que lhes são estranhas. As fontes que consultamos atestam que dos contatos estabelecidos entre as irmandades e o Bispo Laranjeira resultou um processo bem sucedido de negociação da religiosidade, especialmente no decorrer das últimas décadas do século XIX. Esta negociação foi marcada pela utilização de *táticas*, empregadas em momentos oportunos, pois uma *tática*, “deve jogar com o terreno que lhe é imposto”⁴²⁴. Diante da força de ação ultramontana para implementar reformas no culto, freqüentemente ininteligíveis para as associações religiosas, foi preciso decidir pela negociação, pela acomodação criativa nas “maneiras de fazer”⁴²⁵, embora a Igreja – em seus discursos – não a legitimasse, na maioria das vezes. No contato com os representantes da Igreja ultramontana, as irmandades apelaram para o uso de *táticas*, “movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’ (...) e no espaço por ele controlado”⁴²⁶. A Igreja não era uma inimiga em si, mas uma instituição a que as irmandades deviam obediência, pois a ela estavam submetidas. Sob a visão e o controle da Igreja, as irmandades buscaram garantir sua movimentação. Nossa intenção é

⁴²³ CERTEAU, Michel de. *Op. Cit.*, p. 45-50.

⁴²⁴ Idem, p. 100.

⁴²⁵ Conforme já explorado na introdução, e de acordo com Certeau, “maneiras de fazer” são práticas através das quais os indivíduos se reapropriam do espaço sócio-cultural.

⁴²⁶ Id.Ibid.

verificar quais foram as *táticas* utilizadas pelas irmandades para a negociação da religiosidade por elas praticada.

Para as confrarias, a fronteira religiosa com a Igreja, representando a religião institucionalizada, não se apresentava como um lugar distinto⁴²⁷, pois as entidades religiosas se entendiam inseridas na Igreja. Irmandades eram associações religiosas católicas que reverenciavam um santo, mas credenciavam confiança ao Bispo, ao Papa e aos princípios da “santa religião”. Mantinham uma íntima relação com o Bispo, com os párocos e com os membros do Cabido, que também eram responsáveis pelo atendimento religioso da população de Porto Alegre e tinham compromissos religiosos a cumprir com os fiéis. A hierarquia eclesiástica identificada com o ultramontanismo esperava controlar melhor as práticas religiosas dos devotos das irmandades, mas estas continuavam mantendo sua autonomia.

As *táticas* eram construídas no contato, no cotidiano, através de embates, negociações ou adaptações. Nesse processo, tanto o Bispo usava de persuasão para alterar determinadas maneiras de agir das confrarias, quanto estas se utilizavam de algumas normas ultramontanas para garantir a manutenção de determinadas práticas que eram aceitas pelo Bispo. Existiu, desta forma, um processo de negociação marcado por concessões mútuas, o que nos aproxima das conclusões do estudo de Mara Nascimento, para quem “na convivência entre os reformadores e a população leiga” houve “uma relação dúbia de concessão (por parte dos primeiros) e oposição sem rebeldia e enfrentamentos (pelo lado da segunda)”⁴²⁸.

O contato favoreceu, em nosso entendimento, a apropriação⁴²⁹, por parte das irmandades, de elementos ultramontanos que visavam à reforma do catolicismo. Esta foi, sem dúvida, uma das *táticas* utilizadas pelas irmandades⁴³⁰. As determinações do Bispo eram acatadas pelas confrarias que as praticavam e as compartilhavam a partir de códigos de conduta aceitos. Para os leigos, a presença de um Bispo reformador como D. Sebastião

⁴²⁷ Id.Ibid.

⁴²⁸ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas*. *Op. Cit.*, p. 43.

⁴²⁹ Para Roger Chartier, a apropriação visa a uma “história social dos usos e das interpretações, relacionados às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os produzem”. *À beira da falésia*. *Op. Cit.*, p. 68.

⁴³⁰ Maria Junqueira Gaeta, em seu artigo sobre “cultura clerical” e religiosidade popular em São Paulo, abordou “táticas de apropriações culturais” apoiada em Michel de Certeau. Para a autora, as formas populares de religiosidade se mostraram “inventivas e criadoras”. “Ao buscar uma identidade homogeneizante, o catolicismo [ultramontano] confrontou-se com a própria diversidade e, diante da inexorabilidade do plural, reconheceu a necessidade de estabelecer novas práticas e modelos culturais, mesmo como armas contra outras religiões que vinham assediando o seu rebanho”. GAETA, Maria Aparecida Junqueira. A Cultura clerical e a folia popular. *Revista Brasileira de História*, 1997, vol.17, no. 34.

Dias Laranjeira, a partir de 1861, representou um momento de acordos e de negociação e a necessidade de criar mecanismos de ação no terreno controlado pelo diocesano.

Uma das *táticas* de negociação da vivência religiosa, diz respeito às relações estabelecidas entre as irmandades e o Bispo por ocasião de festividades religiosas. Em 1875, a irmandade N. S. da Conceição anotava em seu livro de receitas e despesas os gastos com “o aluguel de um carro que conduziu o Vigário para a Benção do sino”⁴³¹. A condução de vigários e do próprio Bispo nos dias de festa ou em momentos especiais como este, atesta a negociação entre irmandade e Igreja para a exteriorização da devoção dos irmãos. Cabe lembrar que estes eram tempos em que as práticas rituais católicas tornavam-se mais bem aceitas pela população e em que o Bispo, mesmo discordando da “exteriorização ruidosa da fé” através do uso de alguns recursos durante as procissões pelas ruas (como o excessivo uso de foguetes), se apropriava dessa vivência da religiosidade pelos fiéis, dotando-a de um sentido ultramontano. O espaço das irmandades seria, gradativamente e, em consequência disso, também o espaço do Bispo, que garantia, assim, que as práticas devocionais das irmandades mantivessem a religiosidade sustentada na devoção aos santos e à virgem. As festas eram apreciadas pela população, e também por Dom Sebastião, que comparecia – e de forma assídua – a praticamente todas elas. Se, por um lado, para as irmandades, a aceitação da presença do Bispo e de algumas de suas determinações consistiu numa *tática* de negociação, por outro, também o Bispo agiu de forma a fazer concessões às irmandades, especialmente, em relação a algumas das tradicionais manifestações dos fiéis.

Em seu estudo sobre o ultramontanismo em São Paulo, Maria Aparecida Junqueira Gaeta, afirmou que os padres romanizadores, “sem combater diretamente as devoções tradicionais”, “limitavam-se a não participar delas”⁴³². Em Porto Alegre, contudo, isto não se verificou, pois o próprio o Bispo Laranjeira participou ativamente das irmandades religiosas, inclusive de suas festividades, o que não o eximiu de formular críticas a partir de suas convicções e das determinações papais.

Em geral, entre o Bispo e as irmandades porto-alegrenses não houve explícitos choques ideológicos. As irmandades foram, na verdade, “verdadeiras auxiliares da Igreja Católica nos ensinamentos dos preceitos da religião”. Aqueles que pertenciam a uma confraria estavam aptos à prática do culto católico, e conforme Mara Nascimento, “sabiam portar-se de maneira adequada nas cerimônias religiosas”, “conheciam os fundamentos da

⁴³¹ AHCMPOA, Livro de Receitas e Despesas N. S. da Conceição. 1866-1882, Despesa-1875, fl. 151-152.

⁴³² GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. *Op. Cit.*, p.183-202

Santa Religião” e “possuíam a incumbência pedagógica de servirem de exemplo ao restante da população”⁴³³. Todavia, o ultramontanismo implicou a imposição de práticas desconhecidas pela população devota, que acabou lançando mão de mecanismos de negociação para garantir a sua tradicional vivência religiosa da fé.

Este processo de negociação, contudo, não exclui as críticas e as tentativas de controle das irmandades por parte do Bispo, sobretudo, em relação às suas festividades, como veremos melhor no próximo capítulo. Podemos adiantar, neste momento, que a firme intenção do Bispo de participar dos momentos religiosos de cunho festivo fez com que abrandasse suas críticas, diante da manutenção de concepções religiosas, rituais e comportamentos tradicionais pelas irmandades.

Além da apropriação do discurso ultramontano para garantir a autonomia na organização de suas festas, as irmandades se utilizaram de outra *tática* para ter suas práticas religiosas legitimadas pela Igreja: tomar o Bispo Laranjeira como seu protetor.

No início de seu Bispado, Dom Sebastião tornou-se protetor da irmandade São Miguel e Almas. No apêndice ao Compromisso (ver Anexo 2), publicado em 1864 na legislação provincial, o capítulo primeiro intitulado “Do protetorado”, afirma:

“Tendo S. Ex^a Revm^a o Sr. D. Sebastião Dias Laranjeira, Bispo desta Diocese, condedido a esta Irmandade, a graça de ser seu irmão Protetor, fica como preceito para a Irmandade, a impetração de semelhante graça aos sucessores de S. Ex^a Revm^a, sendo desta sorte o protetorado exclusivo aos Bispos desta Diocese”⁴³⁴

A “concessão” feita pelo Bispo, ao aceitar ser protetor da irmandade, acompanhava o dever claramente enunciado de estender a “graça” aos seus sucessores, numa tentativa de dar continuidade à política de aproximação com estas associações que pareciam distanciadas. A intenção implícita era de controlar as práticas “profanas” das confrarias através da proximidade ou da presença marcante. No decorrer dos anos, entretanto, as próprias irmandades readaptariam seus objetivos religiosos, estando mais próximos dos preceitos disciplinares ultramontanos, de maneira nova, singular, sem deixar suas especificidades de lado, como veremos no próximo capítulo. Para a irmandade, a aceitação do Bispo como protetor consistia numa *tática* que permitia evitar um confronto desgastante entre ambos e acenava para a legitimidade de sua autonomia.

⁴³³ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p.185.

⁴³⁴ Apêndice ao Compromisso da irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas. Coleção das Leis e Resoluções da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Lei n. 568 de 12 de abril de 1864, capítulo I, artigo 1º, p. 15.

A documentação das irmandades de Nossa Senhora da Conceição e de São Miguel e Almas que consultamos revela que essas irmandades porto-alegrenses, até o final do período contemplado nessa Dissertação, ou seja, durante todo o período imperial, utilizaram de *táticas* para negociar a manifestação da devoção, e continuaram ativas, elegendo seus oficiais de Mesa, contratando capelães para rezar missas e chamando bandas de música e corais para as suas festas. Seguindo os indícios da documentação e da bibliografia, percebemos que a irmandade que recebeu maior influência do ultramontanismo foi a de Nossa Senhora do Rosário. E é a este respeito que nos debruçamos no próximo tópico, ao apresentar os efeitos do controle diocesano sobre ela e os posicionamentos da associação e da Igreja sobre o regime escravista.

2.4. A Irmandade do Rosário: religiosidade e escravidão

Vamos nos deter, neste tópico, nas modificações que sofreram as manifestações devocionais da irmandade Nossa Senhora do Rosário, face à significativa influência do catolicismo ultramontano. As relações mantidas entre a irmandade do Rosário e o Bispo D. Sebastião nos oferecem alguns exemplos de introdução de novas experiências religiosas e de novas formas de organização interna da igreja, resultantes da negociação entre as intenções dos irmãos e as determinações do Bispo. É nossa intenção avaliar em que medida a irmandade do Rosário, enquanto reconhecido espaço de sociabilidade – não exclusivamente, mas também de negros – teve alguns aspectos de suas manifestações devocionais modificadas pela Igreja romanizadora. Cabe ressaltar que pretendemos analisar a irmandade e não seus membros individualmente, pois concordando com Carlos Lima, encontramos mais facilmente uma relação específica e especial da “instituição irmandade” com “a igreja, as autoridades religiosas e a própria divindade”⁴³⁵.

Um documento localizado na Cúria Metropolitana de Porto Alegre traz a seguinte informação sobre a irmandade do Rosário:

⁴³⁵ LIMA, Carlos A. M. e MOURA, Ana Maria da Silva. *Devoção & Incorporação. Igreja, escravos e índios na América Portuguesa*. Curitiba: Ed. Peregrina, 2002, p.219. O autor ressalta ainda que membros escravos “continuariam sendo escravos, e portanto condenados a uma posição subordinada em uma sociedade escravista. Entretanto, passariam, com o avanço da visibilidade e do peso da instituição na vida religiosa e nas sociabilidades locais, a navegar por instâncias mais altas, e com maior possibilidade de colocar demandas”.

“A [irmandade] de Nossa Senhora do Rosário foi ereta na Matriz no ano de 1786 por um ajuntamento de homens (...). No ano de 1817 se deu princípio a sua Igreja, não pequena, para transladar a mesma Senhora, a qual se acha quase concluída [igreja] (...). São admitidas nesta irmandade todas as classes de pessoas. Tem obrigação de acompanhar e dar sepultura a todos os seus irmãos falecidos, sufragar suas almas e socorrer do modo possível aqueles irmãos que caírem em indigência”⁴³⁶

O relatório transcrito acima, datado de 1827, não apresenta incorreção. A igreja se achava “quase concluída” e estaria pronta para receber a Senhora do Rosário e os fiéis devotos no ano seguinte (ver Anexo 10)⁴³⁷.

A irmandade do Rosário de Porto Alegre, segundo Mara Nascimento, não seguiu “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”⁴³⁸. Destinada tanto a negros, quanto a mulatos e brancos, a confraria do Rosário de Porto Alegre não foi, ao menos na primeira metade do século XIX, um espaço exclusivamente de negros⁴³⁹. Barea lembra que, por volta de 1860, a “irmandade não era constituída só de escravos e pretos, mas também de brancos e da mais elevada categoria social”⁴⁴⁰. Um fato que confirma esta interpretação – de que o Rosário da capital não atendia eminentemente aos interesses dos negros – é a informação de que na cidade de Rio Pardo, em 1862, existiam duas irmandades sob esta invocação: irmandade conjunta do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora do Rosário e ainda, irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos⁴⁴¹. Logo, a invocação do Rosário

⁴³⁶ AHCMPOA, Cópia dos apontamentos tomados pelo Cel. José Pedro César para a confecção do seu relatório de Estatística, de acordo com as informações que lhe foram prestadas em começo de 1827.

⁴³⁷ A construção da igreja iniciada em 1817 contou obviamente com a autorização do Bispo e do Imperador. Dirigindo-se ao Bispo do Rio de Janeiro, Dom José Caetano da Silva Coutinho, a mesa administrativa assim anotou: “A irmandade pede ao Exmº Revmº dignar-se conceder a licença (...) para que (...) passe a provisão para a edificação da capela [na] parte que nos toca”. Como resposta, recebeu o seguinte ofício: “Fazemos saber que atendendo nós ao que por sua petição nos enviaram a dizer o juiz e mais irmãos das irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Domingos e de São Benedito, desta Vila de Porto Alegre. Havemos por bem de lhes conceder licença como pela presente nossa provisão lhes concedemos pela parte que nos pertence para que possam erigir uma capela com a invocação da mesma Senhora do Rosário”. AHCMPOA, Cópia dos apontamentos tomados pelo Cel. José Pedro César. *Op. Cit.*

⁴³⁸ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p.111. Segundo a autora, o compromisso da irmandade do Rosário de Porto Alegre 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 anunciação da cor deste último foi suprimida do primeiro”. (p.111).

⁴³⁹ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p.109.

⁴⁴⁰ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 79.

⁴⁴¹ Ver, LAYTANO, Dante de. *Vida religiosa. Vida Religiosa de Cidade do Interior. Crônicas das irmandades tradicionais do Rio Pardo. Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Históricas do Rio*

definindo o santo cultuado pela confraria e o próprio nome da entidade, não evidencia, necessariamente, um espaço destinado exclusivamente aos negros, exceto se seguido da expressão “dos Pretos”.

Nessa confraria historicamente destinada aos negros – escravos ou libertos – senhores e escravos participavam, num processo de associação que, segundo Carlos Lima “mobilizava não só significados, como também formas de organização próprias (...), transformando-as em mecanismo de integração”⁴⁴².

Na segunda metade do XIX, a irmandade do Rosário de Porto Alegre, passaria por uma reformulação institucional. É preciso, no entanto, lembrar que nos contatos mantidos com a Igreja reformadora, a irmandade, porque autônoma, tinha condições de definir o percurso a ser trilhado na sociedade e na religiosidade. Como bem escreveu Carlos Moisés, a confraria pode se definir “como uma instituição alternativa à margem da instituição hegemônica, por vezes substituindo-a, por outras se configurando como sua principal opositora”⁴⁴³. A proposta do provedor Lourenço Antônio da Soledade foi de “elevação da irmandade a Ordem Terceira”⁴⁴⁴ e o relato do novo compromisso foi confiado ao arcediogo Vicente Zeferino Dias Lopes. O Bispo Laranjeira encaminhou a proposta do provedor ao Papa Pio IX, porém sua Bula aprovou somente a elevação da irmandade à arquiconfraria⁴⁴⁵, agregando, no início dos anos 1870, a instituição ao Santíssimo Rosário de Santa Maria Supra Minerva de Roma.

A Igreja Católica estava disposta a executar as ordenações ultramontanas no Brasil, seguindo mais do nunca as diretrizes do Papa e as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. O artigo 94 desta legislação eclesiástica, que servia de modelo para a reforma do catolicismo, previa o uso de sacrários para o Santíssimo Sacramento. Ordenava que em todas as Igrejas houvesse um sacrário para conservar “sempre no Altar maior” o “culto de

Grande do Sul. Porto Alegre: Oficinas Gráficas da Imprensa Oficial, ano1, junho 1952, n.2, p. 178. Marina de Mello também ressaltou a existência de “uma outra irmandade do Rosário em São Paulo”, em meados do século XIX, “dos homens brancos”. SOUZA, Marina de Mello. Reis negros. Op. Cit., nota, 67, p. 350.

⁴⁴² LIMA, Carlos e MOURA, Ana Maria. *Op. Cit.*, p. 201.

⁴⁴³ RODRIGUES, Carlos Moisés. *Op. Cit.*, p.49.

⁴⁴⁴ AHCMPOA, Relatório do Provedor Lourenço Antônio da Soledade em 18 de fevereiro de 1872. Juiz da irmandade que em 1880 aparece como votante, 60 anos, casado, sapateiro. Doc. Manuscrito.

⁴⁴⁵ O prefixo “arqui” diante de “confraria” indica um grau de superioridade. Tornando-se uma arquiconfraria, esta associação adquiria o poder de agregação. Logo, passava a deter poderes de congregar em sua igreja não apenas sócios devotos à Nossa Senhora do Rosário como também outras confrarias. Na prática não havia grande diferenciação, pois esse poder de congregação estendia-se a outras irmandades que possuíam igreja própria, como Nossa Senhora da Conceição. Entretanto devemos considerar o *status* gerado pela designação, se comparado à Minas Gerais colonial – com todo o desenvolvimento confrarial que teve aquela Província - que no seu século de ouro, XVIII, teve apenas duas arquiconfrarias: São Francisco de Assis e Cordão do Seráfico São Francisco. Ver, BOSCHI, Caio. *Os leigos e o poder*. *Op. Cit.*, p. 18.

ção Divino Sacramento”⁴⁴⁶. Já no ano de 1864, o Bispo concedeu Provisão para os mesários da confraria exporem o Santíssimo Sacramento nas novenas, missas solenes e procissão por ocasiões festivas, “devendo o Revdo. Pároco respectivo observar o que a respeito determina o Ritual Romano”⁴⁴⁷.

Foi de conformidade com a “Constituição” e de todos os princípios norteadores do ultramontanismo, como informado acima, que o Bispo Dom Sebastião, escreveu um carta à irmandade do Rosário, em 1869, determinando alterações na disposição dos altares interiores, visando a uma “boa ordem” e “melhoramento do culto”. Importante lembrar que as determinações sobre o culto religioso emanadas do Bispado e os contatos estabelecidos com as irmandades eram profundamente marcados pelo respeito e pelo reconhecimento do *poder simbólico*⁴⁴⁸ do Bispo D. Sebastião pelos fiéis.

A primeira determinação era que “se coloque o Tabernáculo do S. Sacramento no altar-mor, logo abaixo do trono, onde existe atualmente um nicho com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, que será removida para outra parte, não convindo duas imagens da mesma senhora”. Pelo documento, percebe-se que existiam duas imagens de Nossa Senhora do Rosário no Altar-mor, sendo que uma deveria ser removida para dar lugar ao Santíssimo Sacramento. Entretanto, a imagem da Padroeira deveria estar colocada de modo “que possa ser removida nas ocasiões de exposição solene do S. Sacramento”. De todo modo, a capela continuaria sendo “velada pela irmandade de Nossa Senhora do Rosário, São Domingos e São Benedito”. Por fim, o Bispo concedia à decisão da irmandade, a permissão para edificação de dois altares laterais para servirem a imagens de São José e São João Baptista e dava ordenações arquitetônicas para a devida “simetria e aformoseamento”⁴⁴⁹.

A irmandade do Rosário foi a que mais visivelmente sofreu a ação romanizadora da Igreja, ao adequar-se à maioria das diretrizes ultramontanas. Ao menos no interior do

⁴⁴⁶ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Typografia 02 de dezembro, 1853.

⁴⁴⁷ AHCMPOA, Câmara Eclesiástica do Bispado, Provisão de 24 de setembro de 1864, Irmandade Nossa Senhora do Rosário.

⁴⁴⁸ Para Bourdieu, o poder simbólico é “esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe são sujeitos ou mesmo que o exercem”. Imbuído deste poder, o Bispo Laranjeira, consagrado, conseguia fazer crer em seus preceitos religiosos. Este poder só pode ser exercido se for reconhecido, neste caso, as irmandades reconheciam o Bispo enquanto autoridade. BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. São Paulo: Rio de Janeiro: Difel, Bertrand Brasil, 1989, p. 7-11.

⁴⁴⁹ AHCMPOA, Palácio Episcopal em Porto Alegre, Carta do Bispo D. Sebastião Dias Laranjeira de 11 de abril de 1869, Irmandade Nossa Senhora do Rosário. (Ver Anexo 4) No Rio Grande do Sul, em Rio Pardo, como já salientamos, existiu uma irmandade conjunta do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora do Rosário, cujo projeto de compromisso foi elaborado em 1849 pelo então Vigário Zeferino Dias Lopes. Cf. LAYTANO, Dante de. *Vida religiosa*. Op. Cit., p. 116-117. Com relação ao culto de São João Baptista, Martha Abreu localizou no jornal eclesiástico carioca *O Apóstolo* uma referência, de 1880, ao entusiasmo “com as alegres homenagens” ao santo. *O Império do Divino*. Op. Cit., p. 328-329.

templo, os confrades do Rosário atenderam às orientações dadas para a exposição da imagem santa. Se a irmandade, enquanto associação independente e proprietária de sua própria igreja, concordou com as modificações e com a maior intervenção do Vigário, é porque novos significados, sobretudo em relação ao culto, surgiram na vida dos irmãos. Constatou-se que as mudanças se deram, principalmente, no maior destaque dado ao Santíssimo Sacramento. É possível que os membros da Mesa administrativa concordassem com estas mudanças na disposição dos elementos simbólicos da devoção – as imagens – e fossem, inclusive, favoráveis ao projeto ultramontano.

Na verdade, a documentação da irmandade do Rosário demonstra que esta associação esteve controlada por homens brancos, de modo que os negros “conviviam com livres e brancos como ainda dividiam com estes últimos os assentos de chefia da Mesa Administrativa”⁴⁵⁰. A historiografia mais recente vem demonstrando que a liderança das irmandades de negros estava, geralmente, nas mãos de grupos distintos que representavam a coletividade. Nesse sentido, Antônia Aparecida Quintão, ao analisar a irmandade do Rosário de São Paulo, percebeu que os termos do compromisso de 1870 (substituindo o de 1810) “levaram os negros a perder a administração da sua própria irmandade”⁴⁵¹. O mesmo poderia estar acontecendo em Porto Alegre, visto que a decisão de dar maior destaque ao Santíssimo Sacramento deveria estar sendo aprovada pelos irmãos brancos. Neste caso, os negros escravizados estariam perdendo – e isto fica evidente no interior do templo – a maior referência religiosa de apoio à obtenção de sua liberdade, a imagem da Senhora do Rosário.

Carlos Moisés, ao se referir as irmandades de negros do Ceará do século XIX, destacou que “apesar de manifestar a vontade de ser de um lugar e de uma comunidade particular, graças às circunstâncias que rodearam a aparição de uma imagem, é preciso ter a consciência de que a irmandade não representava um espaço necessariamente ‘democrático’”⁴⁵². Talvez, a irmandade do Rosário de Porto Alegre tenha sido um espaço *para* o negro, mas não, *do* negro no decorrer da segunda metade do século XIX, ou seja, era destinada aos negros, sem oferecer possibilidades destes anunciarem suas necessidades ou mesmo participarem de modo igualitário das decisões administrativas. Mesmo assim, a irmandade era o espaço freqüentado e reconhecido pelos negros como um meio de

⁴⁵⁰ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p.109.

⁴⁵¹ QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Irmandades negras. Outro espaço de luta e resistência. (São Paulo: 1870-1890)*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2002, p. 63.

⁴⁵² RODRIGUES, Carlos Moisés. *Op. Cit.*, p.49.

sociabilidade possível e de possibilidades de ascensão social⁴⁵³. O desentendimento havido entre a arquiconfraria e o Vigário – que a ela se referiu como “irmandade de negros” – que ocorreu em 1880, e ao qual fizemos referência no primeiro capítulo, bem demonstra que a associação acolhia os negros.

A elevação da irmandade do Rosário à arquiconfraria em 1871, tendo como fundador e protetor o Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, pode ser tomado como indicativo de um maior controle da hierarquia eclesiástica sobre a associação religiosa que, muito possivelmente combinava – sincreticamente – elementos rituais católicos e africanos⁴⁵⁴. Mesmo assim, o Bispado teve de conviver, não sem críticas, com os rituais e práticas religiosas de inspiração africana em Porto Alegre, largamente praticados pelos populares. Não há, contudo, qualquer documento que demonstre que tais rituais e práticas fossem correntes entre os irmãos do Rosário. Uma publicação do jornal eclesiástico *O Thabor*, de agosto de 1882, intitulado “Histórias domingueiras”⁴⁵⁵, contudo, nos oferece uma valiosa descrição das práticas religiosas e festivas dos negros da cidade:

“Nos domingos é um louvar a Deus! Esta nympha do Guaíba é um paraíso terreal!
Festas e ‘rolos’ por toda a parte. Chiromancia e sangue de cabritos para o lado da Floresta: [...]
Batuque na praça da Conceição.

⁴⁵³ Em termos de representação social, podemos dizer que o papel da irmandade do Rosário foi o de ser um importante espaço de manifestações religiosas dos fiéis, sejam eles, negros, pardos ou brancos. Considerando que a sociedade da época era altamente hierarquizada e, simultaneamente, complexa em termos de diferenciações sociais e étnicas, não podemos estabelecer certezas quanto às possibilidades dadas aos negros. Veja-se, RODRIGUES, Carlos Moisés. *Op. Cit.*, p.55-56. O certo é que houve controle sobre as práticas dos negros em Porto Alegre, como destacou Sandra Pesavento, ao informar que “por ocasião do Natal, nas festas de Nossa Senhora do Rosário, os negros iam dançar e sapatear no corpo da igreja sede da irmandade”, mas que “as antigas crônicas da cidade (...) narram que tais práticas foram proibidas, sendo os negros expulsos da igreja pelo vigário José Inácio dos Santos Pereira. Ou seja, o controle social exercido através da religião definia limites para as práticas”. PESAVENTO, Sandra. *Emergência dos subalternos: trabalho livre e ordem burguesa*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1989, p. 38.

⁴⁵⁴ Na documentação e na bibliografia consultadas não encontramos, em relação a esta irmandade, elementos religiosos que possibilitem afirmar a presença de rituais de origem africana. Entretanto, e considerando que a irmandade do Rosário, não possuiu rigor associativo quanto a critérios étnicos, aceitando brancos, pardos e negros, deduz-se que a associação era sim (mas não somente) um espaço dos negros. Esta afirmativa não sustenta a possibilidade de que aspectos de devoção africana acompanhassem a vivência religiosa na irmandade, também branca. Marina de Mello, em seu estudo sobre a festa de coroação dos reis do Congo afirmou que a respeito destas práticas africanas nas irmandades “nada sabemos e provavelmente nunca saberemos, mesmo que tenham realmente existido, devido à total falta de vestígios deixados”. SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros*. *Op. Cit.*, p. 190. A dedução de que a fundação da arquiconfraria foi um meio de a Igreja exercer um maior controle sobre os negros escravizados faz sentido, ainda mais se considerarmos que, neste mesmo período, segundo o historiador gaúcho Paulo Moreira, houve um aumento no número de casamentos religiosos de casais escravos, o que “aumentava o poder do catolicismo – ainda mais em um momento de repressão às manifestações *supersticiosas* africanas –, minando o poder simbólico adquirido através da religiosidade”. MOREIRA, Paulo. *Os cativos e os homens de bem*. *Op. Cit.*, p. 271.

⁴⁵⁵ AHCMPOA, *O Thabor*, ano 1, n. 48, 05 de agosto de 1882, fl. 3.

Bailes para os lados da Várzea, compostos de todas as cores, e quando a malta é grande e a sala acanhada, pulam para o meio da rua e toca a pagodeira até meia noite ou *clair de la lune*. Por fim, quando o fumo do espírito sobe, principiam os supapos, segue-se a paulada e acabam por ferro [...]
Esta nympha do Guaíba está saindo fora do sério”⁴⁵⁶

Não dispomos da fonte na íntegra, mas como se pode entrever, refere-se a práticas como a “*quiromancia*” e de oferendas com “*sangue de cabritos*” por negros, apresentados como a “*malta*”, e alerta para as *desordens*, para os “*rolos*” e para os efeitos nocivos das diversões. Esclarecemos que os aspectos relativos às práticas religiosas levantados por esta interessante descrição não serão desenvolvidos nessa Dissertação, apesar de apontarem para a visão da Igreja de que se fazia necessária uma intervenção moralizadora na cidade de Porto Alegre, a “*nympha do Guayba*” do final do século XIX⁴⁵⁷.

Por ora, cabe destacar que a participação efetiva do Bispo na irmandade do Rosário possuiu um duplo sentido: para o próprio Bispo ultramontano representou uma forma de exercer o controle, pois estava mais próximo das atividades desenvolvidas pelos leigos; para os irmãos da confraria, figurou como um indicativo de prestígio à devoção por tão digna autoridade.

Esse contato estreito e cotidiano entre irmandade e Bispo tornou-se importante para a comunicação e para a negociação de significados que acabaram influenciando a

⁴⁵⁶ AHCMPPOA, *O Thabor*, ano 1, n. 48, 05 de agosto de 1882, fl. 3. Em relação ao termo batuque, Marco Antônio Lirio de Melo, o define como “o nome genérico dos ritmos produzidos por negros a base da percussão, de caráter religioso, praticado pelos negros de origem africana. Mas, mais que a designação de uma dança específica, a palavra batuque é normalmente aplicada como termo genérico para o tipo coreográfico que representa ou para as danças que são acompanhadas por forte instrumental de percussão”. MELO, Marco Antônio Lirio. *Reviras, batuques e carnavais. A cultura de resistência dos escravos em Pelotas*. Pelotas: Ed.UFPel, 1994, p. 24,25. Martha Abreu constatou, para o Rio de Janeiro, que o batuque não era uma reunião espontânea, e sim, envolvia certa organização. Folcloristas e viajantes construíram uma explicação genérica para batuque, considerando-o como danças negras no Brasil Porém, para a autora, é impreciso afirmar quem freqüentava estes divertimentos, sendo possível pensar “numa presença mais ampla de pessoas do que só escravos”. ABREU, Martha. *Op. Cit.*, p. 287-289.

⁴⁵⁷ Interessante destacar que no âmbito civil, através das Posturas da Câmara Municipal, segundo Paulo Moreira, desde 1858, proibiu-se “‘zungús e batuques’, referindo-se a festas de pretos, fossem religiosas ou profanas”. MOREIRA, Paulo. *Os cativos e os homens de bem. Op. Cit.*, p. 61. O próprio Paulo Moreira já se dedicou à religiosidade dos negros em Porto Alegre, em sua Tese de doutoramento, constatando que a cidade “caracterizava-se por uma grande presença de população negra, percebemos que havia o costume de se expedir permissões - pelo menos até meados de 1850 -, e com limites bem precisos, para algumas manifestações culturais religiosas africanas”, mas não encontrou “requerimentos para “*festas de pretos*” posteriores a 1850, o que pode comprovar o aumento da repressão às manifestações de religiosidade negra”, considerando os indícios de que elas continuavam acontecendo. MOREIRA, Paulo Roberto Staudt *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 em História, 2001.

“construção da norma” para o regimento da arquiconfraria⁴⁵⁸. Nesta “norma”, a lei interna expressa pelo compromisso, fica evidenciado o entendimento que existiu entre o diocesano e os devotos, a partir da orientação ultramontana presente nesse estatuto. A análise do texto desse compromisso também aponta para o “negociar de sentidos”, uma vez que sua alteração definiu limites claros entre a autonomia da arquiconfraria e o poder de ingerência das concepções ultramontanas. Como bem salientou Roger Chartier, “entre a instituição e a comunidade, entre o modelo normativo e a experiência coletiva, o jogo era sempre de mão dupla”, ou seja, “a chamada religião popular (...) nem totalmente controlada, nem absolutamente livre, afirmava os modos específicos de crença no cerne da aceitação de novos modelos de espiritualidade”⁴⁵⁹.

A existência de pólos consensuais, negociados, ficam explícitos na leitura dos compromissos e se destaca ainda mais por conhecermos a tradição historicamente construída de autonomia das irmandades e o projeto reformador da Igreja. As possíveis conformidades de opiniões não nos parecem elementos suficientes para (re) afirmar o sucesso do ultramontanismo no controle das práticas e experiências religiosas em Porto Alegre ao final do século XIX, pois como destacou Eduardo Hoornaert há “diversas maneiras de ser católico”, “diferentes sistemas de tradução do cristianismo”⁴⁶⁰. Acreditamos que também não seja possível afirmar que houve um *fracasso* na implementação do projeto moralizador ultramontano, preferindo considerar a existência de dificuldades para a concretização de suas propostas. A propósito desta reflexão, consideramos oportuno resgatar uma afirmação de Chartier, para quem “as práticas de apropriação sempre criam usos ou representações muito pouco redutíveis aos desejos ou às intenções daqueles que produzem os discursos e as normas”⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ Para o entendimento dos juízos compartilhados no cotidiano como espaços de comunicação e negociação de sentidos tendo como exemplo a religião, ver, GUARINELLO, Norberto Luiz. *Op. Cit.* A expressão “construção da norma” foi forjada por SOARES, Mariza Carvalho. *Op. Cit.*

⁴⁵⁹ CHARTIER, Roger. *Textos, impressão, leituras*. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 234.

⁴⁶⁰ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro. 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 25, 29. Há de se ressaltar também que as “diversas maneiras de ser católico” se expressavam não somente nas diferenciações de organização da prática religiosa entre a Igreja e as associações, mas também entre as próprias irmandades, uma vez que atendiam diferentes segmentos sociais daquela sociedade hierarquizada, que acabavam por expressar, de forma diversificada, os seus sentimentos religiosos.

⁴⁶¹ CHARTIER, Roger. *Textos, impressão, leituras*. *Op. Cit.*, p.233-34. Bem de acordo com nossa pesquisa, cabe citar o exemplo utilizado por Chartier: “Durante a reforma católica, por exemplo, a imposição de novas práticas religiosas foi acompanhada por reformulações e reinterpretações que as transformaram profundamente. A devoção ao Santíssimo Sacramento, que era fundamental para a atividade pastoral e a iconografia posteriores ao Concílio de Trento, viu-se fortemente contaminada pelo antigo culto das relíquias e subvertida por uma exigência de exteriorização que insistia em práticas públicas e pomposas (a exposição do sacramento, a ação de graças e a procissão), não mais aceitas com facilidade pelas autoridades

No próximo capítulo, pretendemos esclarecer como a experiência religiosa contornou, através da sensibilidade reelaborada na negociação, a rigidez e o controle ultramontanos. Os indícios na documentação apontam para um maior policiamento das atividades e dos cultos realizados pela irmandade negra de Porto Alegre. A presença disciplinadora do Bispo se fez sentir, especialmente, nas modificações implementadas no novo compromisso. Em outros compromissos, a influência do Bispado aparecia no momento da aprovação, quando a câmara eclesiástica, após apreciação minuciosa, anunciava ao final do documento as modificações a serem feitas.

Algumas diferenças fundamentais entre os dois compromissos da irmandade do Rosário, o de 1828 e o de 1883, podem elucidar aspectos relevantes para a fundamentação de nosso argumento. O compromisso de 1828 prescreveu as normas de funcionamento para a irmandade do Rosário até 1871, quando, segundo Barea, foi “substituído por outro provisório, pelo qual se regeu a arquiconfraria até 1883, sendo nessa data aprovado um novo, que teve força de lei até a última reforma introduzida em 1930”⁴⁶². Entre 1871 e 1883 “a arquiconfraria regeu-se irregularmente pelo compromisso feito para Ordem Terceira”⁴⁶³.

Uma primeira mudança – que salta aos olhos e que aponta para a influência ultramontana – nas manifestações de devoção da irmandade, e que passou a ser priorizada, refere-se ao dever da associação. No compromisso de 1828, o primeiro capítulo instituiu a necessidade de “prestar devoto culto a Maria Santíssima do Rosário”. Já o de 1883, priorizou a devoção primeira dos clérigos, como evidenciado no artigo 4º: “A arquiconfraria de N. S. do Rosário toma a seu cargo o culto do Santíssimo Sacramento...”.

Por se encontrar sob o protetorado do Bispo, em 1883, a arquiconfraria teve seus sacerdotes por ele designados, mesmo que estivesse previsto que isto ocorresse, “Quando o comissário estiver impedido requerer ao Exm. Sr. Bispo Diocesano a designação do sacerdote que o deve substituir”⁴⁶⁴.

No intuito de os sacramentos serem cumpridos e como demonstração da influência do Bispo, o segundo compromisso da associação enfatizava a obrigatoriedade de *professar*

eclesiásticas. E, freqüentemente, a devoção ao rosário reafirmava os gestos e significados tradicionalmente atribuídos ao culto da Virgem Misericordiosa”. *Idem*, p.234.

⁴⁶² BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p.31.

⁴⁶³ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p.229. A intenção da irmandade era elevar-se à Ordem Terceira antes de à Arquiconfraria.

⁴⁶⁴ AHCMPOA, Compromisso da Arquiconfraria do Rosário, 1883, art.39º, § 14.

para todos os novos irmãos que viessem a ser admitidos⁴⁶⁵. Dividia, ainda, os confrades já admitidos, denominados de “natos”, em “irmãos professos e não professos”⁴⁶⁶. A *profissão* seria celebrada pelo “Sr. bispo diocesano”, tão logo o novo membro fosse aceito, devendo comparecer “a esse ato maior número de irmãos confrades”⁴⁶⁷. Após o esclarecimento sobre estes aspectos nos primeiros artigos do compromisso, ele passava a determinar as insígnias a serem utilizadas pelos irmãos. Eis o artigo 14º, que trata a respeito:

“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 efigie 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 pendente ao pescoço (como os irmãos professos); uma fita da largura de quatro dedos com borlas à cintura e de rosário à cinta”⁴⁶⁸

Cabem as indagações: Por que os irmãos professos usariam trajes mais requintados que os irmãos natos? Qual o objetivo desta diferenciação em relação ao uso de adornos? Acreditamos que a pomposidade na vestimenta dos professos possa ser percebida como uma influência das concepções ultramontanas. Distinguindo os irmãos professos através de suas insígnias, a arquiconfraria cumpria sua função de “realocação na hierarquia de prestígio”⁴⁶⁹ – inserindo-os em “um ambiente competitivo”⁴⁷⁰ –, bem como atestava sua adaptação aos princípios romanizantes, ao estimular a *profissão* de fé. Sob o controle do Bispo – enquanto fundador e protetor – a associação *jogou* com elementos da cultura confrarial na tentativa de convencer os fiéis sobre a importância de um outro comportamento devoto: o ato de

⁴⁶⁵ Compromisso da Arquiconfraria do Rosário, 1883, art. 5º. Entre muitas definições, encontramos e selecionamos, a partir do dicionário Aurélio, os seguintes sinônimos para a palavra ‘professar’: 1. Reconhecer publicamente; confessar; 2. Seguir a regra de; obedecer às normas de; 3. Confessar ou prometer publicamente; 4. Prometer, jurar; 5. Fazer propaganda de; preconizar, propagar, apregoar. AURÉLIO, Dicionário Eletrônico: século XXI. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Lexicon Informática, 1999. (CD-ROM, versão 3.0).

⁴⁶⁶ Compromisso da Arquiconfraria, 1883, art. 2º.

⁴⁶⁷ Compromisso da Arquiconfraria, 1883, art.9º, 10º.

⁴⁶⁸ Compromisso da Arquiconfraria, 1883, art. 14º.

⁴⁶⁹ Expressão de Carlos Lima. *Devoção & Incorporação*, p.226.

⁴⁷⁰ Id. Ibid.

professar as verdades da Igreja. “Capa de lã”, “fita de nobreza”, “medalha de prata”, tinham uma evidente funcionalidade: conclamar à profissão de fé.

Com uma maior ingerência sobre o patrimônio da associação, o novo compromisso demonstrava a concretização de um dos objetivos da Igreja: controlar a administração dos recursos advindos das atividades religiosas. O vigário ganhava maior relevância na administração, conservando consigo uma chave do cofre em que eram guardadas as jóias e adorno das imagens⁴⁷¹, tornando-se também o responsável pela indicação dos empregados da arquiconfraria. Entre as obrigações do vigário, o novo compromisso destacou: “Propor ao prior a nomeação do andador e mais empregados de sua confiança, responsabilizando-se pelos seus atos na falta de cumprimento de seus deveres, e nestes casos pedir a demissão desses empregados...”⁴⁷². Ao final da década de oitenta do século XIX, a ingerência da hierarquia eclesiástica sobre a organização administrativa da irmandade se fazia cada vez mais constante e evidente. Estes mesmos novos moldes de exercício do poder também foram observados na Província do Ceará, pois segundo Carlos Moisés, a partir de 1872, “o poder e a autoridade dos párocos aumentam em relação ao do juiz, autoridade máxima da confraria”, marcando a perda “de uma representatividade político-religiosa da irmandade”⁴⁷³.

O compromisso de 1883 possibilitou que o vigário exercesse funções administrativas muito similares às do tesoureiro. Além da chave do cofre, o vigário de culto ficava com novas tarefas: inventariar todos os objetos da Igreja, como alfaias e utensílios e ainda, abrir a caixinha de esmolas⁴⁷⁴.

Em relação aos aspectos religiosos, merece ser ressaltada a preocupação com o comparecimento dos irmãos às missas. O Vigário devia “designar irmãos que mensalmente devem assistir à missa nos domingos e dias santificados, em número de quatro...”⁴⁷⁵. Inicialmente, o capelão tinha como deveres a celebração de missas, o comparecimento às festividades, aos enterros e às procissões, entre outros. Mas, seguindo rigidamente os princípios romanizantes e reformadores, ele teve suas obrigações ampliadas: deveria “fazer o exercício da via-sacra em todas as sextas-feiras da quaresma”⁴⁷⁶. Esse recente encargo dado ao capelão demonstrava a preocupação em reforçar os dogmas e a autoridade do Bispo, uma vez que a via-sacra era por ele conduzida.

⁴⁷¹ Compromisso da Arquiconfraria, 1883, art. 43º, § 5.

⁴⁷² Compromisso da Arquiconfraria, 1883, art.46º, § 4.

⁴⁷³ RODRIGUES, Carlos Moisés. *Op. Cit.*, p.80.

⁴⁷⁴ Compromisso da Arquiconfraria, 1883, art. 46º, § 7 e 11.

⁴⁷⁵ Compromisso da Arquiconfraria, 1883, art.46º, § 12.

⁴⁷⁶ Compromisso 1828, cap. 13º, art.131,132. Compromisso, 1883, art. 58º, §2.

Nesse mesmo sentido, vale destacar a Paixão de Cristo, outro importante ponto dentre os eventos festivos, para o qual a mesa “fará celebrar na semana santa os mistérios da sagrada paixão e morte de N. S. Jesus Cristo, a começar da quarta-feira de cinzas até o domingo da Páscoa da Ressureição”⁴⁷⁷. Em 1882, temos notícias de outras manifestações festivas de caráter ultramontano, como a Via Sacra, em que “Na Igreja do Rosário, desta capital, se faz todas as sextas-feiras, ao escurecer, a exposição de Nosso Senhor Morto e o Santo exercício da Via Sacra”⁴⁷⁸.

Nem todas as irmandades foram controladas pela Igreja e, mesmo onde houve exercício de controle mais efetivo, como no caso sobre a igreja do Rosário e sua arquiconfraria, o episcopado encontrou certas dificuldades. Como bem observado por Anderson Oliveira, a linguagem do ultramontanismo era ininteligível e estranha às irmandades, o que não significa que houve um anticlericalismo de parte das irmandades, mas sim, uma busca pela manutenção da autonomia administrativa e de uma concepção religiosa baseada na iniciativa leiga⁴⁷⁹. Um bom exemplo disto é o conflito entre a arquiconfraria do Rosário e o pároco Wolffenbuettel, mencionado a partir da página 83 do primeiro capítulo. Recuperamos esse conflito para demonstrar o quanto a arquiconfraria se viu obrigada a incorporar discursos e elementos católicos romanizados como meio de garantir a sua sobrevivência como associação.

Quando o padre Wolffenbuettel visando a realização de reformas na Igreja do Rosário, enfrentou a ira dos devotos irmãos, “advertiu que tudo conseguiria da autoridade civil e eclesiástica, já que ela [arquiconfraria] não possuía compromisso aprovado”⁴⁸⁰. Diante da ameaça do cura, a arquiconfraria se viu obrigada a organizar o novo compromisso.

Podemos afirmar, então, que a irmandade do Rosário sofreu intervenções significativas a partir do contato com o Bispo ultramontano, Dom Sebastião Dias Laranjeira, quais sejam: a igreja do Rosário passou a cultuar o Santíssimo Sacramento; a irmandade foi elevada a arquiconfraria; os fiéis foram compelidos a adotar um outro comportamento devoto como o ato de professar; o Vigário teve ampliado o controle sobre o patrimônio da arquiconfraria e houve reforço da autoridade dos párocos e do próprio Bispo. Estas mudanças determinaram a vivência de uma nova sensibilidade religiosa e outros modos de organização do espaço da igreja e do culto.

⁴⁷⁷ Compromisso, 1883, art. 65º.

⁴⁷⁸ AHCMPOA, *O Thabor*, ano 1, n.29, 25 de março de 1882, fl.4.

⁴⁷⁹ OLIVEIRA, Anderson. *Devoção e Caridade. Op. Cit.*, p. 82.

⁴⁸⁰ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p.274.

Por fim, é preciso dizer que em relação à influência romanizante sobre as irmandades, muitos aspectos devem ser considerados. A princípio, deve ser ressaltada a própria continuidade de práticas culturais que orientavam a autonomia leiga nas confrarias e que seguiu em voga durante o Bispado de Dom Sebastião. Não se deve, contudo, desconsiderar a situação de hesitação em que se encontravam os confrades, pois estavam entre o atendimento às normas do Bispo e o cumprimento do estabelecido pelas irmandades. Conforme a advertência de Chartier, é preciso “postular que existe um espaço entre a norma e o vivido, entre a injunção e a prática, entre o sentido visado e o sentido produzido, um espaço onde podem insinuar-se reformulações e deturpações”⁴⁸¹. É possível, em função dessa orientação, indagar se foi o ultramontanismo do Bispo Laranjeira que exerceu influência sobre as confrarias ou se foram os significados compartilhados e as novas práticas religiosas dos leigos que determinaram outros limites e características às normas ultramontanas. Acreditamos que a estreita convivência entre o Bispo Dom Sebastião, representante maior do ultramontanismo na Província, e as associações leigas na Porto Alegre da segunda metade do século XIX, produziu influências recíprocas. O contato entre as diretrizes ultramontanas evidenciadas nas normas e as experiências do sagrado vividas pelas organizações religiosas se caracterizou por uma dinâmica plural de apropriações de usos e de interpretações.

Para além das mudanças perceptíveis, sobretudo no aspecto religioso, na irmandade do Rosário, a partir do contato com o Bispo Laranjeira, cremos ser fundamental considerar o contexto social e político no qual se achava inserida, para apresentarmos a postura adotada pela irmandade e pela Igreja Católica em relação à escravidão, às alforrias e ao abolicionismo.

Mesmo não tendo sido instituída para atendimento dos “homens pretos”, o compromisso da irmandade do Rosário, de 1828, previa a obtenção da liberdade para os seus membros escravos como um dos objetivos norteadores da solidariedade interna. O recente estudo de Mara Nascimento revelou que esse compromisso de 1828 era uma cópia fiel do compromisso da irmandade do Rosário do Rio de Janeiro e que esse objetivo desapareceu do estatuto da irmandade porto-alegrense quando foi reformulado em 1883⁴⁸². O curioso é que no compromisso da irmandade do Rio de Janeiro, também de 1883, o

⁴⁸¹ CHARTIER, Roger. “Cultura Popular”: revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vo.8, n.16, 1995, p. 04.

⁴⁸² NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas*. *Op. Cit.*

objetivo de libertar os irmãos escravizados permaneceu, conforme pudemos constatar a partir da leitura de Gilberto Freyre⁴⁸³.

Referindo-se aos deveres da irmandade do Rosário do Rio de Janeiro, expressos no compromisso de 1883, Gilberto Freyre observou que “de um lado cuidavam os brancos de adormentar nos homens de cor o sentimento de rebeldia, conduzindo-os para o êxtase religioso; de outro, reagiam os homens de cor, fazendo da prática religiosa um instrumento de afirmação política e de reivindicação”⁴⁸⁴. Resta saber, se em Porto Alegre, a irmandade do Rosário foi concebida também como instrumento de reivindicação.

Não encontramos, para a capital da Província, indícios da efetiva atuação da irmandade do Rosário neste sentido, o que nos leva a concordar com Nascimento quando diz que “As promessas (...) existiam, mas o cumprimento destas, de fato, não se sabe ao certo se efetivamente ocorreram”⁴⁸⁵. Diante do frágil limite imposto pelas fontes, procuraremos compreender por que a irmandade, ao menos aparentemente, não se envolveu ativamente na alforria dos irmãos cativos. Como bem destacou Liane Müller, face à inexistência das fontes que “comprovem” as alforrias, precisamos fazer um esforço para imaginar o que os confrades pensavam sobre a escravidão⁴⁸⁶.

Considerando que o próprio D. Sebastião condenava a escravidão e que crescia o movimento abolicionista⁴⁸⁷ em várias províncias brasileiras, ao mesmo tempo em que diminuía o número de escravos, sobretudo, nos últimos anos no Império, a arquiconfraria do Rosário aproveitou algumas ocasiões solenes para o anúncio da liberdade de escravos, tornando pública a sua posição. Vale retomar um exemplo já conhecido e consagrado pela historiografia, que envolveu a arquiconfraria do Rosário e que exemplifica, senão uma prática corrente, a sua posição perante o regime escravista.

Quando Antônia Ferreira da Cruz fez a doação, em 1882, do escravo Fortunato, crioulo de 38 anos, a Mesa Administrativa *aceitou a doação* – com o consentimento do juiz de capelas e resíduos – mas se recusou a manter a sua condição de escravo e resolveu conceder a liberdade a Fortunato. Alardeando a recusa e a *concessão da liberdade* ao

⁴⁸³ FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos. Decadência do Patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1998, p. 412.

⁴⁸⁴ Id.Ibid.

⁴⁸⁵ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p.132.

⁴⁸⁶ MÜLLER, Liane. *Op. Cit.*, p. 100.

⁴⁸⁷ Segundo Paulo Moreira, em Porto Alegre a inevitabilidade da abolição foi marcada pela fundação de sociedades emancipadoras pelos ‘homens de bem’, especialmente a sociedade Rio Branco, fundada em 1880. “As ações impregnadas de humanidade, filantropia, desprendimento e de uma visão religiosa (redenção) anunciavam o eminente fim do cativo – improdutivo economicamente em comparação com o trabalho do estrangeiro e condenável moralmente”. *Os cativos e os homens de bem. Op. Cit.*, p. 110.

escravo Fortunato, a arquiconfraria do Rosário enviou ofícios à sociedade musical e à doadora, tendo, inclusive, encaminhado sua decisão para publicação em jornais⁴⁸⁸, em 20 de julho de 1882. O convite feito à Sociedade Floresta Aurora, para a missa solene a ser conduzida pelo Bispo, seguiu nos seguintes termos: “venho convidar a distinta sociedade musical Floresta Aurora para se dignar assistir a esse ato concorrendo com sua presença para abrilhantá-lo”. Vale destacar que no convite encaminhado à doadora, a irmandade a enaltecia a doação feita: “é este fato que mais faz realçar os sentimentos puramente religiosos que caracterizam a pessoa de V. Ex^a”⁴⁸⁹. A missa solene foi marcada para o dia 23 de julho, às 10 horas, na igreja do Rosário, a fim de abençoar a carta de liberdade e o novo homem liberto.

O fato de a arquiconfraria “concede [r] liberdade do mencionado escravo (...) para que goze como se de ventre tivesse nascido” e de a carta de liberdade ter sido “entregue ao referido Fortunato por mãos de S. Ex^a Revm^a o Sr. Bispo Diocesano”⁴⁹⁰ nos “permite suspeitar que este acontecimento fosse extremamente raro, senão único”⁴⁹¹, na medida em que não foram localizadas, até o presente momento, informações sobre procedimentos semelhantes tanto nos documentos da própria irmandade, como em correspondências e jornais. Ao debruçar-se sobre os livros de receita e despesa da confraria, por exemplo, Mara Nascimento não encontrou quaisquer registros de compra de liberdade de irmãos pelos confrades. É possível que a obtenção de carta de alforria através da irmandade se desse em nível individual⁴⁹² ou, então, como observou Paulo Moreira, que a confraria promovesse, para este fim, ocasiões para angariar esmolas dos fiéis, durante a realização de suas festas religiosas⁴⁹³.

Neste caso, a alforria se deu a partir da negação da doação de um escravo correspondente a 400 mil réis, e não, por arrecadação de dinheiro entre os irmãos para tal fim. Em ofício à Antônia Ferreira da Cruz (a doadora do escravo) a arquiconfraria dizia

⁴⁸⁸ Cf. MOREIRA, Paulo. *Os cativos e os homens de bem*. Op. Cit., p. 284.

⁴⁸⁹ AHCMPA, Ofícios, Porto Alegre, 20 de julho de 1882, Irmandade N. S. do Rosário.

⁴⁹⁰ AHCMPA, Carta de liberdade, Porto Alegre, 23 de julho de 1882, Irmandade N. S. do Rosário.

⁴⁹¹ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas*. Op. Cit., p. 133. No Ceará, segundo Carlos Moisés, não há notícia “de alguma irmandade de negros envolvida com a compra de alforrias ou com participação direta no precursor Movimento Abolicionista nesta Província”. O autor não apresenta um motivo para tal fenômeno, mas ressalta a artimanha da participação para inserção social. RODRIGUES, Carlos Moisés. Op. Cit., p. 86.

⁴⁹² Essa perspectiva de libertação em nível individual foi abordada por Julita Scarano em seu estudo sobre a irmandade do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino (MG), no século XVIII. Para a autora, a irmandade “agia em relação ao problema do cativo muito mais num sentido individual, do que geral ou coletivo”. *Devoção e Escravidão*. Op. Cit., p. 73.

⁴⁹³ “A africana de nação Congo Joaquina pagou quinhentos mil réis para seu senhor Manuel da Silva Só, ‘que pôde obter dos fiéis e benfazejos’”. MOREIRA, Paulo. *Os cativos e os homens de bem*. Op. Cit., p. 284.

que “não podendo (...) perante as leis que nos regem, possuir escravos, resolveu a mesa desistir da doação”.

Por que Antônia Ferreira da Cruz teria doado um escravo à associação para que esta concedesse liberdade ao escravo? Por que a própria senhora não o teria libertado? Sendo irmã do Rosário, é pouco provável que desconhecesse o compromisso e “as leis” da arquiconfraria, logo, a doadora sabia, previamente, que a entidade promoveria a alforria. É possível que a doadora procurasse enobrecimento ou que esperasse alguma demonstração de gratidão pelo seu intento. A primeira possibilidade talvez seja a mais provável, pois como ressaltaram Neves e Machado, a doação e a libertação através da Igreja ou das irmandades, neste período da história do Brasil, eram motivos para enfatizar a “generosidade” dos senhores⁴⁹⁴.

De acordo com Liane Müller, o ex-escravo foi inscrito como irmão da arquiconfraria, passando-se a se chamar Fortunato Mathias. Poucos meses depois, com suas rendas de pedreiro, Fortunato doou à associação 400 mil réis em agradecimento. Müller interpretou esta doação – do valor da própria alforria – como simbólica, associando-a ao “empenho da corporação e da gratidão que eles passaram a lhe dever”⁴⁹⁵.

O caso que relatamos se constitui em exemplo de alforria sem captação de recursos pelos irmãos, e demonstra certa insatisfação com a ordem escravista, como também explicita o papel da arquiconfraria na promoção de eventos religiosos que dessem visibilidade a alforria. Historicamente, sempre foi do interesse das irmandades do Rosário o apoio na concessão da liberdade, ainda que de forma esparsa e em nível individual. Por outro lado, cabe lembrar que a concessão de liberdade já fazia parte dos “ideais de liberalismo político, da defesa da igualdade de todos os cidadãos”⁴⁹⁶. Diante da ausência de

⁴⁹⁴ NEVES, Lúcia e MACHADO, Humberto. *O Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 375. Para os autores, estas alforrias, “patrocinadas normalmente por entidades filantrópicas, transformavam os escravos em atores principais de toda uma encenação, embora, no fundo, os seus papéis fossem restritos aos de simples coadjuvantes”. P. 374.

⁴⁹⁵ MÜLLER, Liane. *Op. Cit.*, p. 101-102.

⁴⁹⁶ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas*. *Op. Cit.*, p.133. No mesmo sentido, Carlos Lima diz: “Em sendo falso afirmar que irmandades ‘serviam’ para algo tão fundamental quanto a alforria, também deve ser descartada a hipótese de que teriam sido alguma espécie de ‘instrumento’ para a afirmação de pertinências étnicas originárias, que, aliás, a própria condição escrava se encarregava de tornar improváveis”. *Devoção & Incorporação*. *Op. Cit.*, p. 212. Destacamos que as possibilidades de ação dos escravos existiam, tanto intra quanto extra confrarial. Ainda Carlos Lima destaca a constituição do grupo irmanado como uma “corporação”, indicando “alguma capacidade de agir, mais do que puramente a expressão de posições sociais”. Havia “uma certa abertura, através da ação e da interação, de posições na escala de prestígio”. E Marcelo Mac Cord considerou, em seu estudo sobre irmandades do Rosário no Ceará, a “ação do homem escravizado no cotidiano extraconfraternal”. CORD, Marcelo Mac. O Rosário de D. Antônio...p. 51. Já para Julita Scarano, preocupada com as irmandades negras de Minas Gerais, os escravos “encontravam nas irmandades uma ocasião de agir como criaturas humanas”. SCARANO, Julita. *Op. Cit.*, p.02. Na verdade, como já ressaltou Marina de Mello, são muitas as interpretações da historiografia a respeito das funções e

referências a outras alforrias promovidas pela irmandade do Rosário, concluímos que os irmãos que administravam a associação, possivelmente brancos senhores de escravos, não estiveram efetivamente preocupados com o desmantelamento do regime escravista e, por isso, não se empenharam na promoção de alforrias.

A Igreja, por sua vez, também se mostrou resistente à causa abolicionista. Em 1882, o jornal *O Thabor* publicava uma poesia com o sugestivo título de “Cantiga popular”. No conteúdo de uma das estrofes se percebe a amarga lembrança da Lei do Ventre Livre: “Pela lei do ventre livre/acabou-se a escravatura, /e tornou-se solo estéril/esta terra de fartura”.

Embora o Bispo Laranjeira não possuísse, ele próprio, escravos⁴⁹⁷, e nem mesmo o Seminário Diocesano, o periódico eclesiástico dava espaço para a representação de um pensamento senhorial, conservador e escravocrata e se posicionava frente ao avanço da legislação antiescravista. Como porta-voz do pensamento da Igreja, *O Thabor*, desta forma, aliava-se às contestações das leis antiescravistas, mesmo num período em que o movimento em prol da abolição mais crescia⁴⁹⁸.

O processo de abolição ganhou maior apoio da Igreja no Rio Grande do Sul ou ao menos, maior visibilidade, a partir de 1887⁴⁹⁹. Em 23 de setembro deste ano, o Bispo Dom Sebastião, numa das reuniões realizadas no Palácio Episcopal, com a finalidade de solicitar “a todos os grupos partidários e econômicos a abolição da escravatura”, dizia condenar a escravidão “quando vê que a medida, altamente moral e política, da redenção dos cativos, pode ser levada a efeito sem desordem e intranquilidade públicas ou comprometer os

possibilidades das irmandades do Rosário no Brasil, que, podemos dizer, incluem perspectivas de integração, de identidade, de resistência, de aculturação, de expressão cultural, de sociabilidade, de ressignificação de tradições, etc. SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros. Op. Cit.*, p. 190.

⁴⁹⁷ Sabe-se, a partir do estudo de Paulo Moreira, que o Bispo Laranjeira “em 28 de Julho de 1861, libertou dois de seus escravos, os cabras Honorato e Luiz, gratuitamente, ‘em cumprimento da promessa que fiz ao meu escravo Lino, cabra, portador desta, à minha chegada da Europa, em atenção aos serviços que me prestou durante o tempo que exerci o Ofício Paroquial na Freguesia de Nossa Senhora do Carmo do Morro do Fogo, e a ser nascido e criado em minha família, e ainda mais reprovado como contrário ao espírito do Cristianismo o estado de escravidão oposta à lei natural; pelo presente o restituo ao pleno gozo de sua liberdade e o considero liberto como se fora nascido de ventre livre” (grifos do autor, APERS – LTPA n.17, fl.84v/85, 20/07/1862). MOREIRA, Paulo. *Os cativos e os homens de bem. Op. Cit.*, p.180, nota 82.

⁴⁹⁸ Segundo o historiador Paulo Moreira, a década de 1880 “foi marcada pela retomada do movimento emancipacionista organizado, do crescimento da resistência escrava em múltiplas formas e do medo das elites econômicas e políticas que sentiam que novas formas de controle social eram necessárias”. MOREIRA, Paulo. *Os cativos e os homens de bem. Op. Cit.*, p.186.

⁴⁹⁹ Em geral, até 1887, a Igreja no Brasil teve participação no movimento abolicionista de forma “longínqua, hesitante e fria”, pois o movimento parecia aos Bispos “ser liberal e revolucionário”. MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX. Op. Cit.*, p. 331. Embora não tenha participado de modo significativo do movimento abolicionista, como se registra no *Dicionário do Brasil Imperial*, “seja em função dos seus limites no governo imperial, seja pela sua defesa da ordem, legalidade, gradualidade e propriedade, não se pode negar a existência de um pensamento antiescravista católico em alguns de seus pronunciamentos oficiais”. VAIFAS, Ronaldo. (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 350.

múltiplos interesses da nossa sociedade”⁵⁰⁰. Segundo Margaret Bakos, o Bispo seguia “a orientação do Arcebispo da Bahia”, que julgava “o momento oportuno para a religião intervir ‘sem receio de comprometer a ordem e a sociedade’”⁵⁰¹. Coruja Filho revela que naquela reunião compareceram “redatores dos jornais de Porto Alegre, representantes das sociedades abolicionistas, funcionários públicos e militares” com o objetivo de propor e visualizar os meios para a libertação total dos cativos⁵⁰². Alguns dos participantes deste “meeting” eram membros da irmandade São Miguel e Almas, como foi possível constatar a partir da comparação entre a documentação da irmandade – na qual localizamos os nomes dos sócios – e os dados resultantes da análise sobre a “Composição das comissões”⁵⁰³ feita pelo historiador Paulo Moreira.

A contradição e a hesitação estiveram presentes nos discursos tanto da irmandade do Rosário quanto da Igreja Católica. A irmandade previa, mas não cumpria alforrias, tanto que, como já mencionado, nos livros de receitas e despesas dessa irmandade, não há registros de gastos com a compra de liberdade de irmãos escravos⁵⁰⁴. A Igreja, por sua vez, embora tivesse no Bispo um exemplo de postura abolicionista – já ele que não possuía escravos e havia participado da alforria do escravo Fortunato doado à arquiconfraria – chegou a publicar sutis lamentações no jornal *O Thabor*, posicionando-se contrariamente à evolução das leis emancipacionistas, tendo emitido opiniões mais definidas somente às vésperas da Abolição.

Vistas as peculiaridades da atuação da irmandade do Rosário, nos deteremos agora na demonstração do quanto as interações entre as irmandades porto-alegrenses ou entre estas e o Bispo reforçaram as práticas de solidariedade ou modificaram as práticas religiosas dos irmãos. No próximo tópico, daremos destaque às disputas e às relações harmoniosas entre irmandades, relacionando-as com o estabelecimento ou a consolidação de redes de solidariedade que legitimaram as práticas tradicionais e a autonomia das associações.

⁵⁰⁰ Discurso do Bispo Diocesano na abertura da reunião no Palácio Episcopal a 23 de setembro de 1887. Porto Alegre, 1887. Apud. BAKOS, Margaret. *RS: escravidão & abolição*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p.45, nota 42.

⁵⁰¹ Id. Ibid, p. 45.

⁵⁰² CORUJA FILHO. *Op. Cit.*, p.298.

⁵⁰³ Alguns membros da irmandade São Miguel e Almas podem ser encontrados entre os políticos liberais e conservadores. São eles: Antônio de Azevedo Lima (provedor em 1884), Antônio Onofre da Fontoura (provedor em várias ocasiões), Antônio Silvestre O. Lima (secretário em 1883), Cônego J. Marcelino de S. Bittencourt. Paulo Moreira intitulou sua tabela de “Composição das comissões organizadas no ‘meeting’ abolicionista de 8 de dezembro de 1887, em Porto Alegre”. *Os cativos e os homens de bem...*, p. 182.

⁵⁰⁴ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 134.

2.5. Interações e solidariedades

A proximidade geográfica entre as irmandades de Porto Alegre proporcionava uma interação constante, cotidiana. Frequentes eram as idas dos irmãos às reuniões de mesa, às missas, aos funerais, às procissões solenes de outras irmandades. Como existiam quatro igrejas matrizes próximas entre si (Madre de Deus, Dores, Rosário e Conceição) com suas respectivas irmandades – e cada uma congregava outras confrarias ou devoções em altares laterais – os encontros, as trocas e as concorrências aconteciam com frequência⁵⁰⁵.

Como já mencionado, as irmandades enquanto associações religiosas, caritativas e de auxílio mútuo marcaram presença na sociedade porto-alegrense como espaços de estabelecimento de solidariedades individuais e coletivas, favorecendo contatos políticos, sociais e religiosos. Os contatos, os relacionamentos, as interações existiam e movimentavam os vínculos, os interesses e as disputas. Os desentendimentos nas procissões e as disputas por fiéis faziam parte do contato cotidiano entre as confrarias.

Num contexto de expansão do ultramontanismo na Província, as disputas e os desentendimentos entre irmandades, envolvidas numa evidente competitividade, evidenciavam a conformação de algumas *táticas* de parte das confrarias interessadas em obter o reconhecimento de suas associações como autênticas zeladoras da religiosidade da população pelo Bispado.

Tratando-se de disputas, não podemos deixar de citar aquelas relativas à precedência nas procissões, um antigo costume entre as irmandades e devoções, que segundo Mara Nascimento, consistia “em um privilégio disputadíssimo”⁵⁰⁶. Esta disputa se dava em torno dos lugares ocupados nos cortejos, sendo muito mais prestigioso ocupar as alas mais próximas aos oragos homenageados. Em Porto Alegre, as querelas atravessaram o período imperial, apesar do empenho do Bispo Laranjeira em suprimi-las.

Durante reunião realizada em outubro de 1888, o irmão da Devoção da Conceição, Galvão José de Souza apresentou uma proposta à Mesa, que foi aprovada e assinada por 22 irmãos, no seguinte teor:

⁵⁰⁵ Analisando um caso de interação entre irmandades do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora do Rosário da Vila de Sabará, Minas Gerais, em 1822, Carlos Lima evidenciou: “é de suspeitar da existência de um tipo fortemente competitivo de interação entre as irmandades com suas igrejas, o que conduzia a cálculos sofisticados sobre a localização dos templos”. LIMA, Carlos e MOURA, Ana Maria. *Devoção & Incorporação. Op. Cit.*, p.229.

⁵⁰⁶ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 60. As procissões eram momentos privilegiados, pois se constituíam, desde o período colonial como a “festa-dentro-da-festa”. Cf. PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2002, p. 50.

“Nós abaixo assinados, irmãos da Devoção de N. S. da Conceição, ereta na Igreja Matriz de N. S. do Rosário, propomos que enquanto durar a divergência que existe entre esta Devoção e a de São Francisco Xavier, relativamente a competência de lugares que lhe pertence por antiguidade, por ocasião de procissões, deixará esta de comparecer a todos os atos de procissões em que aquela e esta tenham de se encontrar, a fim de evitar desordens entre ambas, e ao mesmo tempo não sofrer esta Devoção acintosos insultos e ser desprestigiada publicamente por quem quer que seja”⁵⁰⁷

A precedência nas procissões era um importante meio de garantir visibilidade e de demonstração de importância na hierarquia confrarial. A disputa, no entanto, não agradava aos confrades, pois discussões e insultos desprestigiavam publicamente qualquer associação religiosa. Neste caso, pensamos que as medidas do Bispo Dom Sebastião, como a 9ª disposição da Portaria de 1866, que previa procissão festiva “com toda a ordem”, evitando “confusão e gritaria” não fosse de todo mal vista pelas irmandades, e que estas também não desejavam ser associadas à “confusão e gritaria”. Mesmo assim, estas disputas continuaram ocorrendo, como parte do processo natural de interação entre as associações, especialmente, em relação à posição no cortejo das procissões. É em razão disso que não podemos concordar com a afirmação de Mara Nascimento, para quem “o Bispo contribuiu para tirar vida de tais procissões” e “retirou dos confrades a principal motivação de seus empenhos”⁵⁰⁸. Na medida em que entendemos que era a procissão festiva em si, e não a precedência, a principal motivação das irmandades, propomos a interpretação de que as disputas em torno da posição ocupada no cortejo durante as procissões, consistiram, de fato, em *tática* de negociação usada pelas irmandades para obter o reconhecimento do Bispo – de que eram elas próprias que guardavam os cuidados de arranjos das procissões – e não em indicativo de sua descaracterização e decadência.

Os desentendimentos cotidianos se davam, sobretudo, entre irmandades e devoções que dividiam o mesmo espaço sagrado. Um exemplo significativo desses desacordos fica evidente num requerimento da confraria N. S. da Conceição à devoção de São Manoel. O documento, datado de 1892, já no período republicano, é importante por demonstrar, além das peculiares intrigas, a continuidade da religiosidade típica dos leigos católicos.

⁵⁰⁷ AHCMPOA, Ata, 21 de outubro de 1888. Livro de Atas da Devoção Nossa Senhora da Conceição, 1886-1900, fl.26-27.

⁵⁰⁸ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 61.

A falta de acatamento que sempre se notou em nossos tempos tem ultimamente assumido proporções tais que reclamam a mais séria atenção das corporações que se acham incumbidas de zelar e manterem o culto, isto é, as irmandades e devoções. E como poderão elas evitar a irreverência no lugar santo, se do seu seio não partir o bom exemplo?⁵⁰⁹

Além de chamar a atenção das irmandades e das devoções para a necessidade de prestarem “o bom exemplo”, evitando “a irreverência no lugar santo”, o requerimento declarava “a falta de acatamento” das irmandades “em nossos tempos”, confirmando a manutenção de práticas devocionais próprias e relativamente distanciadas dos princípios ultramontanos de obediência à ordem católica hierárquica. O mais significativo, no entanto, é que este documento evidencia a *tática* utilizada pela irmandade de Nossa Senhora da Conceição, que ao apropriar-se do discurso moralizante da Igreja, pretendia manter-se incumbida pelo Bispado – já não mais de Dom Sebastião – do zelo sobre o culto.

O requerimento segue informando que as celebrações do “mês de Maria” realizadas pela irmandade da Conceição, em sua igreja, no mês de maio de 1892, coincidiram com a coleta de esmolas dos devotos de São Manoel para a organização de sua festa. A queixa da irmandade da Conceição se referia ao comportamento inadequado dos irmãos de São Manoel ao retornarem de seu peditório: “ao voltarem de sua tarefa, esquecendo-se de que entravam num recinto sagrado, subiram no meio de enorme ruído a escadaria do consistório (...) e passavam pelo templo a fumar, perturbando assim a solenidade que se celebrava”⁵¹⁰. O ofício, deve-se ressaltar, visava a tomada de providências pelo juiz da devoção de São Manoel para que fosse estabelecida a “ordem, que é o fundamento da prosperidade”.

Outro exemplo de desentendimento entre irmandades deu-se entre as irmandades do Santíssimo Sacramento e a de São Miguel e Almas, e envolveu a Câmara Municipal e o Bispo Laranjeira. Quando a primeira decidiu fixar grades no beco entre o “império e a torre da igreja”, privou a segunda de ter livre acesso ao seu consistório. Para reconstituir este pequeno desentendimento entre as irmandades, nos valem dos registros feitos por uma delas – a de São Miguel e Almas –, e que nos permitem ter uma noção da rivalidade que conduzia os ânimos destes leigos. São Miguel recorreu à Câmara Municipal contra o “fixamento arbitrário por parte da irmandade do Sacramento”, requerendo a restituição da servidão pública do beco e nomeando uma comissão como solicitar a intervenção do Revmo. Bispo. O objetivo era obter um posicionamento do diocesano a favor da

⁵⁰⁹ AHCMPOA, Livro de Registros de Nossa Senhora da Conceição, 1826-1893, 18 de junho de 1892, fl.48-49.

⁵¹⁰ Id. Ibid.

irmandade. Segundo a comissão de São Miguel, o Bispo “reprovava a arbitrariedade de terem fechado sem ser de comum acordo a entrada e saída, não só da irmandade como de todos os demais moradores que ali existem”. Como mediador dos conflitos inter-irmandades, o Bispo autorizou o entendimento com “o irmão provedor da irmandade do S. Sacramento”, apresentando uma solução óbvia e pacífica: “que cada um dos moradores tivesse a sua chave ou que a chave da grade ficasse a disposição de todos os moradores”⁵¹¹.

Estes exemplos de disputas havidas entre irmandades, nos revelam que estas, apesar de estarem inevitavelmente imersas na política ultramontana, recorriam ao Bispo como recurso tático para assegurar a sua condição de entidades encarregadas de zelar pela religiosidade católica. Dentre os recursos táticos podemos destacar os que envolviam a sinalização de apoio ao Bispo no combate às “confusões” durante as procissões como forma de mantê-las sob o controle da própria confraria; a apropriação do discurso reformador, de respeito e comedimento nos locais santos, como garantia da manutenção do culto público; e, por fim, aqueles que implicavam em recorrer ao Bispo como apaziguador dos conflitos entre as irmandades, para desta forma, demonstrarem seu respeito à instância eclesiástica.

Para além das rivalidades entre as confrarias, evidenciadas nas disputas pelas melhores posições nas alas que dividiam nas procissões em datas solenes do calendário eclesiástico, existiam as relações cordiais, solidárias e que se manifestam no compartilhar de altares, nos empréstimos, nos convites, nos aluguéis de objetos (alfaias, tochas), no comparecimento em procissões alheias e, em ocasiões religiosas especiais. Sobre estes aspectos, vamos nos deter a partir de agora.

A interação entre irmandades propiciava a defesa de interesses coletivos e comuns, sobretudo, em relação aos assuntos religiosos e à manutenção de oragos em altares das igrejas existentes. Caio César Boschi salientou que na Minas Gerais do século XVIII, os contatos acabaram unindo as irmandades em defesa de interesses comuns como o “rateio das despesas com a reedificação e ornamentação da igreja”⁵¹². Essa foi, também, uma realidade bastante comum na Porto Alegre da segunda metade do século XIX, já que as irmandades previam práticas de solidariedade para divulgação e popularização de oragos e para o aumento do número de devotos.

⁵¹¹ ISMA. Livro IV. Atas das sessões. 1883-1907. Atas de 17 de abril de 1884 e 18 de setembro de 1884, fl. 07v-08v.

⁵¹² BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder. Op. Cit.*, p. 153.

A irmandade São Miguel e Almas ocupava altar lateral e tinha sob sua responsabilidade outras imagens de santos que a acompanhavam nas procissões e às quais devia-se celebrar missa no dia respectivo de cada santo. Por ocupar e dividir a mesma igreja com outras irmandades, a contribuição financeira se fazia necessária. Foi nesse sentido que, visando a “consertos e pinturas” na “igreja catedral”, a irmandade do Santíssimo Sacramento solicitava, via ofício, contribuição em dinheiro da irmandade São Miguel e Almas, que ao auxiliar, ficaria livre “da despesa com seu altar”⁵¹³.

A irmandade do Rosário abrigou os devotos de São Benedito e São Domingos, que não tinham uma irmandade própria. A confraria do Rosário administrava estas outras devoções, responsabilizando-se por suas festas e eleições de juízes por devoção⁵¹⁴. Desse modo, se por um lado, despendiam recursos com foguetes, missas, carro, órgão e música para a festa de São Benedito, por exemplo, por outro, arrecadavam para si doações, legados e esmolas destinadas a estes santos⁵¹⁵.

A ocupação de altar lateral acabava gerando insegurança às irmandades ocupantes destes espaços. O consentimento de uso deveria estar garantido formalmente e de forma explícita pela igreja receptora, garantindo tranquilidade aos confrades que não possuíam igreja própria. Os devotos de Senhor Jesus do Bonfim enviaram requerimento à irmandade Nossa Senhora da Conceição em 1866, salientando que “tendo obtido” da irmandade “em 20 de agosto de 1863 a permissão de festejarem a imagem do mesmo senhor colocada nesta igreja”, vinham solicitar “a condição de nunca poderem tirar da mesma igreja” a imagem “senão quando tiverem capela própria”⁵¹⁶. Em resposta, a confraria da Conceição, além de aceitar as condições de nunca retirar a imagem da igreja, doava a “sagrada imagem do Senhor Jesus do Bonfim para ser o padroeiro da Devoção”⁵¹⁷.

Os devotos de São Manoel, em 1871, dirigiram petição ao Bispo diocesano “pedindo concessão para poderem alocar (...) seu padroeiro em um dos altares pertencentes à igreja N. S. da Conceição”. Como, em última instância, o aval dependia e passava pela decisão da Mesa administrativa das confrarias, o Bispo encaminhou a solicitação e pediu

⁵¹³ ISMA, Ata de 15 de setembro de 1881, fl.76-78.

⁵¹⁴ Juiz ou Juíza por devoção eram aquelas pessoas que cuidavam da organização e do custeio das festas. A irmandade Nossa Senhora da Conceição estabelecia em seu compromisso que “além dos irmãos que formam o corpo da mesa haverá uma juíza por devoção”. BPP, Compromisso, capítulo X, § 1º, Leis da Província, 1861.

⁵¹⁵ AHCMPOA, Livro de Receitas e Despesas irmandade do Rosário. Receita 1869, fl.93.

⁵¹⁶ AHCMPOA, Livro de Registros de Nossa Senhora da Conceição. 1826-1893. Requerimento da Devoção Senhor Jesus do Bonfim, 15 de março de 1866, fl.14,14v.

⁵¹⁷ AHCMPOA, Livro de Registros de Nossa Senhora da Conceição. 1826-1893. Requerimento, 25 de março de 1866, fl.15.

deferimento. A irmandade deferiu o pedido sob duas condições, aplicáveis também à devoção de São Joaquim. São elas:

“1º - o altar cedido, de propriedade da igreja de N. S. da Conceição (...) poderá ser desapropriado exceto se tiver de ser vendido para o culto de alguma imagem, cabendo em tal caso, preferência a de São Manoel.

2º - a ornamentação do altar cedido será igual aos demais altares da referida igreja da Conceição”⁵¹⁸

A recepção a outros oragos era motivo de grande satisfação para as confrarias hospedeiras. Os irmãos de N. S. da Conceição informaram ao Bispo Laranjeira o seu contentamento em receber a Devoção de São Manoel em sua igreja, deixando ao reverendo a decisão final: “a irmandade se congratula em ter mais essa devoção na sua igreja para o brilhantismo do culto que com isso faz mais prosperar a irmandade Nossa Senhora da Conceição, porém V. Exa. Rma. resolverá o que for de justiça”⁵¹⁹.

As práticas de solidariedade entre as irmandades não estavam isentas da observância de preceitos hierárquicos em relação à irmandade hospedeira. Aquelas insatisfeitas com a sujeição às regras da confraria principal ou construíam sua própria igreja ou compravam o altar ocupado. Esta foi a postura da devoção de São Manoel, em 1880, ao oferecer 350 mil réis à irmandade da Conceição “pela posse do altar em que se acha seu padroeiro”⁵²⁰. A proposta não foi aceita e a mesa “deliberou que se oficiasse à referida devoção declarando que a imagem de São Manoel continuaria a ocupar o altar que até hoje tem ocupado, sem a menor contribuição”⁵²¹. Sem aceitar o pagamento, a confraria da Conceição reafirmava sua autoridade real e simbólica sobre os objetos sagrados da igreja, como a imagem do santo. Essa atitude também pode ser entendida como manifestação de apoio à contenção de gastos financeiros do orago agregado.

Acreditamos que as propostas de compra do altar ocupado não decorressem somente da insatisfação face à obediência às regras da confraria principal, podendo ser também percebidas como uma alternativa para os irmãos que desejassem marcar e garantir

⁵¹⁸ AHCMP OA, Livro de Registros de Nossa Senhora da Conceição. 1826-1893. Informação dada pela irmandade ao Exmo Bispo diocesano, 4 de junho de 1871, fl. 31v.

⁵¹⁹ Livro de Registros de Nossa Senhora da Conceição. 1826-1893. Informação dada pela irmandade ao Exmo Bispo diocesano, 4 de junho de 1871, fl. 31v. No Rio de Janeiro, a devoção de São Manoel, fundada em 1862, se instalou na Igreja de Nossa Senhora da Candelária. Cf. PINHEIRO, F.B. Marques. *Op. Cit.*, p. 19.

⁵²⁰ Livro de Atas da irmandade Nossa Senhora da Conceição. 1878-1901, Ata de 17 de outubro de 1880, fl.15v.

⁵²¹ Livro de Atas da irmandade Nossa Senhora da Conceição. 1878-1901, Ata de 17 de outubro de 1880, fl.15v.

um lugar próprio no terreno do sagrado, ou seja, na igreja, um lugar simbólico de proteção⁵²².

Também trocas de espaços eram combinadas entre as irmandades como um mecanismo solidário que caracterizava este relacionamento mútuo. O memorialista Achylles Porto Alegre nos conta que a irmandade dos músicos, Santa Cecília, inicialmente instalada na igreja da Ordem Terceira das Dores, transferiu sua imagem para a Igreja Matriz Madre de Deus, tão logo a irmandade da Conceição trasladou a imagem da virgem para a nova igreja em 1858⁵²³. Santa Cecília, então, comprou o antigo altar da Conceição. Antes, porém, havia feito uma infrutífera tentativa, porque negada, de instalação na Igreja do Rosário.

Estes exemplos de alojamentos consentidos em altares laterais de irmandades e devoções, bem como suas compras e trocas, apontam para as práticas de solidariedade estabelecidas na interação, confirmando que as devoções eram construídas na interação, na dinâmica do contato e através da negociação. Também as participações – marcadas pela reciprocidade – em festas ou empréstimos de objetos aconteciam com frequência.

Por ocasião das festas, para as quais as irmandades formulavam convites às outras associações, vários andores com devoções as mais diversas saíam em procissão a acompanhar o santo consagrado. O zelo devocional não se aplicava somente ao orago principal, pois como vimos, além deste, a quem se rendia grande devoção, era costume as irmandades possuírem sob sua guarda outras imagens e devoções para que nos dias de festa saíssem em andores a acompanhar o andor principal. A Devoção de N. S. da Conceição, em 1887, lembrava que “a festa de Nossa Senhora do Rosário aproxima-se” e, por isso, não deixaria “de proceder como tem procedido zelando pelo andor de São João”⁵²⁴.

As participações dos devotos de outras irmandades das festas promovidas por outra confraria eram importantes mecanismos de reafirmação da solidariedade e apontam para o empenho de preservar a não rivalidade. As confrarias valorizavam a presença dos fiéis nas procissões, pois a movimentação trazida por esta interação fortalecia a devoção e ampliava as manifestações de sensibilidade religiosa, que ao se exteriorizarem, tornavam-se visíveis aos passantes, aos que a assistiam, aos que comentavam e também aos que criticavam. Ainda em 1888 – vale ressaltar, final do período imperial – a irmandade do Santíssimo Sacramento e N. S. Madre de Deus enviava convite à de São Miguel para “assistir aos atos

⁵²² Sobre a igreja como um “lugar de proteção”, ver, BORGES, Célia Maia. *Op. Cit.*, p.149-150.

⁵²³ PORTO ALEGRE, Achylles. *História popular de Porto Alegre*. Porto Alegre: EU, 1994, p.200.

⁵²⁴ AHCMPOA, Livro de Atas N. S. Conceição. 1886-1900. Ata de 01 de setembro de 1887, fl.11-13.

religiosos da semana santa e para acompanhar as procissões do enterro e da ressurreição do senhor”⁵²⁵, o que levou a irmandade de São Miguel e Almas a pedir “aos irmãos presentes [na reunião de mesa] para não faltarem a esses atos”. Ao aceitar o convite e ao participar da festividade, a irmandade convidada ganhava créditos e quando comemorasse sua festa teria garantia de apoio e participação da outra. A reciprocidade deve ser entendida como um fundamento importante a ser preservado nestas relações entre irmandades, pois expressava – numa leitura a partir de Marcel Mauss – noções de trocas de gentilezas entre as coletividades, de caráter contratual ou obrigatório⁵²⁶. Este contrato, como ressaltou Carlos Lima, era “no sentido de estabelecer relações duradouras de fidelidade e expectativas recíprocas de comportamentos adequados”⁵²⁷.

É fato que o convite provocava maior contentamento quando a irmandade festeira tinha prestígio, conseguia mobilizar um grande número de fiéis e a população local, mas quando o convite partia de uma devoção com pouca expressão, as irmandades convidadas podiam recusar sua participação. É o que revela a irmandade São Miguel e Almas ao anotar em Ata de sessão de Mesa que “farão satisfeitos os pedidos e convites que esta irmandade teve de outras, com exceção da do Santo Sepulcro por não ter reunido mais que três irmandades”⁵²⁸. Como demonstramos, a interação entre as irmandades era ditada, sobretudo, pela solidariedade, o que não significa que não competissem entre si, interessadas que estavam no *status* e na visibilidade que as pompas devocionais, o encantamento e a demonstração simbólica de poder proporcionavam.

A mais popular de todas as confrarias, Nossa Senhora do Rosário, sempre contou com a participação de várias irmandades em suas festividades. São Miguel e Almas recebeu em 1873 “ofício da arquiconfraria de N. S. do Rosário convidando a irmandade

⁵²⁵ ISMA, Ata de 29 de março de 1888, fl.32,33. Estas ocasiões de cortejos da irmandade do Santíssimo Sacramento foram comuns durante toda segunda metade do século XIX, sendo também comuns os convites como estes destinados à confraria São Miguel e Almas. Na reunião de 14 de abril de 1869, anunciava-se o recebimento do “ofício da irmandade Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora Madre de Deus no qual convidava a irmandade São Miguel para acompanhar a procissão do enterro de N.S. Jesus Cristo”. ISMA, Ata de 14 de abril de 1869, fl.50-52. As festas das irmandades eram importantes também como elementos alternativos de vivência cultural, mas já na segunda metade do século XIX, os habitantes de Porto Alegre iriam dispor também de outros espaços como a Biblioteca Pública, o Teatro São Pedro e o Partenón Literário. A gradativa urbanização transformaria a vida das pessoas, com o surgimento de espaços alternativos de diversão e lazer, fazendo com que as festas religiosas deixassem de ser os exclusivos momentos de encontros com tais finalidades. Em 1873, por exemplo, foram criadas as sociedades carnavalescas Esmeralda e Venezianos. LAZZARI, Alexandre. *Coisas para o povo não fazer. Carnaval em Porto Alegre (1870-1915)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 31.

⁵²⁶ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo: EPU, 1974, p. 44-45.

⁵²⁷ LIMA, Carlos e MOURA, Ana Maria. *Op. Cit.*, p.221.

⁵²⁸ ISMA, Ata de 06 de junho de 1863, fl.09-10.

para acompanhar a mesma senhora que sairá em procissão”⁵²⁹, o que levou o escrivão a enviar convite a todos os seus sócios.

A interação harmoniosa também se evidenciava na solicitação de empréstimos de variada ordem. Em relação a esta prática recorrente, ressaltamos a preocupação da irmandade São Miguel e Almas em garantir que seus devotos mortos fossem transportados ao cemitério em carros fúnebres. Em 1868, a intenção foi a de fazer um “contrato com a irmandade de Santa Bárbara a fim de que os carros fúnebres de ambas sirvam mutuamente naquele caso e bem assim quando tiverem que saírem duas vezes no mesmo dia”⁵³⁰. Anos depois, em 1884, embora possuísse um carro fúnebre “muito estragado e em péssimo estado”, a irmandade São Miguel e Almas acenava para uma medida paliativa revelada na proposta redigida pelo escrivão: “se o carro da irmandade ficasse imprestável, propunha-se para conseguir o empréstimo do carro da Devoção de São Francisco Xavier, o que vinha consolidar mais a resolução de não se gastar quantia alguma com o conserto do atual carro”⁵³¹.

Encontramos um outro exemplo da prática de empréstimos entre irmandades nas resoluções tomadas pela irmandade da Conceição, em 1878, quando a mesa autorizou o juiz a “emprestar à irmandade de São Miguel e Almas os tapetes desta irmandade”⁵³².

Alguns momentos especiais, também, convocaram as irmandades a viver e a interagir em harmonia. Dentre eles, destacamos a recepção ao primeiro Bispo, D. Feliciano, em 1856; as celebrações da Semana Santa de 1864 e por fim, as exéquias do Bispo D. Sebastião, em 1888.

A propósito do primeiro acontecimento, o reconstituímos a partir do seguinte comentário publicado no *Jornal do Dia*, precisamente do dia 22 de março de 1947:

“O dia 22 de março de 1856 foi um grande dia para a Igreja Nossa Senhora do Rosário em Porto Alegre. O templo estava revestido de adornos e de sedas multicores que os armadores portugueses entrelaçaram pelas portas e paredes (...). As irmandades do Rosário, da Conceição, do Santo Sepulcro, de São Benedito e de Santa Bárbara de variados balandraos faziam as honras da casa; as irmandades da Madre de Deus, do Santíssimo, do Divino, de São Miguel e Almas, da Misericórdia, dos Passos, de Santo Antônio, que em alas pela nave do templo (naquele tempo não havia bancos

⁵²⁹ ISMA, 22 de outubro de 1873, fl. 65.

⁵³⁰ ISMA. Livro III. Ata das sessões, 1862-1882. Ata de 19 de outubro de 1868, fl.44-45.

⁵³¹ ISMA. Livro IV. Ata das sessões. 1883-1907. Ata de 17 de dezembro de 1884, fl. 11-12.

⁵³² AHCMPOA, Livro de Atas da irmandade N. S. Conceição.1878-1901. Ata de 24 de setembro de 1878, fl.2,2v.

nas igrejas), de tochas acesas na mão, continham os fiéis brancos e de cor, especialmente as tias pretas de vistosos vestidos engomados e de alvas trunfas na cabeça”.

“Todos aguardavam ansiosos, a chegada do Senhor Bispo Dom Feliciano, o qual ia pela primeira vez, conferir ordens sacras...”.

“O vigário [José Inácio] e o clero da cidade (oito padres ao todo) (...) o recebem respeitosamente (...) todos entram no templo entre os acordes da orquestra do maestro Mendanha (...)”⁵³³

Pelo relato, percebe-se que foi um acontecimento simbólico peculiar, já que todas as irmandades estiveram reunidas em um único templo; fica claro que um sentimento religioso movia os confrades a se (re)unirem, pois, como já destacamos, muitas vezes havia disputas e discordâncias entre elas. Mas o motivo da solenidade conjunta era o recebimento do primeiro Bispo, razão mais do que fundamental, pois era pelo Bispo (representante legítimo da Igreja, agora mais próximo, já que o Bispado havia sido fundado há pouco), por quem passariam as decisões de cunho religioso relativas às confrarias.

Creemos que outros fatores possam também ser considerados, como os destacados por Carlos Moisés Rodrigues ao referir-se à sagração do Bispo D. Luis Antônio dos Santos, que havia chegado a Fortaleza, em 1861, causando “o misto de estranhamento e veneração que tomou conta dos populares da cidade”, cuja explicação seria a “quase total ausência de sacerdotes no cotidiano devoto de um catolicismo marcadamente leigo”⁵³⁴. Estes sentimentos de “estranhamento e veneração”, possivelmente, também foram expressos pelos irmãos das confrarias de Porto Alegre, pois como salienta o próprio relato de Balem, além do Vigário, havia apenas oito padres na capital.

A Igreja escolhida foi justamente a dedicada teoricamente aos negros, o que nos leva a indagar sobre as razões que teriam movido o Bispo a apresentar-se na Igreja do Rosário e não na Matriz Madre de Deus. Possivelmente, o prestígio que aquela freguesia desfrutava, porquanto eram os anos de reerguimento das atividades de Nossa Senhora do Rosário e, também, de construção da Igreja de Nossa Senhora da Conceição.

A ornamentação do templo era uma atividade tradicionalmente desempenhada pelos leigos encarregados da realização de seus rituais sagrados. Curiosamente, para aquela ocasião especial, as “honras da casa” foram feitas justamente por irmandades dedicadas aos homens de cor, as quais, ou detinham altar lateral na igreja do Rosário, ou pertenciam àquela freguesia, demarcando o prestígio daquelas irmandades na cidade.

⁵³³ AHCMPOA, Irmandade N. S. Rosário, documentos diversos, cópia de *Jornal do Dia*, 22 de março de 1947.

⁵³⁴ RODRIGUES, Carlos Moisés Silva. *Op. Cit.*, p.148.

Os irmãos vestidos com seus diferentes *balandraos*, mais tarde chamados de *opas* – vestimenta característica de cada irmandade e com as cores representativas do próprio santo cultuado – e ainda com tochas nas mãos, acabam por atestar a vivência peculiar de uma religiosidade popular que teria continuidade no decorrer do século.

Essa reunião confraternal foi, sem dúvida, um dos momentos singulares da experiência de interação harmoniosa entre as irmandades de Porto Alegre, na segunda metade do século XIX.

Outro exemplo do contato amistoso entre irmandades, em que uma freqüentava a igreja da outra, ocorreu durante a Semana Santa de 1864. Empenhadas na realização das cerimônias sagradas, segundo o jornal *A Estrela do Sul*, “quase todas as igrejas da capital solenizaram a quinta-feira de Endoenças com missa cantada e exposição do S. Sacramento”. Naquela ocasião, a irmandade do Santíssimo Sacramento acabava de erigir um novo altar para seu orago na igreja matriz e outras irmandades como a Senhor dos Passos, o Santo Sepulcro (presente na igreja do Rosário) e Nossa Senhora da Conceição, “rivalizaram na riqueza e gosto com que decoraram” suas igrejas.⁵³⁵ A quinta-feira Santa era um dia importante para as irmandades, sendo marcado por “uma longa cerimônia” como destacou Mara Nascimento⁵³⁶, razão pela qual foi outro momento peculiar na interação entre as confrarias, tendo se mantido no decorrer dos anos seguintes.

Esta interação entre as irmandades parece ter se fortalecido à medida que o século XIX terminava. Com a morte do Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, em 13 de agosto de 1888, as confrarias se uniram em demonstrações de sentimentos de pesar. A irmandade São Miguel e Almas lançou em ata “um voto de profundo pesar pela prematura morte do nosso sempre lembrado irmão protetor” e propôs que “juntamente com as [irmandades] do Santíssimo Sacramento, N. S. Madre de Deus e Santa Cecília mandem celebrar exéquias pela alma do Exmo. Bispo”⁵³⁷.

A confraria da Conceição assim se manifestou: “de acordo com as devoções de São Manoel, São João e N. S. da Glória mandará a irmandade dizer missas, acompanhadas de órgão e cantigas fúnebres em sufrágio d’alma do prelado D. Sebastião Dias Laranjeira”. O escrivão dizia ainda, “interpretando os sentimentos da irmandade pelo lutuoso acontecimento que roubou à Igreja rio-grandense o seu querido Pastor D. Sebastião Dias

⁵³⁵ AHCMPOA, *Estrela do Sul*, 27 de março de 1864.

⁵³⁶ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 103.

⁵³⁷ ISMA. Livro IV. Ata das sessões 1883-1907. Ata de 04 de setembro de 1888.

Laranjeira, propunha que se inserisse em ata com voto de profundo pesar por tão fatal acontecimento”⁵³⁸.

A arquiconfraria do Rosário enviou convite ao presidente da Província, na ocasião Barão de Santa Tecla, para “assistir as exéquias que no dia 1º de setembro do corrente ano, às 8 horas da manhã manda celebrar em sufrágio a alma do irmão Fundador e Protetor”, solicitando ainda banda de música para “tocar o funeral durante as celebrações dos atos divinos”⁵³⁹. Segundo Barea, a arquiconfraria associada à irmandade Santa Bárbara, também participou das exéquias celebradas na Igreja Matriz da cidade, no dia 13 de setembro, ao seu “sempre chorado Dom Sebastião”, declarando ao acentuar sua mágoa o verter de “uma lágrima de saudade” do seu “desvelado protetor”⁵⁴⁰.

A morte do Bispo se constituiu em momento privilegiado de construção e reafirmação de sentimentos expressos em meio às manifestações de devoção tradicionais das irmandades. Missas, órgão e cantigas fúnebres foram formas encontradas para melhor expressar os “sentimentos da irmandade”, como tão bem interpretou o próprio escrivão da irmandade da Conceição, sentimentos de tristeza que acabaram evidenciando a “teia” de relações entre as irmandades.

Provavelmente, muitas outras ocasiões possibilitaram e estreitaram a harmoniosa convivência entre as irmandades. As que foram aqui apresentadas e analisadas constituem exemplos bastante ilustrativos para os objetivos desse capítulo, especialmente, por revelarem as “relações de troca” amistosas entre as irmandades e entre elas e o Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira.

Em vários momentos, como demonstrado, as irmandades recorreram a *táticas* para preservar suas práticas devocionais tradicionais e, apesar disto, obter o apoio e o reconhecimento da hierarquia eclesiástica. As manifestações de devoção e de sensibilidade religiosa das irmandades porto-alegrenses, que se mantiveram durante o Bispado de Dom Sebastião, são o tema do próximo capítulo.

⁵³⁸ AHCMPOA, Livro de Atas da irmandade N. S. da Conceição. 1878-1901. Ata de 12 de outubro de 1888, fl.33,33v.

⁵³⁹ AHRS, Assuntos Religiosos, Maço 14, caixa AR 07, Correspondência da Irmandade do Rosário, 1888.

⁵⁴⁰ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p.294.

Capítulo 3

Manifestações de devoção nas irmandades religiosas

“Sentir é algo ambíguo, pois o sensível é, ao mesmo tempo, a qualidade que está no objeto externo e o sentimento interno que nosso corpo possui das qualidades sentidas. Por isso, a tradição costuma dizer que a sensação é uma reação corporal imediata a um estímulo externo, sem que seja possível distinguir, no ato da sensação, o estímulo exterior e o sentimento interior”⁵⁴¹

A exteriorização da religiosidade e da devoção aos santos pelos membros das irmandades religiosas se dava, sobretudo, através das missas, das festas e dos rituais que envolviam os enterramentos. Neste capítulo, procuramos demonstrar o quanto cada uma destas ocasiões foi importante para a manutenção de práticas devocionais tradicionais pelas irmandades porto-alegrenses nas últimas décadas do século XIX. A continuidade dessas práticas se deu tanto através do enfrentamento às medidas ultramontanas, que previam o controle sobre a vivência do culto pelos fiéis⁵⁴², quanto através da negociação entre a sensibilidade religiosa dos leigos associados em irmandades e a religiosidade pregada pelo espírito da Restauração Católica.

Embora reconheçamos a quase impossibilidade de “medir” a devoção e que “não há instrumento realmente eficaz que permita lidar de maneira segura com a noção de crença ou fé de uma determinada população”, podendo o historiador apenas “presumir a respeito do comportamento (...) com base naquilo que os documentos permitem identificar”⁵⁴³,

⁵⁴¹ CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. 13ª ed. São Paulo: Ática, 2003, p. 132.

⁵⁴² Segundo Martha Abreu, no século XIX muitos católicos, “de diferentes tendências, ligaram sua religião aos caminhos da moral e civilização do país”, e que “ao lado das divisões entre regalistas e ultramontanos, anticlericais e romanizantes, e para além das posições oficiais, elcesiásticas, partidárias, filosóficas ou institucionais, em relação ao conflito Igreja e Estado, emergia uma outra disputa que atravessava todos os campos e criava novas polaridades e correntes de opinião: os caminhos do progresso no século XIX. Especificamente, os dilemas entre ser historicamente ‘católico’ e querer ser ‘moderno’ neste mundo de Deus, dos santos e dos homens”. ABREU, Martha. *O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p.325, 326.

⁵⁴³ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades Leigas em Porto Alegre. Práticas funerárias e experiência urbana. Séculos XVIII-XIX*. Tese de doutorado em História, UFRGS, 2006 p. 186.

acreditamos que os *documentos internos* das confrarias nos oferecem indícios, de forma explícita ou implícita, dessas expressões de subjetividade – individuais ou coletivas – e que podem nos informar sobre emoções tão difíceis de serem captadas e entendidas⁵⁴⁴ como as vividas pelo devoto. A crença e a devoção podem também ser reconstruídas a partir de informações abstraídas dos estereótipos ultramontanos empregados e difundidos nos periódicos eclesiásticos⁵⁴⁵.

Não desconhecemos, também, que “a ‘construção’ de uma história da sensibilidade implica, sobretudo, reconhecer que trabalhar o mundo da experiência sensível, constitui-se um desafio e risco, uma vez que a percepção, a intuição e as expressões da subjetividade (...) foram tidas sempre como pouco confiáveis para reconstruir o passado”⁵⁴⁶. Como bem observado por Guilherme P. das Neves, o historiador que se debruça sobre estas questões está “numa posição delicada, pois não dispõe de instrumento algum, por mais privilegiado que seja, que lhe permita ter acesso direto à consciência” dos indivíduos⁵⁴⁷. Mas resta uma saída, sendo possível “postular um nexos entre as crenças e valores, de que esses personagens estavam imbuídos, e suas atitudes e comportamentos, que os documentos permitem identificar, com o objetivo de interpretar *estes* como indícios *daqueles*”⁵⁴⁸. O conselho dado por Corbin, em artigo recente, parece oferecer a solução para o impasse. Para Corbin, o historiador das sensibilidades deve “tomar como ponto de partida as maneiras como as pessoas que se estuda representavam-se, e de entender a coerência de suas representações”⁵⁴⁹.

Nesse sentido, é possível perceber a sensibilidade religiosa dos fiéis a partir da análise de suas relações com alguns objetos simbólicos como o orago, as alfaias, as opas e os carros fúnebres, pelos quais se manifestavam sentimentos e atitudes em acontecimentos como as festas, os enterramentos e as missas⁵⁵⁰. Nestes acontecimentos a sensibilidade

⁵⁴⁴ FLECK, Eliane Deckmann. *Sentir, Adoecer e Morrer. Sensibilidade e Devoção no Discurso Missionário Jesuítico do século XVII*. Tese de Doutorado em História, PUCRS, 1999, p.22; NEVES, Guilherme Pereira. Um mundo ainda encantado. Religião e religiosidade na América Portuguesa ao fim do período colonial. *Oceanos*, Lisboa, 2000.

⁵⁴⁵ Vale lembrar que Ginzburg reconstruiu as crenças da feitiçaria no fim do período medieval europeu, para além dos estereótipos formulados pelos juizes inquisitoriais. GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História*, vol.11, n.21, set.1990/fev.1991, p. 09-20.

⁵⁴⁶ FLECK, Eliane Deckmann. *Sentir, Adoecer e Morrer. Op. Cit.*, p.22.

⁵⁴⁷ NEVES, Guilherme. *Op. Cit.*

⁵⁴⁸ Id.Ibid.

⁵⁴⁹ CORBIN, Alain. O prazer do historiador. Entrevista concedida a Laurent Vidal. Tradução: Christian Pierre Kasper. *Revista Brasileira de História*. Vol.25, n.49. São Paulo, jan.jun. 2005.

⁵⁵⁰ Em Sahlins encontramos que “as maneiras de sentir e pensar são possíveis de estudo, a partir de uma relação coerente com os ‘acontecimentos simbolizados’”. SAHLINS, Marshal. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987, p. 108. As missas, as festas e os enterramentos podem ser tomados como exemplos de ‘acontecimentos simbolizados’, pois como destacou Eliade um “sistema mágico-religioso (...) é

religiosa se expressa, revelando a subjetividade das maneiras de sentir e de pensar a devoção.

Entre os princípios que orientavam as devoções das irmandades se encontravam, sem dúvida, o zelo às almas; as crenças no céu e no inferno, em Cristo, especialmente, através de festas dedicadas à Paixão; os Passos (Senhor dos Passos, orago da Santa Casa de Misericórdia); o poder dos santos e suas intervenções na resolução dos problemas humanos e sociais; na Virgem, representada como modelo de mãe e mulher; e nos anjos concebidos como mensageiros, guerreiros e interventores que se interpunham entre Deus e os homens. A todos eram prestadas homenagens regulares, quer através de missas e procissões, quer através de imagens colocadas nos cemitérios, nos brasões, nas Igrejas.

Se os irmãos leigos não vinham seguindo à risca os preceitos da religião católica, de cumprimento aos sacramentos – conforme avaliação do Bispo Laranjeira apresentada em uma das primeiras cartas pastorais –, é possível afirmar que não haviam abandonado a crença⁵⁵¹. Crença essa que foi alvo, ao longo do século, de influências e críticas do protestantismo, da maçonaria, do batuque e do próprio clero católico, especialmente do Bispado, encarregado de zelar pelo culto católico oficial. Os rituais religiosos praticados pelas confrarias caracterizavam-se, contudo, pelo entrelaçamento entre o sagrado e o profano, o que acabava por conformar uma religiosidade peculiar, que, muitas vezes, foi apresentada pela Igreja como supersticiosa, ignorante e pagã⁵⁵².

sempre um sistema simbólico, quer dizer, um simbolismo” e “um dos traços característicos do símbolo é a simultaneidade dos sentidos que ele revela”. Os santos, o orago das irmandades são os símbolos da devoção, que se revelam em ‘acontecimentos simbolizados’, pois estes transparecem os ‘poderes sobrenaturais’ dos santos, evidenciando a crença na proteção, na ‘salvação’; ELIADE, Mircea. *Tratado de História das religiões*. Portugal: Edições Asa, 1992, p.354-367.

⁵⁵¹ O termo “crença” é adotado aqui na acepção de Durkheim, como uma representação que exprime “a natureza das coisas sagradas”. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 68. Geertz levanta uma questão pertinente: “O que significa exatamente a ‘crença’ num contexto religioso?” Numa tentativa de resposta, Geertz afirmou que a crença religiosa envolve “uma aceitação prévia da autoridade que transforma essa experiência”. GEERTZ, Clifford. *Interpretações da Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978, p.125-126. A justificação da crença está na referência à autoridade, que não é cultuada, mas aceita como aquilo que define o culto. No caso dos leigos reunidos em irmandades, a autoridade residia nos membros da Mesa administrativa, mas também, obviamente, nos líderes religiosos, incluindo o Bispo e o Papa. Mas não devemos esquecer que vivia-se o tempo em que a Igreja Romana buscava reafirmar a autoridade do, e somente do, Papa.

⁵⁵² HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro. 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1978, p.130, 103. A separação das dimensões sagrado-profano era uma das propostas da Igreja que desde o período colonial, “visava alterar a sensibilidade e a mentalidade religiosas”. PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2002, p. 92.

3.1. Missas: uma questão sensível

Se considerarmos que no Império brasileiro, como destacaram Lúcia Neves e Humberto Machado, “a religião continuava a integrar o cotidiano das pessoas, a partir de uma sensibilidade íntima e pessoal, muito próxima da magia”, avaliamos ser fundamental a referência ao conceito de magia proposto pelo antropólogo Marcel Mauss, que a compreende como um rito possuído de “uma espécie de linguagem, pois que é a tradução de uma idéia”. Para Mauss, ritos mágicos, ritos religiosos e a própria magia “são fatos de tradição” e os atos rituais são “por essência, capazes de produzir algo além das convenções: são eminentemente eficazes; são criadores; fazem”⁵⁵³. Então, assim como um ritual⁵⁵⁴ mágico, as missas, possuidoras de linguagens especiais, são responsáveis por significados simbólicos importantes para a afirmação, ainda que inconsciente, da devoção. E, é nesta perspectiva que procuraremos entender o que significavam as missas para os fiéis do século XIX, por que eram produzidas, quando aconteciam, e como revelavam a crença e a sensibilidade devocional.

Contando com agentes, atos e representações, as missas constituíam exemplos típicos de práticas de magia, que envolviam rituais que conclamavam a eficácia dos santos para a garantia de proteção. O poder das missas estava no seu poder de garantir a salvação, de diminuir o tempo de estada das almas no purgatório⁵⁵⁵.

As missas rezadas pelas irmandades eram fundamentais para o atendimento dessas garantias para os vivos e os mortos, e seu cumprimento mostrava-se necessário e obrigatório. Se o purgatório era um lugar do além, intermediário e transitório da alma que sofre provações, como ressaltou Le Goff, é correto afirmar que as intervenções promovidas pelos vivos, as práticas de solidariedade confrariais e as intercessões aos santos, garantiam a sempre esperada proteção e salvação. As missas eram, em razão disso, uma concreta experiência do mundo sensível, de experiência do sagrado e que se exteriorizava como

⁵⁵³ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia* Vol.1. São Paulo: EPU, 1974, p. 48, 90.

⁵⁵⁴ Ritual é aqui entendido como o “uso da ação para expressar significados, em oposição às ações mais utilitárias e também à expressão de significados através de palavras ou imagens”. Cf. BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.204.

⁵⁵⁵ A crença e concepção do Purgatório por parte da Igreja Católica são de longa data. Segundo Le Goff, a crença no Purgatório se instala na cristandade ocidental entre 1150 e 1250, sendo um “além intermediário” entre o Paraíso e o Inferno, “onde certos mortos passam por uma provação que pode ser abreviada pelos sufrágios – a ajuda espiritual – dos vivos”. LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1993, p. 18-19. Segundo Fleck, “as aparições das almas do Purgatório que vinham pedir aos vivos orações, coletas e donativos ou a reparação de erros cometidos foram transformadas em uma crença de significação moral pela Igreja”. FLECK, Eliane. *Op. Cit.*, p. 78.

devoção⁵⁵⁶. O efeito exercido pelas missas sobre as almas, por exemplo, cumpria o importante papel da encomendação. Segundo Moraes Filho, a crença no purgatório abria passagem à encomendação “de acordo com o sentir das coletividades”, cujos efeitos eram de dissipação dos sofrimentos ao atenderem-se as “vozes súplicas, às vezes escutadas neste mundo”⁵⁵⁷.

3.2. Os devotos e as missas

A crença no poder das missas – enquanto prática salvacionista da alma⁵⁵⁸ – e os sentimentos religiosos daí advindos estão significativamente expressos nos poucos testamentos que consultamos, dos porto-alegrenses que viveram na segunda metade do século XIX⁵⁵⁹, com o intuito de perceber a sensibilidade religiosa individual dos devotos.

⁵⁵⁶ Sobre religião, sagrado, crenças e ritos, ver CALLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, p. 20. Para o antropólogo Geertz, o sagrado encoraja e exige a devoção, além de reforçar o compromisso emocional. GEERTZ, Clifford. *Op. Cit.*, p. 143.

⁵⁵⁷ FILHO, Mello Moraes. *Festas e tradições populares do Brasil*. São Paulo: Ed. Itatiaia, 1979, p. 155.

⁵⁵⁸ Cláudia Rodrigues, analisando testamentos, notou para o Rio de Janeiro de fins do XVIII e início do XIX, “o cuidado para com um documento que visava, antes de tudo, à salvação da alma, mais do que à transmissão de heranças”, reforçando uma concepção sagrada e religiosa, porém não eram os padres que redigiam os testamentos, ou seja, “embora o testamento fosse um instrumento de salvação da alma, o fato de não serem os sacerdotes os que majoritariamente os escrevessem pode ser explicado pela vivência leiga do catolicismo nas sociedades colonial e imperial” RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além: o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Tese de Doutorado em História, UFF, 2002, p.97. João José Reis ainda destacou que os testamentos “em geral ditados pelo testador a alguém – raros os testamentos feitos de punho próprio –, esses documentos têm limitações enquanto expressão dos valores e sensibilidades de seus titulares. Mas, por maior que tenha sido a influência dos escrivães e outras pessoas em redigi-los, eles revelam uma parte importante da alma de quem os ditava. No mínimo, representavam algo da mentalidade de uma época”. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 93. Acreditamos, porém, que mesmo redigidos por testamenteiros (um escrivão) os testamentos são importantes para a revelação de sensibilidades individuais, primeiro por serem documentos relativos ao pensamento de um único sujeito, segundo porque como toda e qualquer fonte, o testamento é em si uma representação e por último, por revelar sensibilidades nos “lapsos de discursos” – palavras de Certeau – como ressaltou Eliane Fleck em seu estudo sobre a sensibilidade guarani nas reduções jesuíticas do século XVII. *Sentir, Adoecer e Morrer. Op. Cit.*

⁵⁵⁹ Cabe ressaltar, que os testamentos que apresentamos se referem a algumas das pessoas irmanadas, não tendo sido nosso objetivo fazer uma análise quantitativa de tais fontes. Primeiro porque queremos demonstrar apenas o significado das missas – em termos de sensibilidade religiosa individual, segundo porque, uma análise exaustiva dos testamentos, mesmo sendo importante e, até mesmo relevante, demandaria um tempo que não dispunhamos para a execução desta Dissertação. Entre os estudos recentes e interessantes sobre práticas fúnebres, e que se valeu de tais fontes, temos o trabalho já citado de Mara Nascimento que buscou fazer uma “contabilidade” do sentimento religioso. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 258. Nosso interesse não é o de quantificar as solicitações de missas e de percebê-las como um indicativo do cumprimento ou não desse rito. Acreditamos que os casos que destacamos apontam para os sentimentos que moviam aqueles sujeitos a solicitarem missas em testamentos, mesmo que futuras pesquisas venham demonstrar que esses casos não expressavam as atitudes mais comuns. Por ora, ressaltamos a importância do “trato com os mortos”, que “mantinha muita afinidade com algumas práticas do período medieval”, cuidando das cerimônias de enterro, do espaço mortuário e do cumprimento dos sufrágios. Cf. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades Leigas. Op. Cit.*, p. 174.

Nestes instantes de “preparação para a morte”⁵⁶⁰, como chamou João José Reis, a sensibilidade religiosa já se encontrava expressa nas justificativas, explicações e motivos da redação do testamento. Testadores como Domingos José Lopes, a menos de um mês de sua morte que se daria em abril de 1877, esclareceu: “achando-me doente e não sabendo, porém quando Deus Nosso Senhor será servido chamar-me a sua presença”⁵⁶¹. Neste caso, a justificativa da execução de testamento evidencia a crença no descanso após a morte.

Em geral, os testadores buscavam, de todas as formas, valorizar os elementos necessários à salvação, como a quitação de dívidas, a reconciliação com inimigos e a prática de atos de caridade e piedade cristã, além é claro, da solicitação de missas⁵⁶². As últimas vontades de alguns testadores são significativas nesse sentido, demonstrando também a sensibilidade religiosa advinda da confiança no poder das missas.

Em 1848, Domingos José de Araújo Bastos solicitou dez missas em intenção de sua alma e também

“dez pelas almas de meus pais, dez pela alma de minha falecida primeira mulher, D. Mariana Antônia de Jesus, dez pelas almas de seus pais, meus primeiros sogros, dez pelas almas de meus segundos sogros, pais de minha segunda mulher, dez pelas almas de meus falecidos escravos e dez por intenção daqueles com quem tenha feito algum negócio que por alguma maneira tenha prejudicado e encarregado minha consciência, para que Deus tenha misericórdia com a minha alma”⁵⁶³

A solicitação de missas para amigos e parentes era “expressão da caridade, virtude e compaixão cristãs”⁵⁶⁴, que “revertia-se em benefício do próprio doador”, uma vez que estava inserida num “círculo vicioso entre legados pios, sufrágios por almas de outrem e benefício pessoal”, em que as irmandades funcionavam como “agentes especializados para realizar esta troca espiritual entre as doações e a salvação”⁵⁶⁵.

⁵⁶⁰ REIS, João José. *Op. Cit.*, p.91.

⁵⁶¹ APERS, Testamento, ano 1877, n. 1959, maço 69, est. 6. Domingos José Lopes, foi irmão da irmandade São Miguel e Almas, sendo um dos responsáveis pela reformulação do compromisso em 1862. Cfe. ISMA, Ata, 19 de novembro de 1862.

⁵⁶² Práticas estas inscritas nos testamentos, mas que demonstram o cuidado e esforço dos testadores de reunir pecúlio em vida para garantir as últimas obras caritativas salvacionistas. FURTADO, Júnia Ferreira. Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas Minas setecentistas. In: JANCÓSÓ, István e KANTOR, Íris. Festa. Cultura e sociabilidade na América portuguesa. Vol.1. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001, p. 408.

⁵⁶³ APERS, Testamento de Domingos José de Araújo Bastos, 1848, autos 1164, maço 60, estante 5.

⁵⁶⁴ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 215.

⁵⁶⁵ Id. *Ibid.* Seriam os sufrágios “moeda bastante valorizada, na relação de troca de favores entre vivos e mortos”, p. 267.

Destacamos o caso de José Martins de Lima, irmão, mesário e provedor jubilado por muitos anos na irmandade São Miguel e Almas, irmão e devoto da Ordem Terceira de Nossa Senhora das Dores e membro da Sociedade Beneficência Brasileira União⁵⁶⁶, encaminhou seu testamento em 20 de junho de 1875⁵⁶⁷, que foi redigido por seu sobrinho José Martins de Lima Sobrinho. Era homem de posses, e como a maioria dos testadores, possuía muitos escravos, razão pela qual foram incluídos em seu testamento, mesmo que alguns já tivessem recebido suas “cartas de liberdade”. As escravas Rafaela, Velocina e Anastácia encontravam-se livres; outros, como os escravos Salvador, Manoel pedreiro e Manoel João, ficavam obrigados a “servirem” por cinco anos à sua esposa, Dona Itelvina de Sousa Lima; e os escravos João Manoel e Antônia a “servirem” por oito anos. Após o prazo estabelecido, cada escravo receberia 200 mil réis de recompensa. Em todos os casos, destacava Martins de Lima “se qualquer deles apresentar em qualquer tempo metade de sua avaliação em dinheiro, minha mulher lhe dará logo a carta de liberdade, ficando assim satisfeito no perdão que faço da metade de sua avaliação”. Como uma mercadoria avaliada no mercado, o testador perdoaria metade do valor do cativo na compra de sua alforria. Como não teve filhos, a herança favoreceu muitos sobrinhos, afilhados e até os pobres de sua Freguesia que foram agraciados com quinhões dos seus bens, inclusive a crioula liberta Rafaela que foi presenteada com uma casa na Rua Riachuelo.

As doações, a distribuição de presentes e a concessão de perdão (no caso dos escravos) refletiam a mentalidade do século XIX e eram práticas bastante comuns entre os que se aproximavam da morte, uma forma prática de caridade que, segundo João José Reis, era “uma expressão de amor a Deus, sentimento indispensável à salvação”⁵⁶⁸. Mas estas ações caridosas estariam incompletas sem o efeito das missas, pois eram elas, somadas ao concurso dos fiéis com suas orações, que trariam a salvação, o sossego das almas e a

⁵⁶⁶ Sociedade de Socorro mútuo, fundada em 1860, ao que parece, dissidência da Sociedade Beneficência Portuguesa, e extinta em 1938. Dado de: SILVA JR, Adhemar. *As sociedades de socorros mútuos: estratégias privadas e públicas. (estudo centrado no Rio Grande do Sul – Brasil. 1854-1940)*. Tese de Doutorado em História, UFRGS, 2004, p. 267 e anexo 1, p. 567.

⁵⁶⁷ José Martins de Lima tinha vida dedicada aos negócios: detinha “sociedade” com seu compadre, Antônio Onofre da Fontoura, “em uma fábrica a vapor de torrar e moer café”, além de outras já desfeitas, uma com o sobrinho José Martins de Lima Sobrinho e outra com o compadre José Antônio Lessa.

⁵⁶⁸ REIS, João José. *Op. Cit.*, p. 97. Referindo-se às alforrias deixadas em testamento, Paulo Moreira diz: “a hora da morte era o momento certo para esses atos de bondade, a redenção de escravos servia como um acerto de contas, um gesto purificador da consciência cristã – que nunca havia ficado pesado quando em vida – e facilitador da ascensão ao paraíso ou da diminuição da estada no purgatório”. MOREIRA, Paulo. *Os cativos e os homens de bem. Experiências negras no espaço urbano. Porto Alegre, 1858-1888*. Porto Alegre: EST, 2003, p.245.

tranquilidade aos vivos⁵⁶⁹. Como bem observado por Mara Nascimento, as missas em sufrágios eram “um misto entre prática de devoção coletiva e de salvação individual”⁵⁷⁰.

O testamento de José Martins de Lima aponta para a sua devoção e para a sensibilidade religiosa que a caracterizava, ao requerer cinquenta missas:

“O meu testamenteiro mandará dizer dez missas por minha alma, além das que mandar dizer de corpo presente e no sétimo dia, outras dez por alma de meu pai, outras dez por alma de minha mãe, outras dez por alma de meus parentes falecidos, e finalmente, outras dez pelas almas do purgatório; (...) preferindo para dizê-las o meu vigário cônego Patrocínio”⁵⁷¹

Desejando enterro com “toda simplicidade” na sepultura do espaço cemiterial da irmandade São Miguel e Almas no cemitério público⁵⁷², José Martins de Lima não dispensava o concurso do povo no enterro e mesmo na missa de sétimo dia. Para tal, determinava que no dia do enterro fossem feitas doações de “esmolas de 500 réis aos pobres que vierem pedir à minha casa” e “no sétimo dia se distribuirão esmolas de mil réis aos pobres que assistirem as missas e aos da minha freguesia até a quantia de 200 mil réis”⁵⁷³. A eficácia da missa enquanto prática salvacionista da alma do morto dependia também do número de fiéis que participavam desses atos litúrgicos, pois eram eles que faziam as orações, consolidando o sufrágio. Daí a preocupação com a distribuição de esmolas durante as missas, pois esse ato funcionaria como um atrativo e garantiria o comparecimento popular durante os ritos.

A portuguesa Francisca Joaquina de Campos, irmã de São Miguel e Almas, solicitou “seis missas no sétimo dia e outras tantas no trigésimo dia do falecimento” e um funeral com “pompa e grandeza” e “que meu corpo seja sepultado no chão colocando-se

⁵⁶⁹ Segundo Câmara Cascudo, na segunda metade do século XIX, “no caminho de Natal a Macaíba, antes de Guararapes, há o local ‘Peixe-Boi’”, o qual os moradores não atravessavam à noite por ser “mal-assombrado e bulhento”, mas que “*as almas sossegaram depois de muitas missas*”. (nossos grifos). CASCUDO, Luís da Câmara. *Superstição no Brasil*. São Paulo: Global, 2001, p.396.

⁵⁷⁰ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas*. *Op. Cit.*, p. 215.

⁵⁷¹ Id. *Ibid.*

⁵⁷² As Seções dos Negócios do Império e Justiça do Conselho de Estado, em 1870, reivindicando a secularização dos cemitérios entre outras medidas laicizantes, afirmavam a necessidade de separações para o enterramento de católicos ou não católicos, mas na sua ambigüidade, desejavam que os cemitérios públicos não deixassem de ser bentos. Logo, “o governo imperial se via diante da questão dos cemitérios que, se no nome eram públicos, na realidade não o eram. Assim, o que se verifica é que, apesar de se propor liberal e de querer implementar posturas liberalizantes, o Estado imperial não conseguia se livrar do peso que representava a confessionalidade”. RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além*. *Op. Cit.*, p. 177-178. Para Mara Nascimento, “mesmo a partir da secularização da morte (...) a crença no Além – e na necessidade da salvação da alma – manteve-se presente no imaginário católico”. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas*. *Op. Cit.*, p. 256.

⁵⁷³ APERS, Cartório da Provedoria de Porto Alegre, Testamento, 1878, n. 2005, maço 70, e. 6.

em cima (...) uma laje com o meu nome”⁵⁷⁴. Antes, porém, concedeu a liberdade a quatro escravos: Francisco Crioulo, carpinteiro de 40 anos; João carpinteiro; Bernardina Crioula; e Henrique de Nação Nagô, com 30 anos. Um quinto elemento escravo, o pardo Galdino, de aproximadamente 20 anos, já teria sua carta de liberdade, mas “como ele não procedesse regularmente”, a testadora o vendeu a Antônio José Pires, “de cuja venda se arrepende e por descargo de consciência pede e roga (...) a seus filhos e testamentários para que empreguem todas as diligências e esforços para ser libertado”⁵⁷⁵. Os atos de caridade do testador para com seus escravos, atestados na concessão de liberdade, o colocavam no caminho da salvação e deveriam ser completados com a grandeza do funeral e com as missas rezadas nos dias após o passamento.

Os testamentos constituem documentos preciosos para desvendar a sensibilidade religiosa individual através da relação que os devotos mantinham com as missas, a partir da importância que lhes era dada no momento da morte. Missas para a própria alma ou para as almas de outras pessoas recomendadas em testamentos são marcas de “forte teor religioso” dos porto-alegrenses na segunda metade do século XIX⁵⁷⁶. Desejando a caridade do vivo, daquele que reza pelas almas do purgatório e que comparece às missas, os testadores, eles próprios, tornavam-se caridosos, estipulando liberdade aos seus escravos e distribuindo bens. A demonstração de caridade daquele que preparava seu testamento parecia ser fundamental para a consolidação eficiente do sufrágio através da missa. No próximo tópico abordamos a relevância dessas práticas coletivas e tradicionais da religião católica nas vivências devocionais das irmandades.

3.3. Igreja, irmandades e missas.

As missas se constituem em ocasião ideal e privilegiada para resgatarmos as manifestações devocionais das irmandades leigas que esta Dissertação se propõe a investigar. Considerando que existiam diferenças significativas entre as práticas devocionais das confrarias e as propostas pela Igreja ultramontana, especialmente, em

⁵⁷⁴ APERS. Testamento de Francisca Joaquina de Campos. Ano 1868, autos 1778, maço 68, estante 6. Segundo Júnia Furtado, “a inserção em irmandades e a garantia de enterro com pompa e luxo deveriam eternizar na morte o lugar de destaque que almejaram e alcançaram em vida”. *Op. Cit.*, p. 400.

⁵⁷⁵ APERS. Testamento de Francisca Joaquina de Campos. Ano 1868, autos 1778, maço 68, estante 6.

⁵⁷⁶ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas*. *Op. Cit.*, p. 191.

relação às missas, pretendemos observá-las a partir dos desdobramentos do processo de interação que vinha se dando entre as próprias irmandades e entre estas e o Bispo.

A população porto-alegrense materializava sua religiosidade não somente através das construções arquitetônicas que conformavam um espaço simbólico, mas também através de comportamentos e do uso revestido de simbolismo que fazia deste espaço. O deslocamento até a igreja para as missas era um exemplo dessa conduta devocional, que além de ser estimulada pela Igreja, era cada vez mais adotada pelas irmandades. A urbanização facilitou a freqüência às missas, uma vez que as distâncias das moradias em relação às igrejas diminuía gradativamente, devido à construção de capelas e novas igrejas. As novas igrejas, as novas irmandades, as novas freguesias e os novos sacerdotes formados no Seminário episcopal estimulavam a população a comparecer às missas⁵⁷⁷.

Neste contexto de ampliação da participação e assistência às missas, destacamos a reforma do compromisso da irmandade São Miguel e Almas, no começo da década de 1860, feito de acordo com “a época e circunstâncias atuais” e revelando a preocupação com o andamento e cumprimento das missas. Esta confraria, tradicionalmente dedicada às almas do purgatório, como já destacamos, desde o século XVIII se dispunha a “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”⁵⁷⁸.

Aquelas missas destinadas aos falecidos e às almas eram fundamentais e seu cumprimento ficava registrado em livro próprio para esta finalidade. Os párocos assinavam e escreviam: “*Certifico que celebrei oito missas por alma (...)*”, ou ainda, “*Certifico em verbo sacerdotis que celebrei (...)*”⁵⁷⁹. Segundo Julita Scarano “a quantidade desses

⁵⁷⁷ Para o final do século XVIII e início do XIX, Fábio Kuhn constatou que, em relação às freqüências às missas paroquiais, “havia o problema da grande distância em que a maioria dos fregueses habitava da sede da paróquia, e conseqüentemente da igreja, inviabilizando o seu deslocamento. Muitos moradores habitavam em estâncias situadas a várias léguas da igreja paroquial ou mesmo de capelas, sendo que existiam muito poucos oratórios particulares situados nas fazendas, o que dificultava ainda mais o cumprimento deste dever”. KUHN, Fábio. *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 em História, 1996, p. 92. Com o desenvolvimento da cidade e o crescimento populacional, porém, aumentou o número de irmandades e de igrejas construídas por seus irmãos, possibilitando nova margem para a vivência religiosa. No caso de Porto Alegre, Mara Nascimento salientou o “variado calendário” do “festim litúrgico”, no qual os habitantes da cidade poderiam orar pelas almas “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”. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 214-215.

⁵⁷⁸ ISMA, Livro de Atas I, Compromisso da irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas, 1775 (ver Anexo 16)

⁵⁷⁹ ISMA, Livro de Missas dos falecidos. Missas para as Almas. 1808-1828.

certificados, a seriedade do juramento *in verbo sacerdotis* ou “pelos evangelhos”, mostram o valor que lhes atribuíam”⁵⁸⁰.

Mesmo quando se tornava impossível a celebração de tantas missas quanto as solicitadas – devido aos custos com o pagamento dos párocos ou pela sua grande quantidade –, a irmandade São Miguel e Almas esmerava-se na tentativa de cumprir suas obrigações e de sistematizar o cumprimento regular desse rito:

“tendo a mesa ciência de que se não diziam as missas marcadas (...), talvez pelo motivo de serem muitas as marcadas e também pela irmandade não ter rendimentos suficientes para as mandar dizer todas, resultava que se não diziam quase nenhuma ou mesmo nenhuma, (...); sua proposta: reduzindo a três as missas que a irmandade deverá mandar dizer em sufrágio pela alma de qualquer irmão falecido e que falecer”⁵⁸¹

O número expressivo de missas solicitadas é um dado revelador da sensibilidade religiosa dos irmãos e as determinações de rezá-las atestam os compromissos efetivos da irmandade com os devotos. Mesmo reconhecendo que as missas não estavam sendo rezadas na quantidade solicitada pelo irmão falecido, este trecho que extraímos da Ata da irmandade, revela que a mesa preocupava-se com sua realização e com a manutenção do rito.

Em novembro de 1886, a irmandade São Miguel e Almas dedicou despesa considerável – embora a Ata não mencione o valor – com “missa e repouso solene” pela alma da finada irmã juíza D. Luzia do Vale Amorim⁵⁸², o que merece destaque, uma vez que missas solenes eram organizadas apenas em ocasiões especiais, dias santos, ou em honra do orago nos festejos anuais.

⁵⁸⁰ SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978, p. 54. O exemplo para a cidade de Porto Alegre foi localizado em ISMA, Livro de Missas dos falecidos. Missas das Almas, 1808-1828. Embora sejam registros para o início do século, sabe-se da existência de outros livros, estes, no entanto, não foram localizados. Em 1863, o escrivão José Antônio Leite dando contas de seu serviço em sessão de mesa anotou: “concluído o registro de todos os irmãos falecidos até fins do ano de 1862 no livro 2º de missas”. ISMA, Ata de 06 de junho de 1863, fl.09-10.

⁵⁸¹ ISMA, Livro de Atas, novembro de 1862, fl. 01-03.

⁵⁸² ISMA, Livro de Atas, 11 de novembro de 1886, fl. 27. No Rio de Janeiro, a irmandade do Santíssimo Sacramento, ao reimprimir o compromisso do século XVIII, em 1876, determinava que “os irmãos têm por seu falecimento trinta e cinco missas”. Para provedores, ex-provedores, benfeitores, a irmandade rezava muitas missas: “Uma capela de missas no altar de São Miguel da freguesia de S. Gonçalo, no estado do Rio de Janeiro, por alma de Maria Antunes”. Uma capela de missas correspondia a 50 missas; Maria Antunes era a doadora do prédio da capela. Um outro exemplo: “por alma do capitão Félix Bezerra da Rocha, cento de quatro missas, duas em cada semana”. E ainda: “em 16 de dezembro de cada ano, duas missas por alma de Nicolao de Araújo Freitas (...) em virtude do legado que deixou à irmandade em testamento aberto em 16 de julho de 1872”. Cf. PINHEIRO, Marques F.B. *Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Nossa Senhora da Candelária e suas repartições, coro, caridade e Hospital dos Lázaros*. Vol.1. Rio de Janeiro: Typografia do Jornal do Comércio, 1930, p. 28,53,54.

Sérgio Chahon ressaltou que “o cerimonial da missa solene mantém certas características próprias que o distinguem das de outras variantes, correspondentes às celebrações *rezada e cantada*”⁵⁸³. As solenes, com sua pompa, seguiam “o modelo formal das celebrações conhecidas como *pontificais*, oficiadas em geral pelos bispos e outros governantes da Igreja”. Nelas, os irmãos compareciam vestindo suas opas, com as cores da confraria, sendo realizadas com músicas, com acompanhamento de coros e órgãos, cantos e incenso, iluminação com muitas ceras para tochas e grande ornamentação do altar, decorado com flores, mantos, toalhas e castiçais especialmente preparados para aquela ocasião. A missa rezada, a mais simples de todas, não exigia ritos especiais, celebrando-se apenas as preces litúrgicas. Por último, a missa cantada, em posição intermediária, incluía orações cantadas e alguns pormenores do ritual solene⁵⁸⁴.

O fato de os párocos assinarem em livro próprio o “dizer” de missas aponta para a autonomia das irmandades, que os tinham como funcionários, isto é, para rezarem missa recebiam um ordenado. Para a Igreja, as missas cantadas oficiadas por padres – na condição de funcionários – estavam entre as práticas a serem reformadas, pois, como vimos no primeiro capítulo, estavam em desacordo com o “verdadeiro catolicismo”.

Para a “religião oficial”, a missa era um “ato supremo”, regulado pelo clero. Pierre Sanchis⁵⁸⁵ declarou que, durante as romarias portuguesas, era na igreja, “à hora da missa” que os indivíduos e os cortejos deviam concentrar-se. Para os leigos, “uma festa sem missa era completamente impensável” e, nesse sentido também, as irmandades de Porto Alegre, no século XIX, precisavam de missas, ficando na dependência relativa dos clérigos.

Implementar medidas de controle das missas pelos clérigos esteve entre as intenções do Bispo Dom Sebastião. Para cuidar do andamento, “regularidade e ordem dos atos religiosos”, o Bispo remeteu uma Portaria, por ele instituída e assinada, a todos os párocos e irmandades das freguesias e capelas da cidade. O documento, datado de 07 de abril de 1866 e publicado no jornal *A Estrela do Sul*, previa mudanças e ordenações na organização de missas e festas religiosas. Sobre as missas, dizia: “1ª – **Nenhuma missa cantada se celebrará depois do meio-dia, salvo a de finados, e sem que haja Mestre de**

⁵⁸³ CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a Ceia do Senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. Tese de doutorado em História, USP, 2001, p. 218.

⁵⁸⁴ Id. *Ibid.*

⁵⁸⁵ SANCHIS, Pierre. *Arraial: a festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1982, p. 98-99.

Cerimônias e dois Acólitos [assistentes] para os cereais [a própria messes, a conservação das almas]”⁵⁸⁶.

Apesar do impasse que as medidas provocavam, ao proporem a redução da autonomia das irmandades e a reafirmação da autoridade da Igreja, as missas continuavam acontecendo – o que fica bem evidenciado na insistência com que o Bispo procurava regulá-las – já que eram importantes pelos benefícios espirituais que traziam aos irmãos e aos seus associados falecidos.

No dia de finados, a irmandade São Miguel e Almas realizava o ritual no próprio cemitério, a fim de beneficiar todas as almas ali sepultadas. A mesa da confraria, ao planejar as missas do dia de finados de 1868, decidiu que seu tesoureiro devia **“entender-se com o Reverendo Cabido a fim de pedir que o mesmo se preste com os padres prestando-se a irmandade com a música e uma armada para haver missa cantada”**⁵⁸⁷.

Desse modo, a irmandade São Miguel e Almas, voltando-se para o Cabido, não abandonou a necessária presença de “padres” – note-se o plural – para o dia de finados, mas ficou responsável pela organização externa do culto: a música da missa cantada⁵⁸⁸. Na mesma ocasião, o provedor era autorizado a “conduzir e colocar no nicho do cemitério, no dia de finados, a imagem de São Miguel”⁵⁸⁹. A presença da imagem do santo indicava força e salvação, remetendo ao simbolismo que revestia a ocasião deste rito litúrgico, principalmente se consideramos que em 1873, a irmandade recebeu “com reconhecimento” a doação do irmãos tesoureiro jubilado Joaquim da Rocha Ramos de “uma imagem de pedra de São Miguel, vinda de Portugal, para ser colocada no meio das catacumbas da irmandade”⁵⁹⁰.

⁵⁸⁶ AHCMPOA, *A Estrela do Sul*, Portaria do Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, 06 de maio de 1866, ano IV, n.31.

⁵⁸⁷ ISMA, Ata 19 de outubro de 1868, fl. 44-45. A decisão para a solenidade no dia de finados não fugia ao vínculo eclesiástico. É preciso considerar, também, que no Brasil era costume as irmandades rezarem pelos mortos no mês de finados. A irmandade do Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro determinava em compromisso que “nos dias 14, 15 e 16 de novembro de cada ano, por todos os irmãos defuntos, tantas missas quantas se puderem dizer”. Apud. PINHEIRO, Marques F.B. *Op. Cit.*, p. 54. Quanto aos aspectos exteriores das missas no dia de finados, Barran nos informa que no Uruguai “el 2 de noviembre”, “el día de los difuntos, los cementerios parecían romerías. Suas calles, cuando las había, estaban concurridísimos com los deudos y otros paseantes que, además de rendir homenaje a sus difuntos, charlaban, reían, y coqueteaban [...] “*‘el bullicio [era] sino alegre, por lo menos animado’* por las bandas de música que si bien tocaban marchas fúnebres, resultaban ser espetáculos que invitaban al ‘solaz’”. BARRAN, José Pedro. *Historia de la sensibilidad em el Uruguay. Tomo 1. La cultura ‘Barbara’. (1800-1860)*. Montevideu: Ed. La Banda Oriental, 1991, p. 198.

⁵⁸⁸ As irmandades e a Igreja negociavam normas para a organização de missas mais distintas, porque celebradas publicamente no cemitério. Os confrades assimilavam as intenções do Bispo de garantir maior atuação para o clero – designando padres – sem deixar de gerir e preparar suas práticas devocionais, como as missas.

⁵⁸⁹ ISMA, Ata 19 de outubro de 1868, fl. 44-45.

⁵⁹⁰ ISMA, Livro III, Ata das Sessões, 1862-1882, Ata de 22 de outubro de 1873, fl. 65. A imagem do arcanjo, assim como a de santos em geral “representam uma força sagrada, uma divindade” e é um “simbolismo que

A pompa que caracterizava todas as solenidades feitas no recinto dos mortos é esclarecida no último artigo do regulamento da irmandade São Miguel e Almas, de 1867: “Artigo 11º - No **dia de finados** (...) se mandará **rezar no cemitério** (...) por todos os irmãos falecidos, dando-se-lhes a solenidade que for compatível com os recursos da irmandade, ao que **deverão assistir os irmãos com tochas**”.

A execução de música durante a missa cantada, a presença de mais de um padre e a da imagem do santo padroeiro nas missas realizadas no cemitério no dia de finados apontavam para uma “materialização” da sensibilidade religiosa⁵⁹¹ dos irmãos devotos, perceptível no uso estimulado dos sentidos, através dos quais os membros da confraria vivenciavam aquele ato religioso.

Em 1870, a mesa dessa mesma irmandade era autorizada a “fazer as despesas necessárias, mandando armar a Eça com competente estrado, e o irmão procurador a mandar fazer a limpeza e caiação do cemitério”⁵⁹². A dedicação com a qual os irmãos faziam acontecer as missas, atesta o simbolismo de um rito que, ao ser realizado no cemitério, evidenciava sua crença na função protetora às almas.

Mas nem só para garantir a proteção às almas eram feitas as missas. Além de serem rezadas para os vivos e os mortos, os próprios santos eram venerados e recebiam esta prática dos seus devotos. As irmandades sempre rezavam missas aos seus oragos nos seus dias festivos e às devoções sob sua responsabilidade. Uma resolução da confraria São Miguel, de 1866, determinava no seu artigo 25º, por exemplo, que “a irmandade mandará celebrar anualmente em seus dias, uma missa a São Sebastião, São Braz e Santa Ana, cujas imagens estão a seu cargo no altar do orago da irmandade”⁵⁹³.

Considerando a sensível devoção que caracterizava essas missas e a premissa de que elas apresentam um componente de magia – na já referida acepção de Mauss – “as correlações exteriores deixam um *resíduo* que é mister descrever, pois é nele que se encontram as razões profundas da crença”⁵⁹⁴. Por exemplo, para ampliar o culto à Virgem, a irmandade da Conceição, reunida em 1888, prescrevia que “se processe obter entre os moradores da redondeza, um quantum (sic) mensal a fim de ser aplicado aos ofícios

lhes confere um valor mágico ou religioso”. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das religiões*. Portugal: Edições Asa, 1992, p.354.

⁵⁹¹ FLECK, E. *Sentir, Adoecer e Morrer. Op. Cit.*, p. 90. Ainda, segundo Fleck, “para a Igreja, a ‘adesão corporal’ a estas cerimônias [missas] evidenciava uma ‘adesão espiritual’”.

⁵⁹² ISMA, Ata de 24 de outubro de 1870, fl. 58. Note-se que os serviços que deveriam ser prestados pelo poder municipal acabavam sendo desempenhados pelas irmandades, como a limpeza do cemitério.

⁵⁹³ ISMA. Livro III. Ata de 03 de julho de 1866, fl.25-29.

⁵⁹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 124.

divinos, sábados e domingos”⁵⁹⁵. Aspirava-se à manutenção da frequência de “ofícios divinos”, buscando estimular a devoção e os sentimentos caridosos dos “moradores da redondeza” para a arrecadação do “*quantium*” necessário. E continuava: “logo que se conhecer o *quantium* (sic) seja contratado com o padre João Gorgemiro ou qualquer outro o serviço de capelão”. Possivelmente, a irmandade tenha alcançado rapidamente o seu intento. Um ano depois, em 1889, encontramos registradas as obrigações que cabiam ao capelão, como as de “acompanhar a irmandade quando tenha de sair incorporada de encomendar os irmãos finados”, “os filhos dos mesmos” e as “missas aos sábados e domingos”⁵⁹⁶. As missas semanais tornavam-se importantes momentos de encontros e confraternização, sendo também ocasião propícia para a discussão de problemas administrativos⁵⁹⁷. Segundo Sérgio Chahon, os domingos eram “os dias mais freqüentemente escolhidos pelos irmãos para a celebração de missas regulares”, e algumas confrarias reservavam “dois dias em cada semana para a realização de suas funções habituais”⁵⁹⁸.

A arrecadação de esmolas na comunidade visando à ampliação dos “ofícios divinos” é um demonstrativo de que a caridade constituía um dos pilares fundamentais da devoção, como ressaltamos no capítulo anterior. A doação de um “*quantium*” determinado reverter-se-ia na manutenção de um rito simbólico importantíssimo: as missas. E é, justamente, nesse ponto que percebemos “as razões profundas da crença”, nesse nosso esforço de “entrar no fenômeno pelo pensamento, lê-lo ou decifrá-lo”⁵⁹⁹. Tarefa que consiste em

“sempre em apreender o modo de troca que se constitui entre os homens mediante a instituição, as conexões e as equivalências que ela estabelece, a maneira sistemática pela qual regula o emprego das ferramentas, dos produtos manufaturados ou alimentares, das fórmulas mágicas, dos ornamentos, dos cantos, das danças, dos elementos míticos...”⁶⁰⁰

⁵⁹⁵ AHCMPOA, Livro de Atas da Irmandade Nossa Senhora da Conceição, 1778-1901, Sessão, 21 de abril de 1888, fl. 31 e 31v.

⁵⁹⁶ Id. Ibid, Sessão 19 de outubro de 1889, fl., 38, 38v.

⁵⁹⁷ Ver, BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Ed.UFJF, 2005, p. 160-161.

⁵⁹⁸ CHAHON, Sérgio. *Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil. 1808-1822*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em História, USP, 1996, p. 133. No primeiro capítulo fizemos referência ao empenho do Bispado para a santificação do domingo.

⁵⁹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Op. Cit.*, p. 124.

⁶⁰⁰ Id.Ibid.

Para os devotos que não podiam comparecer nos horários estabelecidos para as missas solenes – realizadas geralmente pela manhã, conforme ordenações do Bispo Laranjeira – e considerando que à tarde ocorriam procissões – as irmandades procuravam oferecer alternativas. A confraria de Nossa Senhora da Conceição, no ano de 1880, planejava duas missas para o dia 08 de dezembro: “uma às 8 horas e outra às 10 horas”; os trabalhadores ou ocupados na realização de outras tarefas e, portanto, impedidos de assistir às cerimônias, contavam com um horário alternativo, pois a irmandade conservaria “**à noite a igreja aberta para a adoração da Senhora**”⁶⁰¹. Esta decisão aponta para uma bem sucedida negociação com a Igreja – que de longa data condenava festejos noturnos⁶⁰² –, na medida em que a irmandade garantiu o cumprimento das práticas devocionais pelos irmãos, ao manter a igreja aberta e ornamentada – durante a noite – para que a Virgem recebesse a adoração dos fiéis devotos. Esta decisão nos informa, ainda, sobre a disposição da população em se deslocar até a igreja fora dos horários convencionais, assinalando para a vitalidade e a firmeza de sua devoção.

Em seu estudo sobre as irmandades de negros de Minas Gerais, Célia Borges afirmou que “os inúmeros gestos devocionais eram expressões de uma forte religiosidade, uma linguagem, uma forma de estabelecer comunicação com as forças transcendentais”⁶⁰³. Acreditamos que, também, a decisão tomada pelos confrades da irmandade Nossa Senhora da Conceição – na cidade de Porto Alegre, em 1880, – e a adesão dos fiéis ao horário alternativo para a adoração da imagem nos ofereçam a oportunidade para constatar “uma atitude de reverência frente ao sagrado”, de respeito, de “reconhecimento do seu poder e força”⁶⁰⁴.

Sobrepondo-se às imposições, as irmandades continuavam mandando rezar missas por serem ritos devocionais essenciais. Em 1884, a irmandade São Miguel e Almas

⁶⁰¹ AHCMPPOA, Livro de Atas da Irmandade Nossa Senhora da Conceição, 1778-1901, Sessão, 05 de dezembro de 1880, fl. 17. O Bispo de Pernambuco, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, em 1780, havia iniciado campanha junto ao seu Bispado: “tenho chamado e mandado chamar dos púlpitos até fechar as mesmas Igrejas de noite para se evitarem as desordens”. Ofício do Bispo de Pernambuco, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, sobre a dança dos negros na rua. A.H.U.- PE, papéis.

avulsos, cx.137, doc. 10245. Olinda, 28 de setembro de 1780. In: SILVA, Luiz Geraldo. Da festa barroca à intolerância ilustrada. Irmandades católicas e religiosidade negra na América portuguesa (1750-1815). Disponível em <http://www.georgetown.edu/sfs/programs/clas/Brazil/LuizGeraldoSilva.pdf>. Acessado em 30/04/2005.

⁶⁰² Em São Paulo do século XVIII, segundo Mary Del Priore, “a Igreja passa (...) a proibir qualquer tipo de culto noturno, pois a má iluminação ensejava a ‘correspondência íntima e libertinagem’; assim, o hábito de ‘se cantar o santo terço à noite’ vai gradativamente diminuindo pelas ‘ofensas e irreverências’ a Deus que são cometidas entre uma estação e outra e pelos ‘aves e salves’ intercalados por perseguidos e suspirados ‘gestos amatórios’”. PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias. Op. Cit.*, p. 95.

⁶⁰³ BORGES, Célia Maia. *Op. Cit.*, p. 137.

⁶⁰⁴ Id. *Ibid.*

autorizava o escrivão a “mandar fazer um livro para registrar as missas pelas almas de nossos irmãos e irmãs falecidos, visto o mau estado do outro livro”⁶⁰⁵. A existência desse livro de missas e as anotações para controle de seu cumprimento continuavam sendo importantes para a irmandade e comprovam que missas aos mortos ainda eram rezadas segundo a tradição⁶⁰⁶.

Por fim, cabe ressaltar que as missas celebradas pelas irmandades mereceram sempre a atenção da Igreja Católica. Em 1882, o Papa Leão XIII dirigiu carta apostólica a todos os Bispos prescrevendo “a obrigação que têm todos os bispos do mundo católico de celebrar (...) o sacrifício da missa nos dias de festa”, e o dever dos párocos de solenizar nos domingos e “nos dias de festa, não só celebrar a missa pelo povo, mas chamá-lo a Igreja paroquial a fim de que assista ao santo sacrifício da missa, ouça a palavra de Deus e se aproveite de todos os exercícios religiosos”⁶⁰⁷.

Constatamos que as missas celebradas pelas irmandades se constituíram em momentos privilegiados de manifestação de devoção dos fiéis católicos porto-alegrenses do final do século XIX. A preocupação em anotar as missas rezadas, em controlar sua frequência e quantidade, em arrecadar esmolas para pagar as missas rezadas por capelães, e a ênfase na adoção um comportamento devoto durante as missas semanais, as missas festivas e as missas em intenção das almas dos mortos realizadas no cemitério indicam sua importância para as irmandades e revelam o simbolismo de que se revestiam: a adoração ao orago, a busca da salvação das almas e de proteção e auxílio aos vivos. Para a Igreja, no entanto, as missas eram a ocasião para a população praticar os “exercícios religiosos”, por isso, seu desejo de controlá-las através do clero. As irmandades as entendiam, ainda, como algo necessário para o atendimento espiritual dos fiéis que viviam numa Porto Alegre em franco processo de urbanização e desenvolvimento econômico, razão pela qual investiram num processo de negociação com o Bispado, movidas pelo firme propósito de manterem sua autonomia sobre a expressão pública das devoções.

Outro acontecimento simbólico importante para as confrarias foram as festas dedicadas pelas irmandades aos oragos. No próximo tópico, nos dedicamos a desvendar os significados atribuídos pelos fiéis a essas práticas devocionais festivas e os desdobramentos das medidas do Bispo Dom Sebastião sobre elas. Nossa intenção é

⁶⁰⁵ ISMA, Livro IV. Ata das sessões. 1883-1907, fl.10.

⁶⁰⁶ Numa amostra de mais de 250 testamentos, Mara Nascimento constatou que até meados do século XIX, em Porto Alegre, quase a totalidade dos testadores solicitaram missas em intenção das almas. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas*. *Op. Cit.*, p. 265.

⁶⁰⁷ AHCMPOA, *O Thabor*, ano1, n.51, 26 agosto 1882.

perceber como se deram as “trocas” e as “disputas” entre as irmandades e o Bispado, e as conseqüentes alterações no jogo de influências sobre as festividades religiosas e que, segundo nossa percepção, foi marcado pela apropriação dos “pluralismos de usos” e das práticas⁶⁰⁸. É neste “espaço de enfrentamentos”, que refere Chartier, que buscamos o entendimento das festas – na sua condição de manifestações devocionais – promovidas pelas irmandades num contexto fortemente influenciado pelo ultramontanismo.

3.4. Festividades: entre o sagrado e o profano

Durante o período colonial brasileiro, costumes e tradições culturais lusas foram trazidos ao Brasil, conformando modos peculiares de comemorações festivas. Em Portugal, no século XVIII, como salientou Mary Del Priore, “o sentimento religioso era uma constante”, “as superstições mantinham-se arraigadas aos dogmas religiosos e estes não as repudiavam, pois eram a condição das devoções (...) que abrilhantavam a instituição religiosa”. O culto era “mais uma atitude exterior do que o cumprimento de preceitos” e os viajantes estrangeiros que percorriam aquele país – então, metrópole do Brasil – percebiam o “caráter da exagerada sensibilidade religiosa lusa”, traduzida nas festas nas quais predominavam “conversas, acenos, risos e barulhos”⁶⁰⁹. Essas características se assemelham às do barroco religioso vivenciadas no Brasil no mesmo período, bem como pela sua herança visível e presente no século XIX, e que – para o caso do Rio de Janeiro – Martha Abreu identificou como sendo “a mistura do sagrado com o profano nas festas religiosas, a importância do culto dos santos e a teatralização da religião”⁶¹⁰.

As manifestações da devoção e da religiosidade no Brasil sempre tiveram caráter festivo, público e coletivo. As irmandades, com seus emblemas e bandeiras, desfilavam –

⁶⁰⁸ Segundo Chartier existe um “espaço de enfrentamentos” quando se tem, de um lado, mecanismos de ação simbólica com objetivos de tornar aceitáveis aos “dominados” determinadas representações que desqualificam suas práticas culturais como ilegítimas – em nosso caso, o Bispo na tentativa de ordenar as festividades promovidas pelos irmãos – e, de outro lado, “lógicas específicas” de apropriação do que é imposto. CHARTIER, Roger. “Cultura Popular”: revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vo.8, n.16, 1995, p.179-192. Esse enfrentamento também pode ser pensado, como já ressaltamos nesta Dissertação, a partir de Certeau, como *estratégias* e *táticas*. O Bispo ocupa um lugar, o de representante da Igreja, e produz normas, regras, por isso usa de *estratégia*; as irmandades arranjam maneiras de fazer, atuam no campo do Bispo, por isso usam de *táticas*. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano. Vol.1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

⁶⁰⁹ PRIORE, Mary Del. A serração da velha: Charivari, Morte e Festa no Mundo Luso-brasileiro. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris. *Festa. Cultura e sociabilidade na América portuguesa*. Vol.1. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001, p. 285.

⁶¹⁰ ABREU, Martha. *Op. Cit.*, p. 35.

com muita pompa – em festas e procissões pelas ruas das cidades até o final do século XIX. Eram eventos comemorativos e alegres que movimentavam e animavam a população pelo destaque dado às cores, aos sons, ao exterior, ao concreto e à vida cotidiana⁶¹¹. A maneira de sentir e de viver a devoção aos santos durante esses espetáculos estava entre o sagrado e o profano.

Mantidas no decorrer do século XIX, estas festas continuaram fortemente marcadas pela devoção, por práticas subjetivas, sentimentais, intensamente vividas e externalizadas. A devoção ganhava contornos ainda mais sentimentais quando o principal símbolo de reverência para as irmandades, o orago, saía em procissão ou era festejado. A decoração da igreja, o uso de opas pelos irmãos, o adorno da imagem santa, eram, em si, como já dissemos, acontecimentos simbolizados. Mobilizavam sentimentos, expressavam emoções e traduziam afetividades compartilhadas⁶¹².

As atividades festivas, profanas aos olhos da Igreja, tornavam-se sagradas, pelo costume, aos leigos que as praticavam. Segundo Durkheim, o contato entre sagrado e profano só é possível se, em alguma medida e em algum grau, o profano se torna sagrado⁶¹³. O que nos leva a crer que, ao festejarem seus santos de devoção, os leigos vivenciavam a religiosidade a seu modo, a partir de seu entendimento da crença católica, em que veneração e adoração ao orago representavam essa crença e a viabilidade da relação entre coisas sagradas e profanas. Festividades que eram vistas como profanas pelos membros da Igreja reformadora, eram tidas como sagradas ou adquiriam sentido sagrado para os irmãos devotos que as vivenciavam. Ao debruçar-se sobre esta experiência interior de viver e conferir sentido ao sagrado, Roger Callois a define como

“uma categoria da sensibilidade (...) sobre a qual assenta a atitude religiosa, aquela que lhe dá o seu caráter específico, aquela que impõe ao fiel um sentimento de respeito particular, que presume a

⁶¹¹ PEREZ, Lea Freitas. Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira. *Brasil 500 anos*, Belo Horizonte: Imprensa Oficial dos Poderes do Estado, Junho de 2000, p. 01-15.

⁶¹² O memorialista Marques Pinheiro, escrevendo sobre a irmandade do Santíssimo Sacramento da Igreja de Nossa Senhora da Candelária do Rio de Janeiro, da qual foi provedor entre os anos 1886 e 1888, nos revela sua avaliação sobre os efeitos das “paixões” que dominavam os confrades: “...não é raro, nestas instituições [irmandades], ver ódios e ciúmes de opa, capazes de fazer estremecer todos os sentimentos, contanto que predomine a vontade de quem quer mandar, porque a lei e as praxes nada valem, quando dominam as paixões”. Por outro lado, acenava para o objetivo geral de existência de uma irmandade, dizendo que esta, “despida de preconceitos e paixões, só tem em vista cumprir um dos fins essenciais da sua instituição, que é manter o culto da nossa religião”. PINHEIRO, Marques F.B. *Op. Cit.*, p. 43-44,47. Ao informar que sentimentos passionais, muitas vezes, predominavam sobre os sentimentos religiosos dos confrades, Marques Pinheiro acaba revelando a independência dos irmãos em decisões movidas por opiniões e interesses diversos que ultrapassavam as determinações do compromisso (lei primeira no regulamento das irmandades).

⁶¹³ DURKHEIM, Émile. *Op. Cit.*, p. 72.

sua fé contra o espírito de exame, a subtrai à discussão, a coloca fora e para além da razão”⁶¹⁴

As festas se encontravam no campo do sagrado, se colocando entre a razão e a emoção, ao atribuírem ao orago um poder mágico, misterioso e sobrenatural. As expressões do sagrado nas festividades religiosas resultavam num misto de veneração aos ritos mesclados às irreverências profanas. É certo que as peculiaridades do período colonial mantiveram-se durante o decorrer do século XIX e o tom festivo dos leigos reunidos em irmandades permaneceu marcado por atitudes exteriores, condições próprias da devoção, nem sempre identificadas com o ideal de devoção ultramontano.

Cabe aqui relembrar, como já abordado no primeiro capítulo, que a reforma ultramontana seguia os princípios e objetivos de uma outra reforma, aquela dos inícios dos tempos modernos, quando os Bispos – unidos no ideal de oposição a Lutero e a Calvino – elaboraram o Concílio de Trento. Este Concílio restabeleceu a crença na eficácia dos sacramentos, dedicando-se à formulação de novos conceitos de evangelização e à moralização do “culto aos santos, à veneração de relíquias e imagens”⁶¹⁵:

“Na invocação dos santos, veneração das relíquias e uso sagrado das imagens, toda superstição deverá ser removida, toda busca imoral de ganho eliminada e toda lascívia evitada, de modo que as imagens não serão pintadas ou enfeitadas com encanto sedutor, nem a celebração dos santos e a visita às relíquias serão pervertidas pelo povo em festividades turbulentas e bebedeiras, como se as festas em honra aos santos se celebrassem com orgias e não com um senso de decência”⁶¹⁶

É este mesmo espírito que moverá a reforma ultramontana na capital da Província na segunda metade do século XIX. O Bispo, os membros do Bispado e os editores dos jornais católicos insistiam que as festas deveriam seguir “padrões de decência” e que o supersticioso e o imoral existentes no culto às imagens, assim como os abusos e excessos nelas praticados deveriam ser removidos. As tentativas feitas pelo Bispo Laranjeira – de moralizar as festividades religiosas que ocorriam em Porto Alegre – em muito se aproximavam da reforma de atitudes e valores promovida no século XVI, na medida em que, segundo Burke, “o ponto crucial (...) parece ser a insistência dos reformadores na separação entre o sagrado e o profano” que “acompanhava uma importante alteração na

⁶¹⁴ CALLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 20.

⁶¹⁵ FLECK, Eliane. *Sentir, Adoecer e Morrer. Op. Cit.*, p.82.

⁶¹⁶ BURKE, Peter. *Cultura popular. Op. Cit.*, p.243.

mentalidade ou sensibilidade religiosa” na transição do medievo para a modernidade. O objetivo era o de acabar com a “familiaridade com o sagrado”, pois moralmente as festas religiosas estavam identificadas com o pecado, com a violência e com o desperdício⁶¹⁷.

Considerando que estavam em flagrante desacordo, as festividades promovidas pelas irmandades passaram a ser, inevitavelmente, alvo do controle e das modificações propostas pela reforma ultramontana⁶¹⁸. O descontentamento do Bispo Dom Sebastião em relação à forma como se davam manifestava-se em discursos, ofícios, cartas e através de normas criadas para fiscalizar as confrarias, reduzindo significativamente o poder dos leigos e ampliando as ações decisórias e legislativas dos vigários⁶¹⁹. Também as cartas pastorais e os jornais eclesiásticos *A Estrela do Sul* e *O Thabor* nos revelam a essência das idéias ultramontanas do Bispo Dom Sebastião. Neles encontramos referências a uma Porto Alegre que assistiria, durante a década de sessenta do século XIX, à implementação de várias medidas que visavam a modificação das atitudes dos fiéis durante as festas religiosas marcadas pela “exagerada sensibilidade religiosa”, uma tão cara herança lusa e colonial à Igreja Católica oitocentista.

As festas organizadas pelas confrarias, sobretudo as realizadas em homenagem aos seus oragos, eram um momento importante de demonstração da devoção pelos irmãos, o que fica atestado no empenho e nos significados dados à organização das procissões, às músicas entoadas, aos adornos e aos fogos.

Tratar dos atos festivos era fundamental, tanto que em 1868, o então provedor da irmandade São Miguel e Almas, José Martins de Lima, informava sobre o dever de se organizar a festividade e fazia uma advertência:

“a irmandade não tinha em cofre quantia alguma, antes, pelo contrário se achava empenhada em cerca de 2 contos de réis, porém sendo o principal fim da mesma o serviço e culto de São Miguel, (...) e já ter a Juíza encomendado o sermão para a festa, ele provedor, propunha que se mandasse celebrar uma missa cantada, com exposição do S.S. e sermão ao Evangelho”⁶²⁰

⁶¹⁷ BURKE, Peter. *Cultura popular. Op. Cit.*, p.234-236.

⁶¹⁸ Na verdade, a Igreja já tentava controlar e policiar os excessos das festas, como os folguedos, as danças e as cantorias, desde o século XVII. Mas estas práticas, segundo Del Priore “estavam profundamente enraizadas entre as populações para as quais elas representavam uma forma de equilíbrio cultural e emocional”. PRIORE, Mary Del. A serração da Velha. *Op. Cit.*, p. 292.

⁶¹⁹ CASTILLO, José Manuel Sanz del. O Movimento da Reforma e a “paroquialização” do espaço eclesial do século XIX ao XX. In: LONDOÑO, Fernando Torres. *Paróquia e Comunidade no Brasil. Perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 109-111.

⁶²⁰ ISMA, Livro III. Ata das Sessões, 1862-1882, Ata de 15 de setembro de 1868, fl. 41.

A passagem acima reafirma não só finalidade da irmandade, como também a importância do culto, da devoção, na medida em que propõe – apesar da falta de recursos – que o dia do orago não deveria passar em branco. Parecendo confirmar a situação financeira da irmandade, Dom Barea nos informa que a confraria de São Miguel “já não convida a ninguém nem aparece em parte alguma. Suas festas passam quase inteiramente despercebidas”⁶²¹. Embora concentrada e empenhada nas questões funerárias, a irmandade São Miguel e Almas, com ou sem pompa, não deixou de comemorar as festividades anuais, objetivo primeiro da associação e meio eficaz de demonstração da devoção e reverência a São Miguel. Em 1880 convidava para as solenidades, as autoridades civis e militares através das pessoas do Bispo e do presidente da Província⁶²².

A irmandade Nossa Senhora do Rosário esteve entre as que mais festejou no século XIX. O ano de 1868 foi peculiar, pois a irmandade recebeu uma imagem nova, vinda do Rio de Janeiro, adquirida no valor de 480\$880 réis através das esmolas angariadas pelo juiz Antônio Feliciano Gonçalves. Dom Barea nos conta que foi feita uma coroa nova para a imagem da santa e um *rico vestuário* foi ofertado por José Manoel Felizardo, a partir de então declarado irmão protetor⁶²³. No livro de receitas e despesas daquele ano constam gastos com foguetes, rosas artificiais, cera para tochas, aluguel de dois carros da cocheira de Polidoro José de Sousa Mariante⁶²⁴, armação da Igreja, dois andores e um dossel para o Bispo Dom Sebastião⁶²⁵.

Ainda segundo Barea, “a grande festa teve lugar no dia 1º de janeiro de 1869. A nova imagem foi benta pelo sr. Bispo, sendo logo após a cerimônia, saudada com quatro dúzias de foguetes e uma salva. A procissão revestiu-se de grande esplendor”⁶²⁶. Note-se que o Bispo era respeitado e venerado pelas irmandades e, recebê-lo em festas e procissões era motivo de orgulho e atestado de conformidade com as condutas religiosas consideradas válidas e aceitáveis pela Igreja. A preocupação das confrarias em oferecer um trono ornamentado exclusivamente para conduzir Dom Sebastião em procissão pelas ruas e de que os irmãos possuíssem sua imagem benta denotava o cuidado em valorizá-lo publicamente para poder contar com as bênçãos do prelado.

⁶²¹ BAREA, Dom José. *História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Porto Alegre: EST, 2004, p. 129.

⁶²² ISMA, Ata de 05 de setembro de 1880, fl. 73-74.

⁶²³ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 141-142.

⁶²⁴ Na lista de votantes da Paróquia do Rosário, de 1880, Polidoro Mariante consta como alfabetizado, 53 anos, casado, proprietário com uma renda que se destaca entre os demais: três contos de réis.

⁶²⁵ AHCMPOA, Livro de Receita e Despesa da Irmandade Nossa Senhora do Rosário, 1856-1878, despesa de 1868, fl. 86v.-90.

⁶²⁶ BAREA, Dom Jose. *Op. Cit.*, p. 142.

Em 1871, ano em que a irmandade do Rosário ganhou o título de arquiconfraria, promoveu-se uma solene procissão com a presença de todas as imagens santas da igreja no percurso pelas ruas da cidade: São Lourenço, São Felipe Neri, Santa Rosa de Viterbo, São Francisco de Assis, São José e Santa Catarina acompanharam as imagens da Senhora do Rosário e de São Benedito. Ao todo foram oito santos acompanhando a procissão que, na opinião de Barea, “marcou época”.

A pompa destas festividades religiosas estava não apenas nos foguetes e na decoração das ruas e das imagens, mas também no comparecimento e envolvimento dos irmãos. O viajante alemão Hörmeyer, registrou em meados do século XIX, que “raras vezes o cortejo de um dos Santos consta de menos de 2000 escravos de todas as matizes, a tagarelar e a gritar”⁶²⁷.

Esses grandiosos cortejos eram também importantes para as irmandades que, ao causarem forte impacto emocional, garantiam o aumento do concurso de devotos e estimulavam a doação de esmolas. Doadas pelos devotos ou por anônimos, as esmolas possibilitavam o aluguel dos objetos ou serviços de que necessitavam como música, carros e castiçais.

Mesmo assim, Dom Barea nos diz que a festividade realizada pela arquiconfraria do Rosário, em 1871, causou um déficit aos cofres da associação, devido aos gastos maiores do que os esperados com a festa em si e com os adereços das imagens⁶²⁸. Todo o aparato dispensado pela arquiconfraria tinha o propósito de impressionar e contou com a presença de grande público, inclusive de devotos de outras irmandades da cidade. Foi o caso dos irmãos da São Miguel e Almas, que recebendo convite de Nossa Senhora do Rosário para “**acompanhar a procissão da mesma senhora no dia primeiro de outubro (...) e a carregar dois andores na dita procissão, para o que disse o irmão Provedor desejava que se reunissem o maior número de irmãos possível**”⁶²⁹.

A análise sobre o renascimento italiano no final da Idade Média feita por Jacob Burckhardt ressalta a magnificência das festividades, nas quais a Igreja empregava “meios para comover”. Consideramos bastante pertinente uma aproximação à análise desse autor

⁶²⁷ HÖRMEYER, Joseph. *O Rio Grande do Sul de 1850. Descrição da Província do Rio Grande do Sul no Brasil Meridional*. (tradução de Heinrich Bunse). Porto Alegre: Luzzato e Eduni-sul, 1986, p.79. Não desconhecemos, para fins de análise dos relatos de viajantes, que estes são constituídos por representações, reinvenções de realidades, produzidas a partir de “equipamentos culturais próprios (...) que condiciona(m) o modo de observar e entender o empírico”. REICHEL, Heloisa. *Os relatos de viajantes como fontes para o estudo da história*. Disponível em <http://www.eh.net/xiiicongress/cd/papers/60jochimsreichel320.pdf>, Acessado em 24/05/05.

⁶²⁸ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 243-244.

⁶²⁹ ISMA, Livro III. Ata das sessões de mesa conjunta. 1862-1882, Ata de 21 de setembro de 1871, fl. 60-61.

para avaliarmos o impacto destes “meios para comover” no Brasil, na medida em que era herdeiro de tradições portuguesas, nas quais as festas eram “momento solene da existência do povo”, “que toma para si uma forma visível [de] ideal moral, religioso e poético que formou para si próprio”⁶³⁰. Assim como nas festividades analisadas por Burckhardt, as festas realizadas pelas irmandades – que estamos descrevendo – “tinham como objetivo principal deslumbrar pela magnificência e o bom-gosto”⁶³¹. Gilberto Freyre também destacou o gosto dos brasileiros do século XIX de se vestirem de opas e balandraus, “na veneração pelas imagens bem-vestidas e bem-adornadas da Virgem e dos Santos”⁶³².

Durante a década de 1870, segundo Dom Barea, os irmãos da arquiconfraria do Rosário, bastante entusiasmados, “saíam de suas casas já revestidos e vinham, todos ufanos e reluzentes a esta igreja, uns de carro e outros a pé com chapéu de sol”⁶³³. Esta descrição nos revela que a pompa, que se materializava no uso de alegorias e trajes próprios dos fiéis e dos santos, visava à comoção da população e ao reforço do simbolismo do convite à participação.

As despesas da arquiconfria com as festas incluíam, por exemplo, música e canto na quinta-feira santa e no domingo de Páscoa, fogos para festas da Ressurreição, armação de andores para procissões, condução de cantoras para as novenas, decoração do templo religioso, orquestra musical e ainda, cabeleira da imagem de Nossa Senhora do Rosário⁶³⁴.

Nestes momentos em que a sensibilidade religiosa transparecia na devoção, principalmente nos dias de festa, o excesso, como bem observado por Del Priore, acabava sendo “uma das razões mesmas da festa”⁶³⁵. Uma caracterização muito próxima desta que estamos trazendo foi feita por Barran, em sua análise sobre a sensibilidade “bárbara” uruguaia do século XIX, ao constatar que “associó a sus creencias religiosas las que (...) se impregnaron de gozosa carnalidad y alegría”⁶³⁶. Gilberto Freyre, por sua vez, referiu-se à “estética pirotécnica” das festas brasileiras do século XIX, verificando que a “sistematização religiosa da vida” “chegou a alcançar a existência quase inteira dos homens”⁶³⁷.

⁶³⁰ BURCKHARDT, Jacob. *O Renascimento Italiano*. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 312-329.

⁶³¹ Id. *Ibid*, p. 319.

⁶³² FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 706.

⁶³³ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 46.

⁶³⁴ AHCMPA, Livro de Receita e Despesa da Irmandade Nossa Senhora do Rosário. 1856-1878. Despesa de 1872, fl.113v, 114 e Despesa de 1873, fl. 130.

⁶³⁵ PRIORE, Mary Del. A serração da Velha. *Op. Cit.*, p. 293. “A sensibilidade religiosa excessiva é uma das razões mesmas da festa”.

⁶³⁶ BARRAN, José Pedro. *Op. Cit.*, p. 145.

⁶³⁷ FREYRE, Gilberto. *Op. Cit.*, p.688. A festa, local de socialidade, de reunião social é o espaço onde “pessoas se encontram e se reencontram, experiências são recebidas e transmitidas. A intensificação do processo de comunicação dela decorrente, torna-se agente de renovação da vida social. Realizando-se num

Durante a procissão noturna realizada no ano de 1868, a confraria Nossa Senhora da Conceição contou com uma audição de piano feita por uma criança de sobremone Vasconcelos. Após a procissão, a irmandade agradeceu – através de ofício – ao jovem Vasconcelos por ter “abrilhantado no piano o espetáculo que teve lugar” (...) e expressou sua “gratidão por tão importante serviço revelado em sua tão tenra idade, em seu coração religioso, cheio de devoção pela sagrada virgem”, tomando a seguinte decisão:

“O nome do jovem Vasconcelos fica inscrito no catálogo de devotos (...) que têm concorrido com esmolas para a obra da sua Igreja”. [...] “Por isso, os atuais mesários fazem votos a Santíssima Virgem para que o jovem e seu digno pai sejam por ela guiados e protegidos em todas as suas direções”⁶³⁸

O documento revela o êxito da estratégia – de apelo aos sentidos – empregada pela mesa administrativa para “abrilhantar” a procissão e estimular a devoção através da arrecadação de fundos para a conclusão das obras da igreja dedicada à santa. Além disso, o trecho que destacamos do ofício de agradecimento explicita qual era a sensibilidade religiosa incentivada e almejada pelos mesários, possuir “coração religioso” e “cheio de devoção”. Ao incremento da devoção suscitado por uma audição de piano e à atitude respeitosa e comovida durante as procissões e as missas solenes somava-se “o prazer de estar-junto”, em que os fiéis “ultrapassa[vam] a separação abstrata que (...) se estabelece entre o que é vivido e o que é pensado”⁶³⁹.

As festividades religiosas contavam, na maioria das vezes, com orquestras contratadas ou com o coro da própria irmandade, o que comprova uma peculiaridade da religiosidade manifestada nas cidades sul-riograndenses, incorretamente, segundo Laytano “sempre citadas como deficientes e abandonadas em matéria de religião”⁶⁴⁰. Em agosto de 1883, a irmandade São Miguel e Almas determinava que no

espaço plural, em sua atmosfera prevalece o movimento da coletividade ancorado na sensibilidade, o congregar das diferenças, o amolecimento da rigidez dos comportamentos”. BITTENCOURT, Ezio. *Da Rua ao Teatro: os prazeres de uma cidade. Sociabilidades & Cultura no Brasil meridional*. Rio Grande: Ed. Furg, 1999, p.59.

⁶³⁸ AHCMP OA, Livro de Registros. Nossa Senhora da Conceição. 1826-1893, fl.22v, 23, ofício. 14 abr. 1868.

⁶³⁹ MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. 3ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p.85-88. Para este sociólogo, o homem reconhece que é um ser sensível e, por isso, acede às relações com os outros. Logo, a sensação surge como fator de relação social.

⁶⁴⁰ LAYTANO, Dante de. Vida Religiosa de Cidade do Interior. Crônicas das irmandades tradicionais do Rio Pardo. *Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Históricas do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Oficinas Gráficas da Imprensa Oficial, ano1, junho 1952, n.2, p. 207.

“dia do santo que é vinte e nove [de setembro], **missa acompanhada a órgão** no altar do salto, **à noite**, véspera solene, ocupando o coro a **orquestra Mendanha**, no dia trinta missa solene com o Santíssimo Sacramento exposto, sermão ao evangelho, (...), **à tarde sairá a imagem em procissão** precedida das dos santos pertencentes a irmandade e do recolher-se entoar-se-á o hino Te-Deum-Laudamos”⁶⁴¹

A determinação da irmandade revela a permanência arraigada da confluência entre o sagrado e o profano e a preocupação com a “magnificência e o bom gosto”, como pudemos observar, já em 1834, ano em que a irmandade N. S. Conceição “concorre[u] com alfaias pertencentes à irmandade do S. Sacramento a fim de mais se abrilhantar a festividade da Senhora da Conceição e esta irmandade espera que se continuará a conservar paz e união entre os irmãos a fim de mais aumentar a Devoção que deve presidir em Nossa Santa Religião”⁶⁴².

Sempre atenta ao incremento da devoção, a irmandade Nossa Senhora da Conceição não poupava gastos e trabalho para produzir o encantamento dos fiéis presentes às cerimônias na Igreja e nas procissões anuais de homenagem à Santa. Frequentes eram os anúncios publicados nos jornais da cidade, conclamando a população para a participação das festas que se realizavam geralmente à tardinha e prolongavam-se até o anoitecer, sendo acompanhadas pela música da orquestra do maestro Mendanha⁶⁴³.

A frequência com que ocorriam festas religiosas na cidade e a sua capacidade de mobilizar sentimentos e devoção nos fiéis resultavam do comprometimento e da dedicação de cada confraria. Sérgio da Costa Franco nos informa que os estatutos de 1867 e 1898 da Santa Casa previam duas procissões anuais: a dos Passos, “na sexta-feira que se seguir ao primeiro domingo da Quaresma” e a procissão de Endoenças, quinta-feira à noite, “de

⁶⁴¹ ISMA, Ata de 21 de agosto de 1883, fl.05.

⁶⁴² AHCMPOA, Livro de Registros N. S. Conceição. 1826-1893, 29/11/1834, fl.10

⁶⁴³ A orquestra de Joaquim José de Mendanha atendeu por um longo período a todas as irmandades da cidade. O mineiro pardo Joaquim José de Mendanha era músico e professor e, um fervoroso católico; em 1863, quando os sacerdotes da capital, juntamente com o Bispo Dom Sebastião, celebraram missa ao recém falecido Bispo do Rio de Janeiro, Conde de Irajá, a orquestra de Mendanha teria participado “gratuita e generosamente”. (Sufrágios, 12/07/1863, ver p. 43^a). Mas consta no livro de receitas e despesas da irmandade da Conceição o pagamento à orquestra pelas missas cantadas. (AHCMPOA, Livro de Receitas e Despesas de N. S. Conceição. 1866-1882, despesa 1875, fl.51). Sabe-se que ele era irmão da irmandade da Conceição (tornando-se remido de anuais para o ano de 1880) (Ibid, Aprovação de contas, 1879). e da Ordem Terceira Nossa Senhora das Dores, tendo fundado a irmandade de Santa Cecília (padroeira dos músicos) e a Sociedade de Música de Porto Alegre; foi músico do exército durante a Revolução Farroupilha e autor da música do Hino Republicano Rio-Grandense; morreu em 1885 deixando testamento no qual declarava ser “católico e romano, em cuja fé vivo, pretendendo morrer e salvar a minha alma pelos merecimentos da Sagrada Paixão de Jesus Cristo”, solicitando “que se digam por minha alma cinco missas rezadas em memória das cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo”. REAL, Antônio Corte. *Subsídio para a História da Música no Rio Grande do Sul*. 2^a ed. Porto Alegre: Movimento, 1984, p. 307-313.

fogaréus acesos”⁶⁴⁴. Segundo Mara Nascimento, existiram outros dois momentos de eventos religiosos promovidos pela Santa Casa: a “visitação às dependências do Hospital no dia primeiro de janeiro de cada ano” e os “ofícios celebrados por alma dos irmãos e benfeitores”⁶⁴⁵.

Por suas características externas, as procissões revelavam o que Bakhtin chamou de “caráter concreto e sensível” das festividades, uma vez que “elas são mais relacionadas às formas artísticas e animadas por imagens, ou seja, às formas do espetáculo teatral”⁶⁴⁶. Este aspecto teatral fica bem evidente, tanto nas festividades quanto nas procissões realizadas pelas irmandades, que contavam com fogos de artifício, com a decoração das ruas e das igrejas com flores coloridas, velas, incensos e, inclusive, com carros para o desfile pelas ruas da cidade, atestando para seu caráter a um só tempo religioso e social, sagrado e profano, civilizado e bárbaro⁶⁴⁷. O memorialista Gaston Mazon, em suas reminiscências sobre as festividades realizadas durante a Semana Santa no século XIX, em Porto Alegre, ressaltou que “nas janelas e sacadas, colocavam-se colchas de seda e outros tecidos”, as janelas ficavam fechadas e “por detrás delas grandes castiçais com velas acesas”. E “no Domingo de Ramos, cada um levava a sua palma para a igreja e esperava, ali, a entrada da irmandade, que vinha de Cruz Alçada, numa reprodução da entrada de Jesus Cristo em Jerusalém”. Destacando a participação das irmandades nestas festividades, o mesmo autor informa que o “préstimo saía da Matriz e ainda me lembro das irmandades que o acompanhavam: Santíssimo Sacramento (opa encarnada) – São Miguel e Almas (opa verde) – Santa Cecília (opa azul com cabeção encarnado) e ainda o Rosário com as suas opas brancas”⁶⁴⁸.

⁶⁴⁴ FRANCO, Sérgio Costa e STINGGER, Ivo. *Santa Casa. 200 anos. Caridade e Assistência. Crônica histórica da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre*. Porto Alegre: Ed. ISCMPA, 2003, p. 120.

⁶⁴⁵ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 100. A Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre possivelmente contou com muitos irmãos benfeitores. A própria administração destas irmandades, no Brasil, sempre esteve sob a égide dos “homens bons”. Segundo Gilberto Freyre, “A administração da Misericórdia desde época remota que vinha se constituindo numa espécie de aristocracia de homens bons, nos dois sentidos da expressão ‘homens bons’. Bons, por serem principais ou nobres; e bons por serem devotados ao bem público, praticando a caridade sob as melhores formas de amor cristão”. FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso. Op. Cit.*, p. 699.

⁶⁴⁶ Para Bakhtin, “as festividades (qualquer que seja o seu tipo) são uma *forma primordial*, marcante, da civilização humana” e “tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção do mundo”. Referindo-se as formas artísticas das festas do período medieval, Bakhtin diz que “quase todas as festas religiosas possuíam um aspecto cômico popular e público, consagrado (...) pela tradição”. “Todos esses ritos e espetáculos organizados à maneira cômica apresentavam uma diferença notável (...) em relação às formas do culto e às cerimônias oficiais sérias da Igreja ou do Estado feudal”, BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabalais*. São Paulo: Hucitec, 1993, p.04.

⁶⁴⁷ BARRAN, José Pedro. *Op. Cit.*, p.130-134.

⁶⁴⁸ MAZERON, Gaston Hasslocher. *Reminiscências de Porto Alegre*. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Oficinas Gráficas da Livraria Selbach, 1945, p. 52-53.

Para Gilberto Freyre, o foguete e os fogos de artifício desempenharam papel de destaque na comemoração da “glória de santos, de reis e de príncipes”, mas também de “vitórias de brasileiros cujos feitos teriam resultado no engrandecimento do Brasil aos olhos dos estrangeiros”. E arremata, “para grande número de homens do povo, tais feitos só poderiam ter se verificado sob proteção divina, impondo-se, assim, atos ou ações de graças a Deus e aos santos”, sendo comum a realização de “numerosas festas no Brasil, de forma ao mesmo tempo cívicas e religiosas, profanas e sagradas”⁶⁴⁹.

Quando o Bispo Dom Sebastião voltou da viagem que havia feito para tratamento de saúde no Rio de Janeiro, em 1877, o povo, o clero e as irmandades o receberam com uma festa magnífica. Na correspondência que a Diocese encaminhou à redação do periódico carioca *O Apóstolo* consta que

“as duas e meia horas [da tarde] **os sinos das diversas freguesias deram o sinal** de aproximação do vapor em que vinha S. Exma. Revma. (...) com bem visíveis **mostras de alegria** de seu rebanho, pois **fez-lhe uma verdadeira festa**. Escrevendo esta notícia estou muito longe do empenho de descrever os seus pormenores, por isso limito-me a esta singela narrativa, ponde de parte a **guarda de honra, girândola, etc.etc**”⁶⁵⁰

As “mostras de alegria” da população ficam expressas através do toque dos sinos, da guarda de honra e das girândolas e revelam o empenho de todos para a promoção de uma “verdadeira festa” para celebrar o retorno do Bispo após tratamento de saúde no Rio de Janeiro. A mesma pompa e solenidade continuaram caracterizando as festas das irmandades que se realizaram nas últimas décadas do século XIX. Em 1880, a irmandade do Divino Espírito Santo de Porto Alegre enviava correspondência ao presidente da Província solicitando “guarda de honra” ao lado da Igreja, pois desejava sua festa “com a maior solenidade”⁶⁵¹.

Nos registros deixados pelas irmandades – em seus livros de atas e de receitas e despesas ou em correspondências – transparecem o empenho das confrarias em manter sob sua responsabilidade a organização das festividades e a importância vital da exteriorização

⁶⁴⁹ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso. Op. Cit.*, p. 689.

⁶⁵⁰ AHCMPOA, *O Apóstolo*, n. 11, ano XII, 31 de janeiro de 1877, correspondência de Porto Alegre em 20 de janeiro de 1877.

⁶⁵¹ AHRS, corresp. 1880, Maço 14, caixa AR07. Requerimentos ao governo e às autoridades eclesiásticas nas ocasiões das festas constituíam atos tradicionais nos trabalhos desempenhados pelos escrivãos das irmandades.

da devoção. A presença de autoridades, as imagens santas adornadas, o grande número de irmãos presentes às procissões, o acompanhamento por coros, orquestras e cantoras de novenas, o toque dos sinos, os fogos de artifício e todos os demais “meios para comover” permitiram que as irmandades porto-alegrenses mantivessem asseguradas as suas manifestações tradicionais de devoção, mesmo em tempos de ultramontanismo. Isto, no entanto, não impediu que a Igreja se empenhasse em ressaltar uma outra dimensão sagrada e religiosa das festividades mais de acordo com os princípios da Restauração católica.

A descrição feita pelo viajante alemão Joseph Hörmeyer sobre as festas de Porto Alegre, em torno de 1850, nos oferece importantes elementos para reconstituir as principais críticas que a Igreja fazia às festividades religiosas:

“Nos dias de festas altas, o respectivo ‘santo’ é levado em procissão; pessoas mascaradas acompanham-no; 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 1000 mil-réis, sem ter-se outro prazer a não ser estouro e fumaça”⁶⁵²

O estrangeiro admirou-se com os fogos de artifício, reparando ainda na presença de um sacristão para auxiliar na queima dos fogos, no “júbilo gritante da população negra que enche as ruas” e nos “rostos das mulheres e moças” a enfeitar “todas as janelas e os balcões”. Foguetes e rojões enchiam as ruas da cidade e “a polícia assiste calmamente a essas coisas e jamais ouviu-se um acidente causado por fogos”⁶⁵³. Também a referência feita à participação de negros, de mulheres e do sacristão nos revela a dimensão que alcançavam estas cerimônias comemorativas dos santos católicos, aludindo aos comportamentos que seriam condenados pelo Bispo Laranjeira.

Poucos meses após assumir o Bispado da Província, em 1861, Dom Sebastião foi homenageado com um *Te Deum*, pela irmandade do Rosário, que naquela ocasião realizava uma brilhante festa⁶⁵⁴. Sem perder a oportunidade, o Bispo advertiria os irmãos em relação aos *abusos* cometidos nessas comemorações:

“Advertimos (...) que a procissão deve ser feita e dirigida com toda solenidade e decência que requer a santidade desse ato.

⁶⁵² HÖRMEYER, Joseph. *Op. Cit.*, p.76.

⁶⁵³ HÖRMEYER, Joseph. *Op. Cit.*, p.76-77.

⁶⁵⁴ Ver BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 140 e MÜLLER, Liane. “As contas do meu Rosário são balas de artilharia”. *Irmandade, jornal e sociedades negras em Porto Alegre, 1889-1920*. Porto Alegre: PUC-RS, Dissertação de Mestrado em História, 1999, p. 66.

Reprovamos inteiramente e proibimos o abusivo costume aqui introduzido **de ser a Sacra Imagem, objeto de solenidade, conduzida à porta do festeiro** ou de quem quer que seja, em sinal de homenagem, que a ninguém deve ser feita com coisa santa. Esperamos e muito confiamos da piedade da Mesa Administrativa de Nossa Senhora do Rosário que esta nossa prescrição seja literalmente observada, porquanto **salta aos olhos de todos a indecência e desrespeito que consigo traz este costume.**⁶⁵⁵

Por esta advertência feita pelo Bispo, percebemos o quanto alguns aspectos da sensibilidade religiosa da população, manifestados durante a condução solene da imagem, eram reprovados pela Igreja, que a partir de então, dedicou-se alterar a vivência da devoção popular.

Por ocasião da festa do Rosário, de 1864, o periódico eclesiástico *A Estrela do Sul* não deixou de enaltecer aspectos da sensibilidade religiosa dos fiéis que mereciam aprovação, como evidenciado na edição de 09 de outubro daquele ano: “o recinto do Templo apresentava-se digno de majestade e grandeza do Ente Supremo: a decoração dos altares, a sua profusão de luzes de mão dadas com a bela música executada pelo Maestro Mendanha, fazia a alma do verdadeiro fiel remontar-se até Deus, e exclamar com David: *Quam dilecta tabernacula tua, Domine!*”⁶⁵⁶.

Com a proximidade da “semana da Paixão”, o Bispo Dom Sebastião, em 24 de março de 1863, tratou de contatar o presidente da Província, Esperidião Eloy de Barros Pimentel⁶⁵⁷, para manifestar sua preocupação com os preparativos encaminhados pela população para comemorar “os passos do Salvador do mundo”. Para o Bispo, nesta ocasião, a Igreja Católica deveria apresentar-se “coberta de luto”, logo, os fiéis, em respeito e veneração à “paixão e morte do filho de Deus”, deveriam somente

“assistir aos ofícios divinos, abstendo-se de quaisquer divertimentos públicos, é bem triste (...) e direi mesmo ofensivo à dignidade de um povo católico, que no teatro desta capital se pretenda levar a cena, com manifesta profanação deste santo

⁶⁵⁵ Apud, BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 141.

⁶⁵⁶ AHCMPOA, *A Estrela do sul*, 09 de outubro de 1864. Apud. BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 112.

⁶⁵⁷ Existe referência a Esperidião Eloy de Barros Pimentel na Lista dos cidadãos qualificados da Paróquia de Nossa Senhora Madre de Deus, de 1865. Sabemos que nesta data, Pimentel era empregado público, tinha 38 anos, era casado e residente no 1º distrito. Cf. Lista dos cidadãos qualificados da Paróquia de Nossa Senhora Madre de Deus. Mesa de qualificação no consistório da Catedral, 30 de janeiro de 1865. Agradeço ao professor Paulo Moreira a indicação da fonte.

tempo, representações e bailes, conforme anunciam os jornais”⁶⁵⁸

O Bispo buscava o apoio político para controlar mais firmemente as manifestações de devoção da população, vistas como profanadoras, e para a suspensão das representações teatrais, não somente por duas semanas, mas por todo o período conhecido como Quaresma, “seja quais forem os motivos para oferecer ao público semelhantes espetáculos”. Apelando para a “piedade e religião”, Dom Sebastião requeria claramente o cancelamento das comemorações festivas, para que não acontecesse “nesta cidade católica tão grande escândalo em desrespeito a religião do Estado”. E concluía: “não permita que continuem os espetáculos senão depois do Domingo de Páscoa”.⁶⁵⁹

Este pensamento do Bispo Laranjeira aproxima-se daquilo que Peter Burke chamou de “ética dos reformadores” da Europa Moderna, orientada para a “decência, diligência, gravidade, modéstia, ordem, prudência, razão, autocontrole, sobriedade e frugalidade”. Além disso, demonstra a preocupação com outra tendência, a de que o carnaval poderia “se estender até a quaresma”, pois “seria impossível que alguém conseguisse guardar a quaresma com devoção adequada se tivesse se entregado ao carnaval imediatamente antes.”⁶⁶⁰

Preocupado com as impressões que a religiosidade brasileira produziria nos viajantes estrangeiros, geralmente europeus, ou utilizando-se destas como um pretexto para sugerir mudanças na sensibilidade religiosa dos católicos da capital, o Bispo salientava:

“Que juízo quereis que faça de nós o estrangeiro sisudo e observador, que, aportando em nossa pátria, notar a **indiferença com que são tratadas as coisas santas, os templos**, além de arruinados e desprovidos de tudo quanto pode abrilhantar **o culto do verdadeiro Deus**, despovoados nos dias santificados, **os sacramentos pouco freqüentados** durante o tempo quaresmal, como no restante decurso do ano, **os teatros abertos, os espetáculos concorridos, os bailes, concertos e toda a sorte de profanas reuniões contínuas e freqüentes?**”⁶⁶¹

⁶⁵⁸ AHCMPOA, *A Estrela do Sul*, 29 de março de 1863, ofício expedido pelo Palácio Episcopal em Porto Alegre, 24 de março de 1863.

⁶⁵⁹ Id. Ibid. Esta mentalidade católica permaneceu presente na hierarquia eclesiástica no século XX e quiçá até os dias atuais. Em 1980, o padre José Artulino Besen ao escrever o histórico da freguesia de Garopaba, Santa Catarina, ressaltou: “Tem gente que dança na Quaresma, mas na Quaresma não se dança. Aí se perde a fé. Não se é religioso. Quem viu o que Jesus passou tem que passar também. Os mesmos passos de Deus são passos para nós. Por lealdade (...) no outro dia, sábado de Aleluia, todo mundo pode se divertir”. BESEN, José Artulino. *São Joaquim de Garopaba. Recordações da freguesia (1830-1980)*. Brusque, Santa Catarina: Gráfica Mercúrio, 1980, p.126-127.

⁶⁶⁰ BURKE, Peter. *Cultura popular. Op. Cit.*, p. 237, 239.

⁶⁶¹ Pastoral de 16/02/1863. Apud. Barea, Dom José. *Op. Cit.*, p. 205.

Os cultos religiosos, ao que parece, estavam – na opinião do Bispo – voltados à veneração de um falso sagrado, pois não se dedicavam ao “culto do verdadeiro Deus”. As atenções voltadas aos aspectos temporais, mundanos, longe dos sentimentos espirituais e das observações de um rígido policiamento comportamental, segundo os padrões ultramontanos, constituíam motivos bastante fortes para que estas manifestações fossem alvo de condenações e apreciações negativas por estrangeiros.

As celebrações festivas habituais e que expressavam a religiosidade popular deveriam ser eliminadas para dar lugar a uma festividade moralizada e normatizada que separava os sentimentos extravasados de forma exagerada da “verdadeira religião”. Entretanto, como destacou Sérgio Chahon, havia uma sutil diferença entre *religião* e *devoção*: “A primeira imposta de cima pela instituição eclesiástica e seus representantes, e a segunda nascendo do sentimento e das convicções íntimas de cada um”⁶⁶². As manifestações alegres, exageradas e espetaculares não diminuía a devoção dos leigos, pelo contrário, reforçavam – na opinião dos irmãos – a tradução sensível desta. Pelas posições assumidas pelo Bispo, no entanto, percebe-se a aspiração por uma religiosidade norteada por “um catolicismo quase sem ritos”, “sem procissões nas ruas”, “sem novenas de santos nas igrejas”, “sem festas com fogos de vista nos pátios das matrizes”.⁶⁶³

A Ordem Terceira das Dores, em 1864, decorou a igreja com luzes, flores e armação para comemorar o dia da Virgem, tanto que o jornal *A Estrela do Sul* chamou a atenção para uma das “mais belas solenidades de nossa capital”: a festa de Nossa Senhora das Dores. A festa, segundo o periódico, teria sido celebrada com brilhantismo e com muita concorrência, acrescentando que “**notamos com vivo prazer que os devotos da Mãe de Deus que afluíram em todos aqueles dias, se portaram com o maior recolhimento e respeito** ao lugar santo, como era de esperar de pessoas bem educadas e cristãs”.

No artigo, o jornal expunha o desejo de “que esta devoção ganhe terreno cada vez mais e se aprofunde no ânimo dos nossos concidadãos”. Por fim, ressaltava a existência de “algumas **comunhões** na igreja da Ordem, porém, **na Capela do SS. Coração de Maria e na igreja do Recolhimento do Carmo passaram de duzentas**. Isto sim que é festejar a

⁶⁶² CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a ceia*. Op. Cit., p. 254. Antônio Gouvêa Mendonça diz que existe “um espaço mais ou menos desorganizado, ou às vezes mais ou menos organizado, entre a experiência religiosa, espaço da religião propriamente dita, e a religião instituída, a Igreja. Este espaço pulsa antes da instituição, ou no interior dela como um elemento regulador entre sua inércia e dinâmica”. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *A experiência religiosa e a institucionalização da religião*. Estudos Avançados, 18 (52), 2004, p. 11-15.

⁶⁶³ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. Op. Cit., p. 691.

SS. Virgem em espírito e verdade; **o mais é fosforescência que de nada presta e para nada serve**”⁶⁶⁴.

Num tom reprovador, o jornal condenava uma exagerada sensibilidade religiosa – associada à “fosforescência que de nada presta e para nada serve” – e explicitava o empenho do clero reformador em alterar “o ânimo dos concidadãos”, em inculcar na população uma outra sensibilidade religiosa, mais ligada ao cumprimento litúrgico do culto divino pelos moldes romanos. *A Estrela do Sul* esforçou-se em moldar o pensamento dos fiéis, divulgando o que a Igreja entendia ser o real “culto aos santos”, como se percebe no editorial de 29 de abril de 1866:

“... é **uma devoção mal entendida** fazer consistir as **festas dos santos em simples pompas e aparatos**, sem preocuparmos imitá-los nas suas obras. [...] A mais bela homenagem que podemos tributar aos santos é caminharmos sobre os seus passos, a fim de merecermos um dia ser associados a sua glória no céu. Mas infelizmente, **vemos exterioridades e bem pouco ou quase nenhum culto real aos santos; observamos algumas práticas de devoção**, é verdade, porém falta o principal – a prática severa dos deveres essenciais do cristianismo”⁶⁶⁵

O editorial, apesar de criticar a falta do “culto real aos santos” durante as festividades e de reafirmar a condenação das “exterioridades”, reconhecia “algumas práticas de devoção” e que nas “pompas e aparatos” havia “alguma crença”, mas “mal entendida”. Cabe ressaltar que a Igreja fazia, neste momento, uma tentativa de construção de uma coletividade cristã ideal e imaginária, de uma identidade devocional⁶⁶⁶ que

⁶⁶⁴ AHCMPA, *A Estrela do Sul*, 25 de setembro de 1864, p.147. Sagrado Coração de Maria e Sagrado Coração de Jesus eram as novas devoções trazidas da Europa pelos reformadores ultramontanos para reorientar a crença católica e a prática dos sacramentos. Ver, MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX. Uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p.405. Em Porto Alegre, sem resistências, Dom Sebastião divulgou outras devoções, seguindo os princípios romanos e visando à alteração das manifestações dos sentimentos devotos dos fiéis. Na carta pastoral de 1873, dizia: “no dia 29 [de junho], as 6h da tarde, se fará em nossa catedral a consagração solene da Diocese ao SS. Coração de Jesus, e os Reverendos Párocos consagrarão oportunamente suas Paróquias ao mesmo Divino Coração, nos dias que melhor entenderem, com a solenidade compatível com a localidade”. Carta Pastoral de Dom Sebastião Dias Laranjeira “consagrando esta diocese ao Santíssimo Coração de Jesus”, 24 de dezembro de 1874, Porto Alegre, Typografia Mercantil, 1875, p. 14. AHCMPA. Segundo Guilherme Pereira das Neves “com o ultramontanismo, os leigos iam sendo ‘compelidos a adotar’ uma nova sensibilidade religiosa, com a multiplicação das lições de catecismo e a introdução de novas devoções, mais abstratas, como o Sagrado Coração de Jesus e a adoração do Santíssimo, que exigiam um envolvimento interior do crente com a fê e desta com os seus atos”. NEVES, Guilherme. *Op. Cit.*

⁶⁶⁵ AHCMPA, *A Estrela do Sul*, ano IV, n.30, 29 de abril de 1866.

⁶⁶⁶ Entendemos identidade como uma “construção social”, dinâmica e relativa, sempre “resultante de um processo de identificação no interior de uma situação relacional”. Para uma discussão da relação cultura-identidade, ver, CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. São Paulo: Edusc, 2002, p. 182-184.

observava “uma moral rígida e repressora, condenando qualquer manifestação corporal ligada ao prazer, aos sentidos do corpo”⁶⁶⁷.

A visão do Bispo Laranjeira sobre as celebrações festivas também pode ser encontrada na referência feita à procissão do Senhor dos Passos no *A Estrela do Sul*:

“Procissão – No dia 18 do corrente saiu da Igreja Catedral a **procissão** do Senhor Bom Jesus dos Passos, percorrendo as ruas do costume. **Compareceram as irmandades da cidade e a V. Ordem Terceira das Dores, e quase todas contavam grande número de irmãos.** S. Ex^a Revmo. por sua particular devoção quais acompanhar a venerável imagem do Santíssimo Redentor assistindo por dois Revdos. Capitulares. Por convite da mesa do Senhor dos Passos, estiveram, estiveram presentes os Ilms. Srs. Drs. Chefe de Polícia, promotor público e mais funcionários do Estado, e **durante todo o trajeto da procissão houve imenso concurso de povo de todas as classes. O espírito profundamente religioso desse ato** tão tocante e compungidor **infelizmente não foi compreendido por muitos, que por seu ar imodesto e quiçá mofador pareciam antes assistir a um espetáculo profano e ridículo** do que a uma cerimônia tão grave e majestosa. Deus se amercie de nós, e em desagravo de tantas ofensas digne-se aceitar benigno as orações sinceras daqueles que o acompanharam com espírito recolhido e compuncto”⁶⁶⁸

O comparecimento de outras irmandades e de “grande número de irmãos” na procissão dos Passos foi referido pelo jornal católico como uma ocasião propícia à zombaria e à indecência, pois “infelizmente”, “o espírito profundamente religioso” do ato não teria sido compreendido pelo “imenso concurso de povo”.

Como se percebe, o discurso católico ocupava-se demoradamente da distinção entre o “real culto aos santos” e as manifestações de um “falso sagrado” pelas irmandades religiosas. Carlos Moisés, referindo-se às irmandades cearenses no século XIX, observou que também nesta Província o discurso hierárquico encarava as festas por elas organizadas como “esvaziadas de seu conteúdo propriamente religioso”⁶⁶⁹. Essa visão em relação às festividades predominou no pensamento da hierarquia católica na segunda metade do século XIX e esteve presente também no sul do Brasil. As advertências e as apreciações

⁶⁶⁷ BORGES, Célia Maia. *Op. Cit.*, p. 63.

⁶⁶⁸ AHCMP OA, *A Estrela do Sul*, ano IV, n. 25, 25 de março de 1866, fl. 8.

⁶⁶⁹ RODRIGUES, Carlos Moisés. “*No tempo das Irmandades*”. *Cultura, Identidade e Resistência nas irmandades religiosas do Ceará. (1864-1900)*. Dissertação de Mestrado em História, PUC-SP, 2005, p. 144. O caráter eminentemente religioso, esperado pela Igreja reformadora, era aquele ressaltado por Peter Burke, quando diz que na época moderna alguns reformadores criticavam “a devoção popular à Virgem Maria e aos santos, esperando substituí-la por um cristianismo mais bíblico, expurgando da ‘superstição’”. BURKE, Peter. *Cultura popular. Op. Cit.*, p.259.

condenatórias feitas pelo Bispo Dom Sebastião, em relação ao que considerava superstições, abusos, excessos, desrespeitos, profanações, escândalos, divertimentos e pompas nas conduções das imagens sacras, deixam claro quais os comportamentos que deveriam ser adotados pelos fiéis, com destaque para a piedade, o respeito, a veneração, o recolhimento, a oração, o “culto real”, a moralização e freqüência aos sacramentos, tais como a comunhão⁶⁷⁰.

São, justamente, essas publicações oficiais que recomendam “recolhimento e respeito” as que nos oferecem as mais reveladoras descrições do apelo aos sentidos, com o uso de luzes, sons, ruídos e cores pelos devotos – que tanto provocavam quanto intensificavam sensações de prazer, emoção e respeito⁶⁷¹ – e que nos permitem perceber e resgatar os “traços do mundo sensível” das irmandades, aquilo que Sandra Pesavento chamou de “*registros da alma*”⁶⁷².

3.5. As festas religiosas e o Bispo

Os primeiros anos do Bispado de D. Sebastião foram dedicados à prescrição de normas religiosas para a organização e ordem das cerimônias promovidas pelas irmandades. Dessa forma, a irmandade Nossa Senhora da Conceição registrou o recebimento de “um ofício do secretário do Bispado”, datado de 07 de maio de 1866, “de ordem do Exmo. e Rmo. Sr. Bispo Diocesano transmito o incluso da *Estrela do Sul* em que foi publicada a portaria do mesmo Exmo. e Revmo. Sr. **regulando as festas em atos religiosos, a fim de que V. S^a a observe inteira e fielmente**”⁶⁷³.

⁶⁷⁰ Nesta Dissertação, estamos partindo da premissa de que a população pouco respeitava o cumprimento dos sacramentos na segunda metade do século XIX. Entre o final do século XVIII e o início do XIX, entretanto, Mara Nascimento percebeu o incremento do cumprimento dos sacramentos através do que ficou expresso nos registros de óbitos. Com uma amostra de 4700 assentos, Nascimento percebeu que 1538 (32,72%) receberam todos os sacramentos. A saber: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema-unção, ordem e matrimônio. Os sacramentos são tomados por ela como “termômetro de comprometimento religioso”. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas*. *Op. Cit.*, p. 176,182-184, 186.

⁶⁷¹ Eliane Fleck, ao analisar o discurso jesuítico sobre a sensibilidade religiosa reinventada nas reduções guaranis, observou que “As descrições feitas pelos missionários exploram amplamente as sensações de dor, compaixão e repugnância, através do forte apelo aos sentidos do olfato e da visão, levando-nos a refletir sobre o impacto que a evolução das doenças introduzidas pelos europeus causou nos indígenas, traumatizando-os e predispondo-os a buscar a salvação da alma na conversão ao Cristianismo”. FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Almas em busca da salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII). *Revista Brasileira de História*, vol.24, no.48, 2004, p.255-300.

⁶⁷² PESAVENTO, Sandra. *Sensibilidades: escrita e leitura da alma*, XXIII Simpósio Nacional de História, p. 08.

⁶⁷³ AHCMP OA, Livro de Registros de Nossa Senhora da Conceição, 1826-1893, fl.16.

A secretaria do Bispado, representada pelo Cônego Vicente Ferreira da Costa Pinheiro⁶⁷⁴, remeteu esta Portaria do Bispo a todas as irmandades que deveriam adequar-se ao proposto pelo discurso moralizador. A decisão de regulamentar as festas, transformando-as em atos essencialmente religiosos, pressupõe que, até então, não vinham sendo feitas com este sentido, consistindo numa sucessão de costumes exagerados, contaminados e pagãos⁶⁷⁵.

A Portaria de abril de 1866 regulamentava as festividades religiosas na cidade, mediante 16 artigos que, entre outras coisas, obrigavam as irmandades a ouvir seus párocos sobre as festas, que observassem “respeito e reverência” nas alas das irmandades, que recorressem às autoridades para evitar “confusão e gritaria” e, ainda, que as mulheres fossem “decentemente vestidas”⁶⁷⁶. Eis alguns dos artigos da Portaria:

“2^a – **As irmandades são obrigadas a ouvir antecipadamente os Revds. Párocos sobre as festas**, novenas, procissões, ou quaisquer outros atos religiosos **que 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”.

“5^a - **Proibimos absolutamente que sacerdote algum vá separado da cruz de sua paróquia**⁶⁷⁷ e, na ala, ou reunido a qualquer irmandade, **compreendendo-se** nesta disposição o respectivo **capelão**”.

“9^a – **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”.

“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**

⁶⁷⁴ Padre, em 1865, com 27 anos e morador do 1º distrito. Cf. Lista dos cidadãos qualificados da Paróquia de Nossa Senhora Madre de Deus. Mesa de qualificação no consistório da Catedral, 30 de janeiro de 1865.

⁶⁷⁵ Até o final do século XIX, a sensibilidade religiosa tradicional seria o alvo por excelência das medidas do Bispo. Já a imprensa, passou a denunciar os efeitos sociais do crescente empobrecimento e marginalização dos segmentos populares e a condenar seus vícios e a sua libertinagem durante os “bailes públicos à fantasia realizados no Teatro São Pedro, onde se divertia aquela população excluída das sociedades refinadas”. Festas populares como o carnaval, passaram a ser tornar uma “ameaça à moral de toda a sociedade”. LAZZARI, Alexandre. *Coisas para o povo não fazer. Carnaval em Porto Alegre (1870-1915)*. Campinas: Ed. Unicamp, 2001, p. 47.

⁶⁷⁶ AHCMPOA, *A Estrela do Sul*, ano IV, n. 31, 06 de maio de 1866.

⁶⁷⁷ A cruz, segundo Geertz, é um símbolo “falado, visualizado, modelado com as mãos...”. GEERTZ, Clifford. *Op. Cit.*, p. 105.

feminino vão decentemente vestidas, e tenham a cabeça e o rosto cobertos com um véu preto”.

Nos quatro artigos que destacamos acima, percebemos a disposição do Bispo Laranjeira em alterar e controlar as práticas festivas das irmandades, em especial, através do reforço da autoridade clerical e da garantia da ordem e decência nas ruas.

Com o intuito de aumentar a influência do clero nas decisões sobre as festas religiosas, conferindo-lhe prestígio, as irmandades foram obrigadas a consultar os párocos sobre detalhes da organização, sobretudo, para “concordarem na hora”. Essa medida revela as reais intenções das imposições feitas às irmandades: forçar o comparecimento dos capelães contratados às reuniões de mesa e dotar o reverendo de um poder de decisão frente às irmandades. Nos artigos 9º e 12º, o regulamento visava a moralizar os atos festivos em termos de disciplina e compostura. O nono especifica que para a garantia da ordem, recomenda-se o recurso à polícia durante as procissões, a fim de se evitar “confusão e gritaria”; enquanto o décimo segundo menciona as regras que deveriam ser observadas para a decência, mediante a organização das alas nas procissões, nas quais cada um deveria tomar seu lugar, sendo que as mulheres deveriam comparecer “decentemente vestidas”.

A intenção do Bispo era a de regular os hábitos religiosos da população que, segundo ele, apenas divertia-se nas datas comemorativas do calendário católico. A tarefa seria árdua, principalmente, se considerarmos que o próprio clero estava acostumado às tradições festivas mais “desregradas”, sob o ponto de vista ultramontano. Para os nossos vizinhos uruguaios, e no mesmo período, o clero, párocos e vigários, como ressaltou Pedro Barran, “no tenían tan definido el limite entre lo permitido y lo prohibido, entre el mundo de l agracia y el del pecado, ni habían ampliado tanto la esfera de los actos humanos que podían y debían calificarse de pecados”⁶⁷⁸. Além disso, seria muito difícil quebrar uma tradição trazida pelos portugueses no século XVI; eles “já haviam introduzido no Brasil o costume das encenações dentro da animada função eclesiástica das procissões”⁶⁷⁹, e no século XIX conservavam “manifestações devotas de sabor ainda medieval”⁶⁸⁰. Em Portugal, a festa do Corpo de Deus ou Corpus Christi foi transformada “em manifestação profano-religiosa com caráter de instituição representativa da identidade nacional”, e logo se tornou “em espetáculo de grande agrado popular”⁶⁸¹. Na obra de Tinhorão encontramos

⁶⁷⁸ BARRAN, José Pedro. *Op. Cit.*, p. 136-137.

⁶⁷⁹ TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000, p.69.

⁶⁸⁰ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso. Op. Cit.*, p. 695.

⁶⁸¹ Id. *Ibid.*, p. 71-72.

um outro relato do cronista-historiador José Vieira Fazenda que “em seu artigo na imprensa carioca, sob o título ‘Procissão dos Passos’”, refere a existência de uma imagem de Cristo no Rio de Janeiro com longos cachos de cabelos negros, e o mais surpreendente, a existência de um padre festeiro que ao sair para seus divertimentos arrancava “a cabeleira do Senhor dos Passos e a enfiava na cabeça!”⁶⁸².

Cabe ressaltar que no decorrer da segunda metade do século XIX, a Igreja não apenas condenou os festejos populares, tendo sido também ela alvo de ataques e críticas. Críticas estas que poderiam vir do próprio clero, insatisfeito com as ordens ultramontanas, como foi o caso do padre Guilherme Dias, de Pelotas, ao ressaltar em carta ao Bispo que a Igreja estava “acorrentando” as “sensações externas” e “embrutecendo” a “vida dos sentidos”⁶⁸³. Além disso, como salientou Anderson Oliveira para o Rio de Janeiro, “a conjuntura político-ideológica (...) não era favorável à Igreja. O regalismo do Estado, os limites impostos pelo padroado régio, os projetos de casamento civil, a secularização do ensino; parecia que tudo estourava ao mesmo tempo”. Diante de tantos contratemplos, é correto supor que houve “uma atenuação do discurso da Igreja em relação às irmandades, principalmente, na década de 1880”. A Igreja, “sem deixar as críticas de lado, passou a dar maior importância ao potencial religioso e social ainda detido pelas irmandades”⁶⁸⁴, pois se não era o desejado, era o modo possível de ser católico, diante da profusão de críticas de que a Igreja era alvo. Este suposto abrandamento das censuras e das medidas que visavam um maior controle também pôde ser constatado em Porto Alegre, na medida em que ser católico naquele momento passou a significar a profissão da fé católica longe dos materialismos, mesmo que voltada aos tradicionais oragos.

Neste contexto de atenuação das críticas, *O Thabor* anunciava: “**A Igreja Católica** (...) **consegue** (...) pelo repouso do domingo e **solenidades cristãs**, que vêm de tempos a tempos **espalhar uma alegria religiosa** na vasta família dos crentes”. Embora não remeta diretamente às festividades promovidas pelas irmandades, eram elas que estavam envolvidas nessas atividades, logo, as referências ao “espalhar uma alegria religiosa” durante as “solenidades cristãs” representavam uma aceitação – embora modesta – por parte da Igreja, das festas promovidas pelas confrarias. A Igreja ultramontana parecia estar assumindo novos posicionamentos diante dos recentes eventos e das críticas, passando a

⁶⁸² Id. *Ibid.*, p. 139.

⁶⁸³ AHCMPOA, carta de Pelotas, 22 de maio de 1872, publicada em compilação com designação de “Echos de Roma”.

⁶⁸⁴ OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Devoção e Caridade. Irmandades religiosas no Rio de Janeiro Imperial. (1840-1889)*. Dissertação de Mestrado em História, UFF, 1995, p. 93.

reconhecer nas manifestações devocionais das irmandades os fundamentos religiosos e sagrados por ela defendidos.

Ao se referir à religiosidade institucionalizada, *O Thabor* observava que se “acha ali **delícias** que em nenhuma outra parte lhe é dado encontrar: **a harmonia dos cânticos** sagrados encantam-lhe os ouvidos; os seus olhos vêem com prazer (...) **ricos dourados, ornamentos elegantes**, etc.”⁶⁸⁵. Era fundamental ressaltar os prazeres proporcionados pelas festividades e cerimônias promovidas pela Igreja e o atendimento das necessidades dos mais fervorosos fiéis católicos, através do estímulo dos sentidos da visão (“ricos dourados” e “ornamentos elegantes”) e da audição (“harmonia dos cânticos”).

Com relação ao intenso badalar de sinos, que constituía um dos aspectos da religiosidade condenada ⁶⁸⁶, *O Thabor* manteve um julgamento desfavorável, porém, num tom mais moderado e sem críticas, apenas ignorava seu vínculo com a religiosidade. “**É muito sino – quando é tempo de festa tocam os sinos nesta terra à hora do dia e da noite**, aturdindo os ouvidos dos santos e dos vizinhos”; e continuava questionando: “**Que interesse terá a religião com essa música enfadonha? Ignoramos**. Dá-se o mesmo caso, quando o defunto é rico. Os extremos são sempre disformes”⁶⁸⁷.

Exatamente dois meses após a publicação deste artigo de *O Thabor* contrário a forma excessiva com que eram badalados os sinos, em 26 de outubro de 1882, o Bispo Laranjeira expediu uma nova portaria, com 10 artigos, destinada aos párocos da cidade, a fim de regular a “frequência e a intensidade dos sonoros”. O primeiro artigo dizia: “não se dará mais de três sinais por cada um católico que falecer, os quais se farão na respectiva igreja paroquial”, com exceção dos “anjos” menores de sete anos, para os quais “os referidos sinais devem ser festivos” ⁶⁸⁸.

⁶⁸⁵ AHCMPOA, *O Thabor*, n.39, Porto Alegre, 13 de maio de 1882.

⁶⁸⁶ O uso de sinos nas igrejas remonta à Idade Média e Huizinga diz que havia uma pronunciada “tendência de personificar as coisas”; “todas as casas e todos os sinos tinham nome”. HUIZINGA, Johan. *Op. Cit.*, p.234. Esse costume prevalecia no Brasil do século XIX. Dom Barea diz que quando Dom Sebastião sagrou quatro novos sinos da irmandade do Rosário, em 1871, os dedicou a São Francisco de Paula, São Domingos de Gusmão, São José e São Benedito. BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p.113.

⁶⁸⁷ AHCMPOA, *O Thabor*, ano1, n.51, 26 agosto de 1882. Ney de Souza destacou que “nos séculos XVIII e XIX, os sinos das igrejas ‘marcaram’ com suas badaladas o ritmo da vida cotidiana da população. Tudo era motivo para badalar os sinos nos templos da cidade: festas, batizados, mortes, casamentos, inundações, incêndios e chegada de clérigos ou pessoas com cargos importantes no governo. Para cada uma dessas situações, um ritmo diferente”. SOUZA, Ney de. (org.) (org.) *Catolicismo em São Paulo. 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo. 1554-2004*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 267.

⁶⁸⁸ Portaria do Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, 26 de outubro de 1882, artigo 1º e 6º, Apud. BAREA, Dom Jose. *Op. Cit.*, p. 116. Esta portaria pôs fim aos prolongados sinais fúnebres. Em 20 de setembro de 1872, o Bispo enviou ofício ao Vigário da Diocese, José Ignácio de Carvalho e Freitas, solicitando modificações no uso dos sinos das matrizes e capelas da cidade, definindo: “Como já ficou dito e expressamente ordena a Constituição Sinodal todos estes sinais serão breves e distintos, o que deve ser fielmente observado”. Apud. BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p.115. Os costumes de badalar os sinos eram antigos na cidade, tanto que,

A atenuação das críticas da Igreja às irmandades, no Rio de Janeiro, foi percebida por Martha Abreu, que a interpretou como uma necessidade dos “bons católicos” de “mostrar aos protestantes (...) que as procissões não eram opostas à civilização do século”⁶⁸⁹. Já Kátia Mattoso mostrou que na Bahia, “o julgamento desfavorável (...) contra a religião do povo não era unânime nos meios católicos”⁶⁹⁰. Em Porto Alegre, como já demonstrado no primeiro capítulo, o Bispo diocesano não afrontou diretamente as irmandades, através de suas medidas, apesar de não ter abandonado de todo as críticas próprias do projeto ultramontano. Desse modo, Dom Sebastião conseguiu manter boas relações com as irmandades, chegando a ser muito respeitado e estimado por elas.

Indo ao encontro do interesse em abrandar a intensidade com que vinha se dando a censura disciplinar às festas religiosas, o jornal *O Thabor* se referiu a uma “festividade religiosa” em abril de 1882 da seguinte maneira:

“Felizmente ainda nestes tempos difíceis de indiferença religiosa, **a fé não está extinta, o que se manifesta de quando em quando, no externato do culto religioso.**

No dia 25 de março teve lugar a festa tradicional do Divino Espírito Santo, na qual, **se não houve aquelas pompas como outrora, foi em compensação edificante pelas manifestações de fervor religioso dos primitivos tempos do cristianismo [...].**

O que nos sensibilizou foi quando no dia da solenidade subiu ao púlpito tateando as escadas pelo seu estado deplorável, e mostrou-se digno do lugar que ocupou e na verdadeira altura da tribuna sagrada [referência ao Vigário que estava doente]

O digno festeiro Sr. Manoel Ignácio dos Santos (conhecidos por Manoel Amora) esteve na altura de sua missão, bem desempenhando tão importante cargo quanto lhe permitiam suas forças”⁶⁹¹

Este trecho que transcrevemos é significativo para reforçar nossos argumentos, na medida em que o jornal comemorava o “fervor religioso” e a fé não extinta manifestada no “externato do culto religioso”, sem as “pompas como outrora”. As festas religiosas praticadas pelas irmandades, antes associadas às exterioridades profanas condenadas pela Igreja, passaram a ser vistas como práticas de devoção “verdadeira”, na medida em que diminuía a pomposidade e absorviam a participação do vigário, ganhando a Igreja como

segundo Mara Nascimento, na década de 1850, a Comissão de Higiene Pública contactou o presidente da Província e o Bispo Dom Feliciano para minimizar os “dobres de sinos”, pois “afligem aos enfermos”, vítimas das epidemias. Cf. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 293.

⁶⁸⁹ ABREU, Martha. *Op. Cit.*, p. 330.

⁶⁹⁰ MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX. Op. Cit.*, p. 405.

⁶⁹¹ AHCMPOA, *O Thabor*, ano 1, n.34, 29 de abril de 1882, “Festividade religiosa”, fl.3.

uma aliada⁶⁹². Em tempos de crise evidente entre Monarquia e Igreja Católica, o reconhecimento por parte da Igreja do potencial religioso das festas promovidas pelas irmandades religiosas foi um mecanismo de fortalecimento do catolicismo. As festas religiosas passaram a ser necessárias, úteis e a ocupar um reconhecimento eclesiástico antes inexistente.

Na Semana Santa de 1882, a Igreja das Dores organizou os “atos” previamente anunciados, com “grande concorrência de povo” que “assistiu a estes atos e especialmente a procissão do Senhor Morto”. A população “percorrendo algumas ruas desta cidade” atribuiu à ocasião a importância devida de “**um ato imponente**”, “tanto pela **grande aglomeração de fiéis**, como pelo **religioso silêncio que guardaram em todo esse trajeto**”⁶⁹³. A Igreja passava da crítica corrosiva à aceitação e divulgação dos atos imponentes de fervor devocional nos quais se guardava o “religioso silêncio”. Ao tornar-se aliada das irmandades que promoviam estas procissões, é possível também que a Igreja pretendesse – não mais de forma impositiva – efetivamente alterar alguns dos hábitos festivos dos fiéis, o que pode ser constatado na realização das solenidades da Semana Santa, quando “concorreram bastante não só a Ordem Terceira de Nossa Senhora das Dores (...) mas também o Rev. Cabido da Catedral, que subministrou todo o pessoal grátis para estas funções religiosas”⁶⁹⁴.

Foi neste intenso ritmo de variações conjunturais que marcaram o Brasil naquele final do século XIX que a Igreja atenuou seu discurso repressivo em relação às festividades e às manifestações devocionais vivenciadas pelas irmandades. Em Porto Alegre, a imprensa eclesiástica chegou a afirmar que “a fé não está extinta”, um reconhecimento, portanto, das festas confrariais enquanto portadoras de uma sensibilidade religiosa e devocional.

Nesse processo, é preciso ressaltar, tanto a Igreja tornou-se mais flexível em seus juízos sobre as experiências religiosas vivenciadas pelos devotos nas festividades e demais celebrações religiosas, quanto as irmandades procuraram assimilar as ordenações e

⁶⁹² Esse maior destaque dado ao Vigário parece estar presente e ser uma constante em tudo o que diz respeito à organização religiosa das confrarias no período estudado, constituindo-se, a nosso ver, em resultado da eficácia da ação ultramontana. As irmandades, então, recriavam suas festas a partir do jogo de influências, não sendo, portanto, necessário identificar a diminuição da pomposidade e exterioridade como declínio das irmandades, mas como adaptação a um novo contexto. Já na primeira metade do século XIX, Mara Nascimento verificou um grande interesse dos testadores em contar com a presença dos vigários nos cortejos fúnebres, determinado pelo crescimento da pompa fúnebre. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 211.

⁶⁹³ AHCMPOA, *O Thabor*, ano 1, n.29, 25 março 1882, fl.4.

⁶⁹⁴ AHCMPOA, *O Thabor*, Id. Ibidem.

comportamentos previstos pelo catolicismo romanizado. Este foi, em grande medida, o tema do segundo capítulo dessa Dissertação, no qual apresentamos os mecanismos empregados pela Igreja e pelas irmandades para a negociação da religiosidade num contexto marcado por profundas mudanças, as quais João Carlos de Souza chamou de “transformações do meio urbano, de incorporação de novos comportamentos associados à modernidade”⁶⁹⁵. Além disso, é pertinente destacar a relevância da “Questão Religiosa” para o enfraquecimento do impulso ultramontano, que acabou favorecendo a permanência de tradições e costumes religiosos mais tradicionais⁶⁹⁶. Considerando que nosso objetivo neste último capítulo é apresentar e avaliar as mudanças ocorridas nas manifestações devocionais a partir deste processo de negociação, julgamos importante a reconstituição das festividades promovidas pelas irmandades antes de as posições do Bispado se abrandarem.

Em 1878, a irmandade da Conceição resolveu fazer festa solene no dia da padroeira, com procissão e duas missas, tendo o juiz assumido os gastos com as novenas. Nesta ocasião a irmandade mobilizou-se, nomeando duas comissões: uma para convidar as autoridades e outra para tratar da garantia da boa execução da festa⁶⁹⁷. O adequado andamento das festas – de acordo com o projeto ultramantano – previa a ordem e a decência do comportamento dos fiéis nas ruas, e foi este o propósito acenado pela confraria da Conceição ao nomear uma das comissões. Esta atitude pode ser tomada como exemplo de conduta prevista pelas medidas de Dom Sebastião que foi incorporada pela confraria. Acreditamos que as confrarias se apropriaram e até acataram – sem resistência – determinações ultramontanas, como a necessidade de demonstrar decência e ordem nas festas e a nomeação de comissão para garantir tal finalidade, mas isto não implicou que abrissem mão da procissão em si e do uso de tochas, músicos e foguetes.

⁶⁹⁵ SOUZA, João Carlos de. O caráter religioso e profano das festas populares: Corumbá, passagem do século XIX para o XX. *Revista Brasileira de História*, 2004, vol. 24, n.48, 331-351.

⁶⁹⁶ Ver NEVES, Lúcia e MACHADO, Humberto. *Op. Cit.*, p. 429. Para os autores “a questão religiosa tinha dado início a um processo de secularização do Brasil, cujas vicissitudes, porém, indicam com clareza uma série de contradições do país”. Um exemplo é o enfraquecimento do “impulso religioso reformador, característico das correntes ultramontanas, favorecendo a persistência de uma religiosidade tradicional”, isso porque a alta hierarquia perdeu a “posição privilegiada que detivera até então”, pois foi colocada numa posição defensiva, o que “acirrou a sua intransigência e a levou, nas décadas seguintes, a assumir uma atitude cautelosa e essencialmente conservadora, partilhada, sob sua influência, pelos católicos em geral”. p.429.

⁶⁹⁷ AHCMP OA, Livro de Atas da irmandade Nossa Senhora da Conceição 1878-1901, atas de 07 de novembro de 1878, fl. 2v-3v, e de 26 de novembro de 1878, fl. 3v,4. Geralmente eram nomeadas comissões para cuidar dos arranjos e preparativos responsáveis pelas atenções especiais ao “armar a Igreja”, contatar vigários e sacerdotes para “servirem na festa”. A presença dos párocos evidenciava a preocupação com o espiritual, demonstrando que os momentos festivos eram sim, instantes de adoração e devoção. Vigário, sacerdotes e capelão estiveram presentes. E constam como despesas a cera, os foguetes e o aluguel de carros da Cia. de Carragens Porto-alegrense para as cantoras da orquestra do maestro Mendanha. Livro de Receitas e Despesas N. S. da Conceição. 1866-1882, Despesa de 1878, fl. 177-178.

A irmandade Nossa Senhora da Conceição, em função das obras em sua igreja, resolveu, em 1880, fechar as “duas portas da frente da Igreja que ficam embaixo das torres” para “vedar a entrada assaz inconveniente a todos quantos quiserem em dias de festa invadir o consistório e a sacristia”⁶⁹⁸. Evitar os “inconvenientes” e manter a ordem nas ruas, durante as procissões e mesmo nos templos, eram determinações do Bispo para o bom andamento do culto, que ao serem apropriados pela irmandade evidenciam o processo de “acomodação criativa” da vivência religiosa⁶⁹⁹. A análise que fizemos de documentos das irmandades porto-alegrenses da segunda metade do século XIX nos aponta para isto, ao revelar que as formas de viver a devoção e de festejar o santo de devoção foram negociadas no contato com o ultramontanismo.

A arquiconfraria do Rosário, em 1884, enviou um memorial ao Bispo Laranjeira, contendo um projeto para ser submetido à aprovação⁷⁰⁰. Interessa-nos aqui, destacar o item 8 do mesmo projeto, que prevê que “A Mesa administrativa, sempre que resolver qualquer festividade, cientificará ao Pároco para concordarem na hora que deve começar”. Longe de entendermos este item como indicativo de submissão, preferimos tomá-lo como uma apropriação do projeto ultramontano que conferiria legitimidade às manifestações religiosas da irmandade. Através desse projeto, a arquiconfraria estaria de acordo com a portaria referida anteriormente, expedida por Dom Sebastião em 1866, principalmente em seu artigo segundo:

“As irmandades são obrigadas a ouvir antecipadamente os Revdos. Párcos 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”⁷⁰¹

⁶⁹⁸ AHCMPPOA, Livro de Atas da irmandade N.S. da Conceição. 1878-1901, Ata de 12 de novembro de 1880, fl.16v. Embora a ênfase deste capítulo seja a análise das manifestações de devoção nas missas, festas e enterramentos na presença do Bispo, cabe destacar que os sacramentos também foram recriados criativamente pelas irmandades como influência do Bispo e do pensamento ultramontano. Nesta mesma reunião de mesa, a confraria decidia que o fechamento das portas beneficiaria um “devido cômodo à pia de batismo”. O batismo sempre esteve entre as práticas católicas fundamentais. Desde a época moderna, segundo a historiadora Eliane Fleck, “as virtudes fundamentais do cristão eram a fé, a castidade e a caridade, sendo que o batismo, além de constituir-se em rito de iniciação, era a garantia de retidão da vida do cristão”. FLECK, Eliane. *Sentir, Adoecer e Morrer. Op. Cit.*, p.292, nota 8.

⁶⁹⁹ Esta perspectiva foi adotada por Eliane Fleck em relação às reduções jesuítico-guaranis, ressaltando ser a acomodação uma transformação criativa daquilo que foi apropriado. Em seu estudo, a historiadora concluiu que “os Guaranis não reagiram apenas de forma passiva às novas condutas morais e aos princípios da fé cristã introduzidos pelos missionários”, mas revelaram respostas criativas. FLECK, Eliane. *Sentir, Adoecer e Morrer. Op. Cit.*, p. 314-315.

⁷⁰⁰ O projeto definia e reafirmava “direitos” da confraria expressos no compromisso a partir de um conflito com o Vigário, ver, BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p.276-277.

⁷⁰¹ Apud, BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 207.

Um outro exemplo da alteração das práticas religiosas das irmandades – ao menos no plano do discurso –, foi localizado na documentação referente a uma irmandade do interior do Rio Grande do Sul. A irmandade São José da cidade de São Gabriel, em correspondência ao presidente da Província, ao Bispado e à Câmara Municipal de Porto Alegre, dava contas de que “os irmãos, o povo, o vigário e as autoridades saíram em procissão solene”, ocasião na qual teriam cumprido “todas as formalidades do Ritual romano, demonstrando seus sentimentos verdadeiramente religiosos”. Nota-se que a irmandade fez questão de ressaltar ter cumprido o “ritual romano” e manifestado “verdadeiramente” os sentimentos religiosos, indicando com nitidez a apropriação do discurso católico reformado, preocupado com uma religiosidade homogênea, pura e “verdadeira”⁷⁰².

As irmandades continuavam a vivenciar suas devoções de forma particular e autônoma na capital da Província, mas a influência do catolicismo romanizado pode ser percebida como efeito da interação e do maior envolvimento da Igreja com os fiéis. O alcance desses objetivos do Bispo e dos vigários ultramontanos em relação à experiência religiosa dos leigos católicos pode ser entendido na perspectiva da *dinâmica cultural*, e não, como um sucumbir das irmandades diante das “proibições” episcopais. É nesta perspectiva que reforçamos que, em nosso entendimento, a segunda metade do século XIX não foi marcada pela decadência das irmandades como modelos de devoção autônomas, como difundiram e consagraram os discursos da Igreja romanizada.

Nos anos finais do Bispado de Dom Sebastião, encontramos a irmandade de N. S. da Conceição mantendo suas tradicionais manifestações de devoção, nas quais a apresentação pública da imagem santa movia os irmãos a distribuírem “circulares a fim de angariar donativos para se mandar fazer um novo manto para a imagem da virgem Santíssima da Conceição”⁷⁰³.

Em 1889 – um ano após o término do Bispado de Dom Sebastião – a irmandade da Conceição resolveu fazer “a festa da padroeira” “com **todo o esplendor, havendo nove novenas**, sendo cada uma feita por uma classe de modo que não sobrecarregue com

⁷⁰² Cabe ressaltar que esse não foi somente o discurso da Igreja, já que um segmento da produção historiográfica também ressalta a existência de um “catolicismo tradicional” ou “luso-brasileiro” antes da romanização, caracterizando-o como uma religiosidade resultante da mistura de raças, tradições, que se manifestava por danças, festas e bebidas e que se diferenciava daquela oferecida por um clero rigoroso e obediente. Em parte, esta foi uma consequência do “mito do padre romanizado” como alertamos no primeiro capítulo. ALVES, Elza Daufenbach. *Nos bastidores da Cúria. Desobediências e conflitos relacionais no intra-clero catarinense (1892-1955)*. Tese de Doutorado em História, UFSC, 2005, p. 95-97.

⁷⁰³ AHCMPOA, Livro de Atas da Irmandade N. S. Conceição. 1886-1900.

despesas os cofres da irmandade”⁷⁰⁴. Esta informação nos leva a afirmar que as festas religiosas na cidade de Porto Alegre no fim do século XIX continuaram sendo realizadas com “todo o esplendor” e repletas de novenas como tradicionalmente. Mesmo nos anos que se seguiram imediatamente ao final do Império, foi muito lenta a transformação das manifestações de devoção da população, as quais nunca chegaram a mudar completamente⁷⁰⁵, sendo interessante destacar que algumas das irmandades que mencionamos nessa Dissertação sobrevivem ainda hoje.

Parece-nos evidente que pelas diretrizes ultramontanas, implementadas ainda no Império, não era a festa em si o maior motivo das reformulações, mas a sua promoção e o seu controle que deveriam estar sob a autoridade eclesiástica⁷⁰⁶. Com a implantação do regime republicano e com o fim do Padroado, a ingerência eclesiástica sobre as confrarias extrapolou – em muito – as medidas ultramontanas, ao proibir tudo que fosse considerado abusivo na prática religiosa leiga e ao pressionar e obrigar as mesas administrativas das irmandades a reformularem os comportamentos dos devotos nas igrejas e consistórios. Na sessão de 25 de outubro de 1891, a irmandade Nossa Senhora da Conceição discutia a aprovação da seguinte proposta:

“A prática adotada por diversas irmandades e devoções de oferecerem mesa de doces, após as festividades dos respectivos padroeiros, tem dado margem a abusos bastante censuráveis. Por isso, considerando que o templo, sendo uma casa consagrada ao culto de Deus, é o lugar menos próprio para esses atos que, quase sempre, se transformam em verdadeiros festivais em que o entusiasmo dos convivas se manifesta em calorosos brindes, vivas e hurras. Considerando que, sendo feitas as solenidades religiosas com o auxílio das esmolas que se pedem ou são espontaneamente oferecidas pelos devotos, tal uso, (...) um

⁷⁰⁴ AHCMPOA, Livro de Atas da Irmandade N. S. Conceição. 1878-1901. Ata 19 de outubro de 1889, fl.38v.

⁷⁰⁵ Após a separação entre Igreja e Estado, o Bispo do Rio de Janeiro, D. José Pereira da Silva Barros expediu uma portaria em 07 de janeiro de 1892 para sua Diocese, determinando que as irmandades prestassem contas ao juízo eclesiástico, uma vez que “passaram a ser corporações exclusivamente religiosas”. No entanto, como nos mostra Marques Pinheiro, as irmandades “não tinham acudido ao cumprimento da ordem de S. Ex. Rvma. [...] O povo não é composto de filósofos que adoram um Deus de bondade; o povo precisa do culto externo e a portaria de 13 de setembro do mesmo ano tinha proibido as festividades a todas as corporações religiosas, excetuadas as ordens terceiras que têm ordem primeira, isto é, Carmo e S. Francisco da Penitência; não se podendo fazer solenidade alguma sem licença do prelado ou do vigário geral”. PINHEIRO, Marques F.B. *Op. Cit.*, p. 62. Em relação às procissões e às festas religiosas como hábitos devocionais, Léa Perez diz que “até o final do século XIX foram os acontecimentos culminantes da vida social de nossas cidades. Sua importância decresce a partir dos anos 1920-30, reganhando força e vitalidade atualmente, embora com outras formas de expressão, menos institucionalizadas”. PEREZ, Léa. *Op. Cit.*, p. 11.

⁷⁰⁶ Ver AZZI, Riolando. *O Episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 59,67. As festas deveriam estar sob autoridade eclesiástica porque “são expressões do culto público, que exige uma direção oficial por parte da Igreja”.

desacato ao templo, acarreta para as corporações que os põem em prática, a desconsideração e o menosprezo do público, **o que importa na decadência das mesmas corporações**; e considerando finalmente que por tão imperiosos motivos se deve impedir a continuação de semelhante prática, proponho que seja ela proibida no consistório desta irmandade. Foi aprovado”⁷⁰⁷

Pelo relato transcrito acima, notamos a mudança de comportamento proposta pelos próprios irmãos confrades que desejavam alterar hábitos considerados abusivos e condenáveis para um recinto sagrado. Costumes de “diversas irmandades”, como o oferecimento de doces após as festividades, foram recriminados em função do entusiasmo que provocavam os “brindes, vivas e hurras” entre os desacatadores do templo e a “desconsideração e menosprezo do público”, que acabavam gerando a decadência das corporações.

Em 1890, vários irmãos da arquiconfraria do Rosário dirigiram-se ao Vigário Capitular, a fim de solicitar auxílio na posse da nova Mesa. Nesta oportunidade, os confrades reclamaram da “profanação do lugar sagrado” ao sacerdote, como nos informa Dom Barea:

“Parte dos irmãos da Mesa, descuidados de seus deveres religiosos, fazem da sacristia da igreja do Rosário teatro de seus desregramentos, dando jantares, ceias, das quais resulta ficarem alcoolizados, travarem renhida luta, da qual provêm insultos grosseiros e palavras desonestas, terminando por chegarem a vias de fato. As caixinhas da igreja são violadas, delas subtraídas as esmolos, e sem que se possa chegar ao conhecimento de qual o autor de semelhante atentado. A pretexto de que não há sacerdote, o vigário de culto, por sua alta recreação, suspendeu as missas que se celebravam aos domingos...”⁷⁰⁸

As referências aos “desregramentos” cometidos na sacristia, como o consumo de comidas e bebidas, a realização de reuniões que, muitas vezes, levavam a desentendimentos, além de furtos às esmolos das caixinhas que constam na “denúncia” feita pelos irmãos ao Vigário Capitular, revelam que a moralização da vivência religiosa passou a ser requerida pelas irmandades nos anos iniciais da República. Segundo Léa

⁷⁰⁷ AHCMPOA, Livro de atas da irmandade Nossa Senhora da Conceição 1878-1901, 25 de outubro de 1891, fl. 46-49.

⁷⁰⁸ Ofício dos irmãos da arquiconfraria do Rosário ao Vigário Capitular em 26 de fevereiro de 1890. Apud. BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 301.

Perez, no Brasil, “a hibridação entre a ordem religiosa e a social (...) fica patente quando lembramos que dançava-se e cortejava-se nas igrejas brasileiras até o século XIX”⁷⁰⁹. Os acontecimentos ocorridos na sacristia da igreja do Rosário, relatados pelos irmãos da irmandade, ilustram bem a permanência deste aspecto de imbricação profano-sagrado observado por Perez.

A partir da denúncia, o Cônego Teixeira solicitou que o prior jubilado, Aurélio Viríssimo de Bittencourt, emitisse um parecer sobre tal situação. Em 06 de março de 1890, o Prior Aurélio respondia dizendo:

“Era-me desconhecido que se houvesse dado, uma ou mais vezes, **a profanação da sacristia da igreja, com jantares, ceias, bebedeiras e desordens**; porém, procedendo a indagações, vim ao conhecimento de que, se não se tem dado tão feios escândalos, como os que pinta a representação, **alguma coisa se há passado de muito irregular e impróprio de um templo sagrado**. Infelizmente, a mesma pesquisa confirma em parte a acusação, sem dar-me o nome do autor ou autores, entretanto, **com patente responsabilidade**, por desídia ao menos, **do vigário do culto e do andador, que respondem pela boa ordem da igreja**. Note-se, entretanto, que **a ocorrência não pertence ao domínio da minha administração**, o que, aliás, poderia dar-se sem que eu soubesse.”⁷¹⁰

Pressionado, Aurélio Bittencourt, ex-prior da arquiconfraria, afirma desconhecer atos de profanação na sacristia, mas não desdiz ou duvida das informações dadas pelos atuais confrades, usando de moderação ao concordar que “alguma coisa se há passado de muito irregular”. Ao contrário dos irmãos, que estavam interessados em assumir a administração e buscavam o amparo no vigário capitular para tomar posse, razão pela qual não se importavam em denunciar irregularidades de condutas, Aurélio Bittencourt enfatiza a “responsabilidade” “do vigário do culto e do andador, que respondem pela boa ordem da igreja”, chamando a atenção tanto dos leigos quanto do pároco. Por fim, exime-se de qualquer outra responsabilidade, já que tais maus procedimentos não correspondiam ao tempo de sua administração.

⁷⁰⁹ PEREZ, Léa. *Op. Cit.*, p. 14.

⁷¹⁰ Ofício do Prior da arquiconfraria do Rosário Aurélio Bittencourt ao Vigário Capitular em 06 de março de 1890. Apud. BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 302.

O Bispo Laranjeira exerceu, sem dúvida, uma significativa influência ao implantar medidas pautadas num catolicismo ultramontano⁷¹¹, mas não conseguiu alterar totalmente os hábitos e mentalidade religiosa dos fiéis, ao ponto de dissolver a mistura entre sagrado e profano e a vinculação entre interiorização e exteriorização da fé. É o que estes documentos que analisamos neste último tópico evidenciam.

3.6. Práticas funerárias e sensibilidade

As práticas fúnebres e todos os encargos relativos à morte sempre foram disposições ligadas e confiadas às irmandades religiosas. Nossa intenção neste item é demonstrar como a devoção também se manifestava nestes cuidados e preparativos com o funeral e com o enterramento dos devotos irmanados em Porto Alegre, no decorrer da segunda metade do século XIX.

Tratando-se dos enterramentos, sabemos que após 1850, a Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre recebeu o aval da Assembléia Provincial para tratar dos encargos funerários e cemiteriais⁷¹² passando a ter a exclusividade na administração dos sepultamentos e na manutenção de carros fúnebres nas ruas da cidade. Cabe lembrar que mudanças significativas no trato com a morte aconteceriam neste período, seguindo a tendência nacional de secularização⁷¹³ do Império brasileiro, à qual se somaram as preocupações higienistas. O Conde de Caxias, presidente da Província em 1846, já relatava sua preocupação com as “partículas deletérias”, os “miasmas” e os cadáveres de escravos

⁷¹¹ “Para a Igreja, as manifestações do culto eram caracterizadas por excessos e transgressões freqüentes”. NEVES, G. *Op. Cit.* O ideal de devoção – sem excessivos ritos – somente começaria a ser conquistado no período republicano, com a extinção do Padroado Real. Dupront diz que as transformações do fenômeno religioso são muito lentas “no que se refere aos hábitos adquiridos”. DUPRONT, Alphonse. *A religião: antropologia religiosa*. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. 1ª ed. 1974. (tradução de Henrique Mesquita). Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1988, p.83. Por isso, a permanência dos aspectos da fé exteriorizada pelas irmandades, mesmo na presença do Bispo.

⁷¹² Sobre esta questão dos enterramentos, da regulamentação do serviço funerário à cargo da Santa Casa e toda mudança no espaço urbano, conseqüentemente daí advinda, ver: NASCIMENTO, Mara Irmandades Religiosas na cidade: entre a ruptura e a continuidade na transferência cemiterial em Porto Alegre, no século XIX. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXX, n. 1, jun. 2004, p. 88-91.

⁷¹³ Peter Burke diz ser tão difícil definir “secularização” quanto “religião”, mas apresenta duas acepções do termo. Primeiro diz que “a secularização pode ser definida como a rejeição da religião” (...) “Talvez fosse uma rejeição da religião organizada (...) Talvez fosse uma rejeição do catolicismo oficial (...) por pessoas que se ressentiam com o ataque do clero às crenças e costumes tradicionais”. Em segundo lugar, a secularização pode ser definida como “a expressão de medos e esperanças em termos cada vez mais terrenos, o declínio do sobrenatural ou o que Max Weber chamou de ‘o desencantamento do mundo’”. BURKE, Peter. *Cultura popular. Op. Cit.*, p. 280.

“forçados pelos cães” às portas da sacristia. Em seu relatório, Caxias dizia ainda: “Fiz com que a Santa Casa se incumbisse da edificação de um novo cemitério fora da cidade...”⁷¹⁴.

Estas mudanças ocorreram em meio a uma batalha travada pela Igreja Romanizada – que apoiou as construções de cemitérios extramuros em todo o Império brasileiro – e pelos representantes do novo pensamento médico defensores de políticas de saúde pública. Estes últimos estavam bastante preocupados com a proliferação de epidemias transmitidas através de miasmas e cujo contágio se dava através da respiração do mesmo ar que circundava os doentes⁷¹⁵. Os cemitérios passaram a ser encarados como necessários, mas de preferência bem longe dos centros urbanos, impedindo as infecções causadas por “substâncias animais e vegetais em putrefação”⁷¹⁶; além disso, os novos padrões urbanos de convivência, em que a cidade passava a ser um “espaço privilegiado da circulação” e das “novas formas de viver o urbano” acabava reforçando a necessidade deste afastamento⁷¹⁷. O antigo sistema de enterramento passava a ser gradativamente abandonado por se tornar, nas palavras de Freyre, excessivamente “incômodo ao olfato” e “perigoso à saúde”⁷¹⁸. Nesse processo de “transferência dos sepultamentos para fora dos limites da cidade”, estabeleceu-se, segundo Cláudia Rodrigues, um

“gradativo processo de afastamento dos vivos em relação aos mortos, distanciamento que não foi só físico, mas, também, simbólico, na medida em que a morte e os mortos seriam progressivamente banidos da vida dos indivíduos cada vez mais preocupados com a saúde, com a vida”⁷¹⁹

No início dos anos 1840, Porto Alegre vivenciava um relativo crescimento urbanístico, não comportando mais de dois cemitérios e nem sua expansão na área urbana. Um deles localizava-se atrás da Igreja Matriz e do Palácio do Governo, e o outro nos

⁷¹⁴ Apud. FRANCO, Sérgio da Costa. *Porto Alegre. Guia Histórico*. 2ª ed. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1992, p.111.

⁷¹⁵ CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril. Cortiços e epidemias na corte imperial*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 94, 95, 168. Este autor destaca um componente da ideologia racial vigente no período e que se refletia neste pensamento médico, na medida em que as doenças que atingiam brancos e imigrantes suscitavam estudos em busca de soluções, enquanto as que afetavam mais comumente mestiços e negros, desinteressavam.

⁷¹⁶ Id.Ibid, p. 169.

⁷¹⁷ Cf. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 301-305. Para a autora os cemitérios extramuros foram resultado da “nova compreensão do urbano”, de “reformulação física dos espaços (...) na busca da ‘modernização’” e, diferencia seu trabalho da historiografia que considera “a transferência dos mortos apenas dentro dos quadros das políticas de saneamento e higienização”. Nesta Dissertação, tomaremos o processo de construção dos extramuros como efeito concomitante da “modernização” e do discurso médico-sanitário.

⁷¹⁸ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso. Op. Cit.*, p. 701.

⁷¹⁹ RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além. Op. Cit.*, p. 145.

fundos da Santa Casa de Misericórdia. Em 1842, visando a uma mudança, a Câmara tratou de escolher uma nova e melhor localização para o cemitério. Segundo Francisco Riopardense de Macedo, uma comissão encarregada para tal finalidade teria contatado com a Santa Casa, em 1844, e definido a mudança do cemitério para um espaço na Azenha⁷²⁰, “à direita da estrada que vai para Belém”⁷²¹, que mais tarde passou a ser denominada “Rua do Cemitério” (ver Anexo 8). Com o tempo, a Santa Casa enfrentaria problemas com os vizinhos desta região “despovoada”, como aquele que resultou da intenção de um determinado cidadão de cercar o terreno junto à entrada do cemitério⁷²².

As três irmandades analisadas mais detalhadamente neste trabalho, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Rosário e São Miguel e Almas, tinham segundo Macedo, interesse no cemitério da Catedral e, somente em 1850, acataram as decisões de enterrar no novo cemitério, apesar de contrariadas pela “proibição que ultimamente houve da inumação dos corpos nos recintos dos templos”⁷²³.

Os enterramentos não mais poderiam ser realizados nas capelas, nas igrejas e nos espaços particulares das irmandades religiosas. Estas medidas visavam a adequação de Porto Alegre às idéias de “progresso” e de “civilização” que estavam em voga no Brasil na segunda metade do século XIX⁷²⁴. Interessa-nos, na continuidade, verificar e avaliar o impacto dessas mudanças sobre as irmandades, na medida em que desafiavam a crença popular e a sensibilidade devota dos indivíduos, sobretudo dos irmãos associados a irmandades.

Delegar a construção e administração de um cemitério a uma irmandade como a Santa Casa, como observado por Mara Nascimento, além de apontar para a continuidade

⁷²⁰ Hoje, Azenha é um bairro da cidade de Porto Alegre.

⁷²¹ MACEDO, Francisco Riopardense. *Porto Alegre: Origem e crescimento*. Porto Alegre: Sulina, 1968, p. 94. Neste ano de 1844, segundo Mara Nascimento, a Santa Casa recebeu 20 contos de réis dos cofres provinciais “para a construção do cemitério público”. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas*. *Op. Cit.*, p. 96.

⁷²² A alternativa foi buscar apoio da Câmara para que fosse proibida tal atitude. *Catálogo das Atas da Câmara de Vereadores de Porto Alegre. 1856-1865*, vol. X, pesquisa de Berenice Ana Toson, Mara Regina Castanho e Sônia Machado. Porto Alegre: UE/Secretaria Municipal de cultura, 2000, 07 de novembro de 1860, p. 118.

⁷²³ Id. *Ibid.*, p. 94. Na verdade, poucos enterros continuaram sendo feitos no interior dos templos religiosos, passando a ser feitos no *adro* (fundos e lados da igreja Matriz e Santa Casa de Misericórdia). Mara Nascimento destacou que a primeira referência ao fim dos enterros na parte interna da igreja trata-se de um Aviso Real expedido às Câmaras, datado de 17 de abril de 1805. A correspondência dizia: “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 Párocos. E que seja dada benção solene ao terreno”. O ano limite de realização de enterros dentro da Matriz apontado pela historiadora foi 1814, com exceção do enterramento dos inocentes. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas*. *Op. Cit.*, p. 225.

⁷²⁴ SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. 6ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

do “peso considerável” que tinha a religiosidade para a sociedade⁷²⁵, reflete um projeto racional de pensar a morte de forma prática. Como já mencionado, nos interessam as atitudes tomadas pelos devotos e pelas próprias confrarias, especialmente, daquelas que foram acionadas para garantir a continuidade das práticas tradicionais. Dito de outra forma: se o enterramento no interior das igrejas ou na área central do centro urbano não era mais permitido, o que fizeram as irmandades para poder enterrar seus irmãos? Propomo-nos a também verificar se a Santa Casa foi a única responsável pelos enterramentos em Porto Alegre durante o decorrer do XIX⁷²⁶ e como os sentimentos devocionais envolvidos no enlutamento e no enterramento passaram a se manifestar após as proibições referidas.

Em abril de 1850, o presidente da Província enviava a todas as irmandades da cidade, depois de sua aprovação, uma cópia da postura da Câmara Municipal de Porto Alegre registrando a proibição dos enterramentos dentro da cidade, e também uma cópia da portaria “para que fiquem na inteligência do que se tem ordenado, e de-lhe pela parte que lhes toca impreterível e inteira execução”⁷²⁷. A ordem – expressa na primeira sentença – era de que “ficam desde já proibidos os enterramentos nos cemitérios desta cidade, e só poderão efetuar-se no novo cemitério além da Azenha”⁷²⁸. O local de enterramentos passava a ser distante o suficiente para o atendimento das precauções com a salubridade pública, pois não era “dentro da cidade”. O “campo santo” seria o “Alto da Azenha”, como vimos, e já se achava definido como o local apropriado para o novo cemitério desde inícios de 1840, pela Câmara Municipal com a negociação e o consentimento da Santa Casa⁷²⁹. As

⁷²⁵ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades religiosas. Op. Cit.* Este argumento é sustentado também a partir da constatação de que muitos cemitérios públicos do século XIX eram administrados pelas Câmaras Municipais.

⁷²⁶ Em outro momento, Beatriz Weber apontou a Santa Casa como a única responsável pelos enterros na capital. WEBER, Beatriz. *As artes de curar. Medicina, religião, magia e positivismo na república Rio-grandense – 1889-1928*. São Paulo: Edusc, 1999, p. 143-144.

⁷²⁷ AHCMPOA, Livro de Registros N. S. Conceição, fl. 11v, 12.

⁷²⁸ “Registro de uma portaria do Exmo. Sr. Presidente desta Província que proíbe desde desta data em diante os enterramentos dentro da cidade” de 06 de abril de 1850, AHCMPOA, Livro de Registros N. S. da Conceição, 1826-1893, fl. 11v. e 12.

⁷²⁹ Ver também, FRANCO, Sérgio da Costa. *Op. Cit.*, p. 111-112. Sérgio Franco mostra que o Conde de Caxias, presidente da Província em 1846, demonstrava, em relatório, o seu temor em relação à salubridade pública face as condições do cemitério da Matriz, ‘tão pequeno cemitério, mas tão apinhado de cadáveres, cuja exaltação, tão sensível ao olfato em dias calorosos, era quase suficiente para pejar o ar de partículas deletérias’. E adiantou que ‘para extinguir o escândalo e esse foco de miasmas, não julguei dever esperar mais’. O novo cemitério da Santa Casa estava localizado fora da cidade, ‘em lugar escolhido por uma comissão de pessoas entendidas. Foi designado o Alto da Azenha como reunindo todos os requisitos necessários para um Campo Santo’. Reflexo das providências do presidente foi a Lei nº 37, de 7/5/1846, cujo artigo 1º assim dispõe: ‘O presidente da Província é autorizado a conceder, por empréstimo, à Santa Casa de Misericórdia da cidade de Porto Alegre a quantia de 10 contos de réis, que será empregada em fechar a porção do cemitério extramuros que se acha pronta, e na compra dos objetos e utensílios necessários, para que quanto antes sejam ali feitos os enterramentos’. Em verdade, o Alto da Azenha já se achava escolhido como o local adequado para o novo cemitério desde 1843 (...) pela Câmara Municipal, com a concordância formal da Santa Casa”.

normas estabelecidas pela Câmara previam ainda multas como forma de punição a quem descumprisse a lei: 130\$000 réis de multa ou 15 dias de prisão, podendo ser dobradas as penas para quem reincidisse no seu descumprimento⁷³⁰.

Determinada a obrigatoriedade de se enterrar no novo cemitério, em 1851, uma nova Lei, n.236 de 09 de dezembro, estabelecia a forma correta de condução dos corpos:

“Art. 14 – Fica proibida a condução de cadáveres em redes, panos, esteiras ou caixões abertos e descobertos, sob multa de 20\$rs para Santa Casa de Misericórdia, paga da cadeia pelas pessoas que os conduzirem e se forem escravos, por seus senhores”⁷³¹

A nova lei previa condução dos corpos dos mortos em caixões fechados para o longo percurso entre o centro da cidade (onde se localizavam as igrejas) e o cemitério extramuros. Aos infratores, estava prevista multa devida à Misericórdia e pena de prisão, explícita na referência à necessidade de pagar débito “da cadeia”. Mas havia uma exceção: “Não são compreendidos os anjinhos ou moças donzelas que forem levados decentemente em caixões com tampa aberta”⁷³². O historiador Luiz Lima Vailati, em artigo no qual aborda as descrições feitas dos funerais de “anjinho” pelos viajantes que se encontravam no Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX, nos informa que Debret registrou o seguinte costume: “para as crianças mortas de família medianamente abastada era comum se utilizar para o transporte do corpo um caixão sem tampa — tal como acontece com os adultos de mesma condição”⁷³³. No caso de Porto Alegre, a obrigatoriedade do uso de caixões fechados parece ter sido uma medida destinada a dar fim aos transportes fúnebres de corpos adultos expostos, vítimas muitas vezes de doenças contagiosas. Apesar de “o corpo ser cada vez mais resguardado da exposição pública e do contato com estranhos”⁷³⁴, o costume do uso de caixão sem tampa no cortejo fúnebre de crianças e donzelas foi mantido, o que causa estranhamento – considerando as preocupações da época – na medida em que não parecia constituir ameaça de contágio como o dos adultos⁷³⁵.

Tomando conhecimento da obrigatoriedade da utilização do cemitério extramuros para o enterramento de seus mortos, a irmandade do Santíssimo Sacramento tratou de

⁷³⁰ AHCMPOA, Livro de Registros N. S. Conceição, fl. 11v, 12.

⁷³¹ Biblioteca Pública Pelotense. BARBOSA, Eni. *O processo Legislativo e a escravidão negra na província de São Pedro do Rio Grande do Sul – Fontes*. Porto Alegre, 1987, p. 21, Lei n. 236 de 09 de dezembro de 1851.

⁷³² Id. Ibid.

⁷³³ VAILATI, Luiz Lima. Os funerais de “anjinho” na literatura de viagem. *Revista Brasileira de História*, vol.22, no.44, São Paulo, 2002, p.365-392.

⁷³⁴ VAILATI. *Op. Cit.*, p. 382.

⁷³⁵ Agradeço à colega Cláudia Tomaszewski pelas reflexões a este respeito.

enviar ofício à irmandade da Conceição e, possivelmente a todas as outras irmandades, no qual dizia:

“(…) por uma execução que proíbe desde já enterramentos em outra qualquer parte que não seja no cemitério extramuros, resolveu a mesa submeter-se aquela deliberação, atentas as circunstâncias inspeccionais que reclamam providências extraordinárias além da salubridade pública, e ao mesmo tempo conveio (...) de **suma necessidade, estabelecer um cemitério pertencente as cinco irmandades que há nesta capital**, e que atualmente não tem jazigos próprios no cemitério”⁷³⁶

Ao nomear uma comissão para tratar do projeto de construção de um cemitério próprio, a confraria do Santíssimo Sacramento convidou “as referidas irmandades para nomearem iguais comissões, a fim de conjuntamente darem o seu parecer sobre tão importante objeto”⁷³⁷.

De fato, a “suma necessidade” de construção de um cemitério próprio para as confrarias mobilizou os confrades. A irmandade da Conceição responderia à irmandade do Santíssimo Sacramento ressaltando “a honra de receber o ofício” e afirmando assim, “a honra de participar” ao nomear sua comissão⁷³⁸. Dias depois, o Santíssimo Sacramento confirmaria a reunião das comissões definidas pelas confrarias para o dia 12 de maio de modo a “deliberar-se sobre a fatura de um cemitério”⁷³⁹. Em outubro daquele ano de 1850, a Câmara Municipal recebeu um requerimento de Acácio Joaquim Corrêa, representando as irmandades do Santíssimo Sacramento, N. S^a da Conceição, São Miguel e Almas e N. S^a do Rosário solicitando licença para a criação de um novo cemitério⁷⁴⁰.

Tal projeto de cemitério conjunto não foi levado adiante, talvez por falta de recursos, talvez por não ter obtido permissão da Câmara ou da Santa Casa. A última alternativa parece ter se consolidado, pois ao menos segundo a informação de Dom Barea, “a tentativa das Irmãs [irmandades] resultou infrutífera, não tendo chegado a um acordo com a Santa Casa, com a qual o governo provincial fizera entrega do novo cemitério e que

⁷³⁶ AHCMPOA, Livro de Registros N. S. Conceição. 1826-1893, 14/04/1850, fl. 12v e 13.

⁷³⁷ Id. Ibid.

⁷³⁸ Id. Ibid., fl. 13v.

⁷³⁹ AHCMPOA, Livro de Registros N. S. Conceição. 1826-1893, Ata de 08 de maio de 1850, fl. 13v.

⁷⁴⁰ FRANCO, Sérgio da Costa. *Op. Cit.*, p. 112. Não foi possível localizar a fonte. Sérgio da Costa Franco diz que o requerimento de Acácio Joaquim Corrêa buscou “licença para criarem um novo cemitério extramuros”, p.112. Acácio Joaquim Corrêa tem seu nome na lista dos cidadãos votantes de 1850, da freguesia do Rosário (2º distrito). Tinha 52 anos, era casado, negociante e morador do 1º distrito. O mesmo Acácio foi “tesoureiro das loterias” destinadas às obras da Matriz de Rio Pardo. Cf. LAYTANO, Dante de. *Op. Cit.*, p. 153.

deviam entender-se as irmandades que quisessem, mediante pagamento, possuir algum quadro para a sepultura dos seus irmãos”⁷⁴¹.

Mas importa destacar que a mobilização das irmandades naquele momento constituiu reação ao pensamento racionalista médico e “civilizatório”, na medida em que ia de encontro à sensibilidade religiosa existente e à percepção de que a morte era preocupação de instância apenas sagrada. Carregada de simbolismo, a decisão de construir um cemitério próprio para cada irmandade expunha a vivência religiosa íntima, afetiva e emocional dos membros das confrarias que resistiam à idéia de enterrar seus irmãos num espaço pré-determinado, num local longínquo do centro urbano, das igrejas e dos vivos.

Como percebemos o processo de edificação do cemitério da Santa Casa foi acompanhado com apreensão pelas irmandades que deveriam acatar as novas regras de enterramentos e se submeter aos desígnios da Misericórdia, a irmandade administradora do novo espaço de sepultamento. As confrarias não abriram mão tão facilmente de suas práticas funerárias tradicionais, tendo recorrido tanto à Santa Casa quanto ao Legislativo Municipal⁷⁴², a fim de conseguir negociar a aprovação de um espaço cemiterial próprio dentro do cemitério extramuros – que incluía terreno e sepulturas – e o direito de condução dos irmãos mortos.

Na tentativa de contornar estas medidas e manter um local único de enterramento, as irmandades continuaram gerenciando junto à Câmara Municipal para que obtivessem autorização para enterrar seus cadáveres no adro de suas capelas ou em terrenos próprios, fora do extramuros. A Ordem de Nossa Senhora do Carmo – exclusivamente feminina –

⁷⁴¹ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 108. A busca por locais de sepultamentos por parte das irmandades era constante nestes tempos de alterações no regime de cemitérios. Em outros locais do interior da Província, onde as mudanças eram mais lentas, como em Rio Pardo, as iniciativas partiam das próprias confrarias. A irmandade conjunta do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora do Rosário daquela cidade resolveu, em 1862, “fazer a doação de mil palmos quadrados de terreno no Potreiro de Nossa Senhora à Câmara Municipal ‘para edificar ali o Cemitério Público, com a condição de ser no mesmo Cemitério reservada a quarta parte da área dele, para as sepulturas dos irmãos das quatro irmandades eretas na Matriz desta cidade’”. Nas palavras de Dante de Laytano: “exigia-se desta maneira que fosse instituído um privilégio para os irmãos, não só da irmandade da padroeira (N. Sra. do Rosário) e Sacramento como São Miguel e Almas, N. Sra. das Dores e Passos, N. Sra. do Rosário dos Pretos e Divino Espírito Santo”. LAYTANO, Dante de. *Op. Cit.*, p. 178.

⁷⁴² Providências relativas às necessidades cemiteriais das irmandades eram comumente decididas e negociadas pela Câmara Municipal, fazendo parte de debates realizados em suas sessões. Além do exemplo da irmandade São Miguel e Almas de Porto Alegre, que analisaremos a seguir, cabe referir o caso da irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora dos Anjos da Aldeia de Viamão (cidade vizinha da capital) que em 14 de janeiro de 1864 solicitou auxílio da Câmara de Porto Alegre para a construção e o “alinhamento devido” do seu cemitério. Três meses depois, em 15 de abril de 1864, um novo pedido de assistência, desta vez do provedor da irmandade, solicitava a disponibilidade da carroça municipal “para ajudar na construção do cemitério”. Ver *Catálogo das Atas da Câmara de Vereadores de Porto Alegre. 1856-1865. Op. Cit.*, p.219,227. E, de fato, como demonstrou Mara Nascimento, eram comuns verbas do poder público para o custeio de gastos com cemitério. Para o extramuros de Porto Alegre, a Assembléia destinou, em 1867, 6 contos de réis para auxiliar na “construção de novas catacumbas” e, em 1872, “25 mil réis mensais para o custeio do cemitério”. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 96.

tentou em 1865, sem sucesso, autorização da Câmara para erigir um “cemitério em terreno contíguo à sua capela, com a intenção de sepultar suas irmãs”⁷⁴³. Também outras confrarias fizeram o mesmo em 1882, a do Santíssimo Sacramento, do Rosário, da Conceição e das Dores tentaram, junto à Assembléia Provincial, conseguir um terreno para a construção de um cemitério⁷⁴⁴. Segundo Dom Barea, desta vez, as irmandades julgavam “mais razão para obterem o que desejavam, visto ser já o cemitério da Santa Casa insuficiente para as pessoas que faleciam na cidade, que tinha o dobro da população de 30 anos atrás, tanto mais que a Provedoria da Santa Casa não dispunha mais nem de terreno nem de catacumbas para ceder às ditas irmandades”⁷⁴⁵.

As irmandades de São Miguel e Almas e Santa Bárbara “deixaram de lado a idéia de constituir cemitério independente”, preferindo adquirir “quadros próprios, que depois, principalmente a primeira, dilataram de acordo com as necessidades”⁷⁴⁶. Mas a irmandade São Miguel e Almas não desistiu tão facilmente, como sugeriu Dom Barea, pois no Apêndice ao Compromisso, elaborado em 1862, dizia o artigo 13º: “a Irmandade, só ou junta a outras Irmandades, pedirá à Assembléia Provincial autorização para edificar um cemitério”⁷⁴⁷.

No decorrer das últimas décadas do século XIX, as obras no cemitério extramuros tiveram que ser ampliadas, tanto em decorrência do aumento da população e, conseqüentemente, da mortalidade, quanto do desejo das confrarias de adquirirem seus próprios espaços, a fim de manterem o atendimento espiritual dos irmãos na hora da morte.

Em geral, as irmandades reconheciam a necessidade de garantir a “salubridade pública” e dos enterramentos nos cemitérios, assim como toda a população porto-alegrense que deparava-se com as conseqüências dos surtos epidêmicos e se alarmava com as

⁷⁴³ *Catálogo das Atas da Câmara de Vereadores de Porto Alegre. 1856-1865. Op. Cit.*, 24 de março de 1865, p. 256.

⁷⁴⁴ Na Corte, conforme Cláudia Rodrigues, já desde a década de 1830 vinha ocorrendo a “transferência dos sepultamentos *ad santos* para os recém-criados cemitérios públicos”. *Nas fronteiras do Além. Op. Cit.*, p.145. Já as irmandades de negros, segundo Vivien Ishaq, ainda na década de 1850 pediam autorizações para continuar enterrando no interior das igrejas. ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Compromisso das almas: irmandades leigas na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII*. PUC-RJ, Dissertação de Mestrado em História, 1996, p. 198. As irmandades que requereram autorização foram Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, São Gonçalo e Garcia e Nossa Senhora da Boa Morte.

⁷⁴⁵ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 108

⁷⁴⁶ Id. *Ibid.*

⁷⁴⁷ ISMA, Livro de Ata das Sessões III, 1862-1882, Ata, 18 de dezembro de 1862, fl. 3-6. Também publicado nas Leis e Resoluções da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, Lei n. 568 de 12 de abril de 1864 (BPP).

notícias vindas da Corte e que referiam a disseminação da febre amarela, da varíola e da cólera⁷⁴⁸.

Mesmo assim, tornava-se importante para as irmandades defender a manutenção das práticas devocionais, na medida em que se sentiam capazes de sepultar, de continuar enterrando, mesmo que não mais nas igrejas e nos adros. Esta posição assumida pelas irmandades nos remete à afirmação de Geertz de que “ser devoto não é estar praticando algum ato de devoção, mas ser capaz de praticá-lo”⁷⁴⁹. O enterramento consistia numa prática para a qual as confrarias se mostravam capazes e faziam questão de dar continuidade, e é nesse ânimo confrarial que transparece a devoção, interesse primeiro de toda e qualquer irmandade.

De fato, o ano de 1850 foi marcado por conturbadas mudanças e ajustes em relação aos serviços de atendimento fúnebre à população. Em abril, as irmandades foram avisadas da necessidade de mudança do local de enterros; em maio, as confrarias acenavam para a possibilidade de construção de um cemitério conjunto, já que sentiam suas funções de auxílio aos mortos, ameaçadas; em outubro, a Câmara Municipal recebeu o requerimento das irmandades da cidade solicitando licença para construir seu próprio cemitério; em novembro era publicado o Regulamento do cemitério extramuros, através da Lei n. 197, de 27 de novembro de 1850. Este Regulamento, para alívio das confrarias, previa a reserva de espaços para “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”⁷⁵⁰.

O regulamento para o cemitério extramuros, de 1850, que veio atender os anseios das irmandades religiosas de Porto Alegre, foi criado justamente com o intuito de modificar algumas determinações da lei de 03 de novembro de 1848, que limitava, senão impedia as tradicionais práticas das confrarias ao estabelecer critérios de prestação de serviços funerários e conceder exclusividade à Santa Casa. Entre a lei de 1848 e a de 1850, ano em que o governo da Província decretou oficialmente o fim dos enterramentos no

⁷⁴⁸ ROCHA, Maria Aparecida. *Igrejas e Cemitérios. As transformações nas práticas de enterramentos na cidade de Cuiabá. 1850-1889*. Dissertação de Mestrado em História, UFMT, 2001, p. 52. Chalhoub salienta que nos primeiros meses de 1850 na cidade do Rio de Janeiro “as irmandades esmeravam-se na organização de procissões de penitência, a São Roque, a São Sebastião e a outros santos considerados ‘advogados contra a peste’”. “Instalaram-se na cidade um verdadeiro comércio de preces impressas, com destaque para aquelas dirigidas a São Benedito”. CHALHOUB, Sidney. *Op. Cit.*, p.63. O país vizinho, Uruguai também sofreu a “exhibición de la muerte” com as epidemias do século XIX, tendo na década de 1850, 10% de sua população dizimada, principalmente crianças e jovens. Ver: BARRAN, José Pedro. *Op. Cit.*, p. 25-27.

⁷⁴⁹ GEERTZ, Clifford. *Op. Cit.*, p.110.

⁷⁵⁰ Artigo 2º, Regulamento de 27 de novembro de 1850, para Cemitério da Capital da Província, Lei n. 197. Apud. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, Anexo 4, p. 332.

interior das igrejas e da cidade, a Câmara Municipal resolveu modificar algumas das normas estabelecidas para o campo santo, entre elas, a supressão da palavra “samente”, para a qual explicava: “de sorte que serão lícitos os enterros em quaisquer (...) carros, quando não se preferem os da Santa Casa”⁷⁵¹. A eliminação do “samente” referia-se à exclusividade da Santa Casa de conduzir e enterrar os mortos. Além disso, houve uma redução dos valores cobrados para a condução dos defuntos ao cemitério. Essa atitude do Legislativo municipal abriu caminho para que todas as irmandades da cidade continuassem desempenhando suas funções primordiais de cuidados com a morte.

Também no Uruguai, entre as várias obrigações das confrarias, “una de las permanentes era la de acompañar al “*hermano*” moribundo en su agonía, rezar por él y, finalmente, concurrir a su entierro”⁷⁵², razão pela qual as irmandades buscaram garantir o controle do ritual da morte, uma atividade permanente no âmbito do associativismo religioso.

A construção do cemitério extramuros gerou também a resistência das irmandades, por implicar a necessária transferência dos “restos mortais” das igrejas ao novo local de enterramento. Podemos perceber que essa situação embaraçosa ocorreu na própria Santa Casa de Misericórdia que, apesar de possuir a administração do cemitério extramuros, ainda não havia concluído as transferências em 1860. Um ofício da secretaria da Santa Casa de 21 de outubro de 1863, destinado aos mesários da irmandade do Rosário, dizia:

“Tendo a mesa da Santa Casa deliberado em sessão de ontem fazer sair de sua igreja no dia 02 de novembro vindouro pelas 3 horas da tarde uma procissão dos restos mortais de seus irmãos, que ali se acham depositados para serem recolhidos do seu jazigo no cemitério extramuros desta cidade, ela convida a essa ilustre irmandade para comparecer, cooperando V. S. desta forma, para que este ato seja feito com decência e respeito”⁷⁵³

⁷⁵¹ AHCMPOA, Livro de Registros N. S. Conceição. 1826-1893, Cópia do art. 18, 2ª seção da Câmara Municipal, 06 de abril de 1850. Nota-se o equívoco das palavras do escrivão ao transcrever o enunciado do secretário do governo: ao dizer “lícitos os enterros em quaisquer (...) carros”, deve-se entender, “lícitos os enterros feitos a partir da condução em quaisquer carros”.

⁷⁵² BARRAN, José Pedro. *Op. Cit.*, p.175. Segundo Barran esta “obligación del acompañamiento “*a su última morada*” pasó luego a los estatutos de varias de las primeras sociedades de socorros mutuos”. No Rio Grande do Sul, parece ter ocorrido o mesmo, pois segundo Adhemar da Silva Jr., o cuidado com a morte “integrava as preocupações de proteção social dos mutualizados”. Existiam entidades “que provavelmente só prestavam esse socorro” como “algumas Caixas Funerárias em Porto Alegre”. SILVA JR, Adhemar. *As sociedades de socorros mútuos. Op. Cit.*, p. 158-159.

⁷⁵³ AHCMPOA, Ofício da Santa Casa à irmandade do Rosário, 1863.

Neste pequeno excerto do ofício, revela-se a solenidade, o respeito e o caráter oficial dado ao recolhimento dos despojos na igreja e seu traslado para o cemitério, o qual se dava em forma de procissão acompanhada por irmãos das demais irmandades. O convite endereçado ao Rosário demonstra o quanto o acompanhamento fúnebre pelas confrarias predominava no imaginário devoto da população, sendo também um requisito de “decência e respeito” ao falecido. A irmandade da Santa Casa revelava não somente o valor que atribuía a essa solenidade, mas também a legitimidade que adquiria a condução fúnebre ao ser acompanhada por suas congêneres. Estes indícios nos levam a acreditar que não será, então, o cemitério extramuros o responsável por barrar a condução e o enterramento dos irmãos das diversas confrarias da cidade, como veremos ainda neste capítulo. Ao contrário, o cemitério extramuros acabou reafirmando a “afetividade com os mortos”⁷⁵⁴.

Pode-se dizer que a reação das irmandades à criação do cemitério extramuros foi de resistência, não entendida como uma força que se opõe à determinada opressão, mas com o sentido de reafirmação de sua capacidade e da firme intenção de continuar garantindo o enterramento dos irmãos mortos. Cabe lembrar que as irmandades se mobilizaram de diferentes formas, desde a tentativa de criação de um cemitério próprio, até a gestão junto à administração municipal e provincial que resultou na reformulação da lei dos serviços fúnebres. Neste processo, como pudemos constatar, a reação das confrarias foi também de adaptação às decisões que previam mudanças tanto nos cortejos quanto nos enterramentos, o que não as impediu de defender para si o direito de carregar os defuntos e de enterrá-los⁷⁵⁵, o que foi reforçado, em grande medida, pela própria Santa Casa de Misericórdia que acabou legitimando-as como instâncias aptas a desempenhar tais funções simbólicas.

⁷⁵⁴ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 303. Foram consideráveis os esforços das irmandades de Porto Alegre para manterem o acompanhamento fúnebre no decorrer do XIX, porém, vale destacar que nem todas as confrarias previam este tipo de devoção religiosa e de atendimento aos irmãos. A irmandade dos Passos de Rio Pardo (Província do Rio Grande do Sul), na primeira metade do século XIX, oferecia cova, “mas não o acompanhamento por não ser prática desta irmandade acompanhar enterros”. Compromisso da irmandade do Senhor dos Passos de Rio Pardo [provavelmente datado entre 1812 e 1816]. Apud. LAYTANO, Dante de. *Op. Cit.*, p. 109.

⁷⁵⁵ Maria Celestino de Almeida, analisando os aldeamentos indígenas no Rio de Janeiro colonial, percebeu que as atitudes dos índios em relação aos colonizadores não se reduzem à resistência ou à submissão, mas que empregaram outras formas, chamadas pela autora de “resistência adaptativa”. Esta cultura de “resistência adaptativa” foi “desenvolvida num processo histórico concreto em que a própria cultura é constantemente recriada”, na qual os índios colaboraram e negociaram com a sociedade colonial em busca de possíveis vantagens “que sua condição lhes permitia”. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 33-34. Neste sentido, e buscando uma aproximação teórico-conceitual com o trabalho da historiadora carioca, podemos dizer que as irmandades religiosas porto-alegrenses também adotaram uma postura de “resistência adaptativa”, jogando com as possibilidades que lhes eram oferecidas.

3.7. São Miguel e Almas no cemitério

Em 1862, a irmandade São Miguel e Almas não só planejava adquirir um carro fúnebre próprio, legalmente autorizado, como também debatia internamente sobre a viabilidade de “adquirir um quadro de terreno necessário para 150 sepulturas ou 100 entre adultos e menores, para sepultar-se gratuitamente seus irmãos e filhos menos, no cemitério geral a cargo da mesma Santa Casa”⁷⁵⁶. A preocupação da irmandade São Miguel e Almas com o cumprimento de suas funções cemiteriais foi uma constante durante o período analisado nesta dissertação, atestando, no nosso entendimento, uma sensibilidade religiosa característica de uma confraria voltada à proteção das almas. Até as primeiras décadas do século XIX, esta irmandade foi a mais solicitada em testamentos para encarregar-se do cortejo de acompanhamento fúnebre, segundo o estudo feito por Mara Nascimento⁷⁵⁷. O desejo expresso de ser enterrado sob o amparo de São Miguel demonstrava uma preocupação de cunho religioso, na medida em que isto determinava um tempo menor de penas no purgatório.

O longo tempo despendido em torno da instalação do cemitério decorreu também da demora nas negociações com a Santa Casa de Misericórdia e na necessidade de provimento de recursos suficientes para a construção de catacumbas⁷⁵⁸ e compra de carro fúnebre. Durante anos, a confraria São Miguel discutiu e planejou essa questão. No dia 04 de novembro de 1863 enviou ofício à Santa Casa propondo “a compra de uma quadra com as catacumbas correspondentes ao lado leste no cemitério extramuros”⁷⁵⁹. Dois anos depois, ainda não havia resposta por parte da Misericórdia. Embora o assunto fosse de importância extrema para os irmãos de São Miguel, os confrades não se importavam em esperar, pois eram necessários recursos e um bom investimento – caso fosse aceito o

⁷⁵⁶ ISMA Ata de 23 dez. 1862, fls. 7,8.

⁷⁵⁷ NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p.205.

⁷⁵⁸ Catacumbas eram “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”. Quando os sepultamentos deixaram de ser internos para se tornarem externos (no adro, ao redor da igreja), passou-se a construir jazigos ou catacumbas que por sua vez, revelavam “as mudanças ocorridas nos espaços sepulcrais da capital da Província” e sugeriam “novidade também nas sensibilidades e representação da morte entre os porto-alegrenses”. “Neste rumo (...) de crença menos pragmática e mais representacional, as catacumbas afastavam os mortos das imagens dos 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”. Foi em 1814 que se deu a remoção dos cadáveres da igreja para o pátio externo, ou seja, este foi um primeiro momento antes da consolidação do extramuros, fora da cidade em 1850. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 251-255. Um meio eficaz de arrecadação de recursos para a construção das catacumbas era a remissão de anuais dos irmãos, mediante um único pagamento. Essa parece ter sido uma prática bastante adotada pela irmandade São Miguel e Almas. O Anexo 18 traz um fragmento de imagem de um termo de remissão de 1892, localizado no arquivo da associação.

⁷⁵⁹ ISMA, Ata de 31 de janeiro de 1865, fl.20.

pedido de compra de um terreno no cemitério geral – visando a construção de catacumbas e a aquisição de um carro fúnebre.

Para a obtenção de recursos para tal finalidade, o irmão José Martins de Lima “requereu para que a quantia de 550 mil réis arrecadados de legados deixados por vários irmãos, fosse anexa ao patrimônio para ser aplicado para aquisição de sepulturas e carro para condução gratuita dos cadáveres”⁷⁶⁰. De qualquer forma, em 1865, foi nomeada uma comissão para tratar do acerto da questão cemiterial, que exigiu uma posição da Santa Casa.

Em reunião, a mesa administrativa de São Miguel decidiu criar “uma dívida que não exceda a cinco contos de réis”, autorizando “comprar o terreno e adquirir carro fúnebre, socorrendo os irmãos pobres que adoecerem ou falecerem sem recursos por seu estado de pobreza, e providenciando sobre as outras necessidades da irmandade” sob a forma de uma resolução⁷⁶¹. Preceitos caridosos nortearam a decisão composta de 28 artigos assinados pelo escrivão Antônio da Costa Barbosa⁷⁶² e pelo Cônego Vicente Pereira da Costa Pinheiro, e dos quais destacamos apenas dois deles:

“Art. 1º - A **mesa fica autorizada a adquirir** por compra, no cemitério extramuros (...) **as sepulturas necessárias** com catacumbas ou sem elas, para se dar sepultura gratuita unicamente aos irmãos, irmãs, seus filhos menores e bem-feitores que falecerem...”

“Art. 2º - Fica **autorizada a mandar fazer um carro fúnebre, para** propriedade da irmandade a fim de **se dar condução gratuita.**”

Em meados de 1866, a Santa Casa de Misericórdia finalmente entregou as “condições” que julgava deveriam ser atendidas para a aquisição de terreno no cemitério extramuros pelos membros de São Miguel e Almas⁷⁶³. As referidas “condições”, possivelmente, deram origem às cláusulas do contrato que veio a ser estabelecido entre as duas irmandades. O contrato previa

“a **cessão de uma décima sexta parte de terreno no recinto do cemitério** a cargo da Santa Casa (...) na quadra que fazendo face

⁷⁶⁰ Id. Ibid. Ata de 31 de janeiro de 1865

⁷⁶¹ ISMA. Id. Ibid.

⁷⁶² Antônio da Costa Barbosa era um homem alfabetizado, de 44 anos, solteiro e ocupava a função de guarda-livros em 1880. Lista Geral dos cidadãos qualificados votantes da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre em 1880.

⁷⁶³ ISMA, citado em ata de 03 de julho de 1866, fl. 25-29. As “condições” exigidas da irmandade São Miguel e Almas pela Santa Casa foram “presentes e lidas”, sem maiores explicações.

ao sul se prolonga para o lado leste (...) **mediante o preço** e quantia de cento e noventa e nove mil e quinhentos réis **(199\$500)**”⁷⁶⁴

A despesa que envolvia a aquisição do terreno foi menor que a esperada, uma décima sexta parte. Embora o espaço fosse pequeno, a irmandade considerou que era suficiente para organizar sepulturas próprias sob a proteção do arcanjo. É válido lembrar que assegurar um local de sepultamento contava muito para o Cristianismo que previa a ressurreição do corpo: “Se o corpo ressuscitaria, ele devia estar espiritualmente íntegro, embora fisicamente decomposto”⁷⁶⁵, neste caso, apesar de longe da igreja, o corpo estaria amparado numa devoção associada à morte⁷⁶⁶. Constata-se que este se constituía, portanto, num pequeno, mas importante espaço para uma das irmandades que congregava grande quantidade dos habitantes ‘brancos’ da cidade.

O primeiro artigo do contrato estabeleceu que

“a Irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas fica **obrigada a guardar** na construção de catacumbas, grades, espaço para sepulturas e toda e qualquer edificação no terreno que lhe é transferido **a mesma ordem e simetria do plano geral do cemitério;**”⁷⁶⁷

O artigo evidencia que o aspecto estético era uma importante disposição a ser seguida no cemitério, tanto que aparecia em primeiro lugar no termo de contrato do espaço adquirido. A obrigação de guardar a “ordem e simetria” torna evidente o valor simbólico das edificações mortuárias e seus significados. A harmonia das construções é simbólica por ser responsável pela conservação de uniformidade sentimental e psicológica da crença, e por evocar o místico da religião, presentes nas catacumbas, nas cruzes e nas grades⁷⁶⁸.

Pode-se aventar, ainda, uma outra razão para a demora de parte da Santa Casa em efetivar a negociação: um possível receio de perda de recursos e vantagens por esta irmandade. Em 1872, poucos anos após o estabelecimento do espaço cemiterial de São

⁷⁶⁴ Arquivo Histórico da Santa Casa, contrato de 31 de agosto de 1866. Agradeço à Mara Nascimento pela indicação da fonte.

⁷⁶⁵ REIS, João José. *Op. Cit.*, p. 172.

⁷⁶⁶ Mariza de Carvalho Soares associou a devoção a São Miguel à representação do cuidado com a morte. *Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 174.

⁷⁶⁷ Arquivo Histórico da Santa Casa. *Op. Cit.*

⁷⁶⁸ Para Geertz, o estudo antropológico da religião deve considerar a análise do sistema de significados incorporados aos símbolos e sua relação com os processos sociais e psicológicos. GEERTZ, Clifford. *Op. Cit.*, p.141-142.

Miguel, o receio parece se confirmar na prestação de contas apresentada pelo provedor da Misericórdia à Assembléia, em especial, no que se referia aos rendimentos com o cemitério: “Conforme expede o digno provedor, a sua receita, que deixava saldos, tem sido desfalcada depois que foram permitidos e criados os cemitérios das irmandades de São Miguel e Santa Bárbara, a que pertence grande parte da população desta capital”⁷⁶⁹.

Mesmo experimentando certo desconforto provocado pela presença de outras irmandades no cemitério extramuros que, inclusive, limitava seus rendimentos ao ponto de se considerar “desfalcada”, a Misericórdia teve que se conformar com o crescimento das atividades cemiteriais de uma das irmandades que congregava “grande parte da população desta capital”.

Um ano após a negociação do espaço sepulcral no interior do cemitério extramuros, em 21 de dezembro de 1867, o provedor da irmandade São Miguel e Almas, José Martins de Lima, apresentou um projeto de regulamentação para o cemitério e carro fúnebre. O regulamento, em seus 11 artigos, estabelecia as condições para o enterramento, o tempo de permanência dos ossos nas catacumbas, a utilização adequada do carro fúnebre, a necessária “simetria” dos letreiros e as missas no cemitério. Interessante observar a influência do higienismo e do racionalismo científicista em um dos seus artigos:

“Art. 2º - Os que morrerem de moléstias epidêmicas como sejam o cólera ou outra qualquer, que se não possa tirar os ossos no fim de três anos, não serão sepultados nas catacumbas e sepulturas da irmandade, e sim, em sepulturas do cemitério geral (...) a fim de se não ficar com as catacumbas e sepulturas inutilizadas por grande número de anos”⁷⁷⁰

O medo das epidemias, como a de cólera que assaltou a cidade neste período, acabou se refletindo nessa determinação de uso das sepulturas. Naquele ano, 1867, nas palavras do próprio provedor, “a epidemia do cólera (...) reinou nesta cidade”. Os miasmas poderiam se espalhar facilmente pelo ar, caso a sepultura fosse aberta, por isso em relação às catacumbas dos que haviam morrido desse malefício, a ordem era mantê-las fechadas por muitos anos. Já as orientações sobre a liberação do espaço de sepulturas e catacumbas

⁷⁶⁹ Fala dirigida a Assembléia Legislativa da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul pelo presidente, conselheiro Jerônimo Martiniano Figueira de Mello, em a segunda sessão da 14.a legislatura. Porto-Alegre, Typ. do Riograndense, 1872, p.18. Fontes como estas confirmam que também existiu um espaço para uso da irmandade de Santa Bárbara no terreno do extramuros.

⁷⁷⁰ ISMA, Livro de Atas III, 1862-1882, Ata de 21 de dezembro de 1867, f. 37-39, Regulamento para as catacumbas e carro da irmandade São Miguel e Almas.

para futuros enterramentos revelam uma necessidade básica para uma confraria que crescia em termos de associação e para uma sociedade cujo índice de mortalidade era alto.

De fato, a irmandade conquistou e garantiu seu próprio espaço no cemitério extramuros de Porto Alegre na segunda metade do século XIX. No entanto, havia um limite de poder sobre a propriedade, o que provocava hesitação na tomada de decisões pela confraria. Em 1882, quando a irmandade previu obras no nicho do cemitério, o irmão Joaquim Rocha Ramos pediu que “antes da irmandade mandar construir o nicho no cemitério, devia entender-se com a Diretoria Geral de Fazenda Provincial (...) sob a validade do direito de propriedade do nosso cemitério, para que mais tarde não perdêssemos o nosso direito no nicho”⁷⁷¹.

Desde 1880, São Miguel e Almas vinha realizando algumas reformas no cemitério, como, por exemplo, o seu “lajeamento”⁷⁷². A abertura de novas catacumbas, no entanto, era debatida em reunião de mesa que decidia que “se oficiasse ao encarregado do cemitério para que não abra-se sepulturas ocupadas enquanto houvesse terreno devoluto para as que se precisasse”⁷⁷³.

Reconhecemos que as atividades cemiteriais da irmandade São Miguel e Almas mereciam um investimento maior, mas, considerando o proposto por essa Dissertação, acreditamos ter demonstrado que esta associação atendeu aos anseios de devoção de seus irmãos e garantiu os sepultamentos de uma grande parcela da população porto-alegrense do XIX. Entre a aquisição do terreno da Santa Casa, em 1866, e o fim do período imperial, a irmandade expandiu grandemente suas atividades na capital. Em 1888, concluiu o “fechamento do quadro do cemitério” e mandou construir “15 catacumbas para anjos e seis pilares [como] depósito para ossos dividindo as mesmas catacumbas”⁷⁷⁴. A contínua expansão das atividades cemiteriais dessa irmandade produziu novas vivências religiosas⁷⁷⁵ e se confundiu com as novas dimensões urbanas que a cidade de Porto Alegre adquiriu no início do século XX. Isto fica bem evidente na construção do cemitério

⁷⁷¹ ISMA. Ata de 12 de agosto de 1882, fl.79-80.

⁷⁷² Na mesma ocasião os irmãos davam mostras de suas preocupações com o “espírito religioso”, acenando para “a construção e douração das imagens de São Miguel, Sant’Anna, São Sebastião e São Braz, melhoramentos do nosso altar, compra de banquetas, vasos, cortinas e o mais necessário para o esplendor do altar do nosso padroeiro”. ISMA, Ata de 21 de setembro de 1881, fl. 78-79.

⁷⁷³ ISMA. Ata de 05 de setembro de 1880, fl.73-74.

⁷⁷⁴ ISMA. Livro IV. Ata das sessões. Atas de 29 de março e 04 de setembro de 1888, fl.32-35.

⁷⁷⁵ Dom José Barea, escrevendo em 1932, diz que “a irmandade São Miguel e Almas, outrora a mais piedosa de todas, perdeu completamente o espírito religioso. Toda a sua atividade se limita ao cemitério, parecendo mais uma sociedade funerária do que uma corporação religiosa”. BAREA, Dom José. *Op.Cit.*, p. 129.

próprio, em 1906, um marco na configuração urbana da cidade, em constante expansão ainda na atualidade.

3.8. Cemitério, caridade, socorros e carros fúnebres.

Proprietária legal do terreno para construção de sepulturas, a confraria São Miguel e Almas, além de regulamentar seu cemitério, seu carro fúnebre, criou uma “comissão de socorros”, evidenciando a manutenção da prática da caridade. Um misto de atendimentos materiais e espirituais com os quais todos os irmãos deviam se envolver, priorizando sepulturas, caixões, missas, medicamentos, pedidos de esmolas e presença de padres.

A caridade como premissa do compromisso com a solidariedade entre os confrades tornou viável a organização de uma “Comissão de socorros” criada para atender as necessidades materiais e espirituais dos irmãos. Os gestos de caridade eram custeados a partir de doações de fiéis e de pedidos e arrecadações de esmolas, como atesta o artigo 17º, da resolução de 1866:

“A Comissão de socorros **será composta por dois mesários** que estiverem no mês para fazerem o **peditório nas segundas-feiras**, e do irmão procurador. O tesoureiro mandará avisar no fim de cada mês quem fará o peditório e servirá na comissão de socorros, anunciando-se em algum jornal os nomes dos irmãos, para os interessados saberem a quem devem se dirigir”⁷⁷⁶

A irmandade estabelecia as obrigações dessa Comissão, tornando-nos perceptível uma sensibilidade devota estimulada entre os irmãos, pois na concepção religiosa dos leigos católicos, a caridade e o auxílio ao próximo faziam parte dos empenhos devocionais a serem cumpridos:

“1º - **Fazer peditório** nas segundas-feiras;
2º - **Visitar enfermos, dar as diárias** aos pobres e sem recursos, e autorizar o **fornecimento de remédios**.
3º - **Tratarem do enterramento** dos irmãos sem recursos.
4º - Dar ao provedor, o parecer.
5º - Apresentarem no final de cada mês um relatório à mesa”⁷⁷⁷

⁷⁷⁶ ISMA, Resolução da irmandade São Miguel e Almas, citado em ata de 03 de julho de 1866, art. 17º.

⁷⁷⁷ Id. Ibid., art. 18º.

A irmandade também se preocupava – como se pode perceber nos empenhos devocionais acima relacionados – em garantir, através das esmolas e outros recursos, a distribuição de diárias aos pobres e de remédios aos enfermos. No caso de morte, a confraria reafirmava a sua função por excelência: o trato do enterramento.

Os irmãos que fossem ao cemitério visitar seus mortos poderiam deixar esmolas no local, pois, uma caixinha de esmolas havia sido depositada para este fim por entre as catacumbas, como atesta o artigo 10º: “Fica a cargo do irmão procurador o cuidado e conservação dos carros e catacumbas da irmandade, (...) e todos os meses recolherá o dinheiro que se achar dentro da **caixinha da irmandade colocada na segunda ordem das catacumbas**”.

Preocupados com a vida, mas sem abandonar suas obrigações diante da morte – ao garantir que o morto fosse levado até a sepultura, devidamente amparado com carro fúnebre e cortejo de forma a revigorar a solidariedade e reafirmar sua importância –, a irmandade pensava também em alternativas para o socorro aos próprios irmãos que se encontravam doentes. Em relação a este aspecto, cabe destacar o 12º artigo da resolução:

“A irmandade socorrerá com facultativo e **medicamentos aos irmãos** e irmãs pobres e a seus filhos menores **que adoecerem**, sem recursos para se tratarem, **dando mais uma diária** de 800 réis aos irmãos casados, aos viúvos e viúvas com filhos menores **para sua dieta**; aos viúvos e viúvas sem filhos, aos solteiros e as irmãs casadas ou solteiras uma diária de 500 réis. Estas diárias serão dadas de cinco em cinco dias **pela comissão de socorros**”⁷⁷⁸

A resolução deixa claro o quanto era importante que a caridade fosse a prática corrente entre os irmãos, de forma que os carentes fossem atendidos em caso de epidemias, da falta de médicos ou medicamentos, de pobreza ou em consequência das precárias condições de atendimento hospitalar da Santa Casa⁷⁷⁹. As ações filantrópicas a serem desenvolvidas no âmbito da irmandade incluíam o auxílio funerário e o atendimento aos confrades “sem recursos” que perdiam seus familiares para a morte. A retribuição aos irmãos benfeitores e caridosos seria o prestígio social, mesmo porque esta “obrigação de

⁷⁷⁸ Id. Ibid., art. 12º.

⁷⁷⁹ Beatriz Weber salientou que o hospital era o local em que os indigentes recebiam assistência e/ou esperavam a morte, pois devido à inexistência de tratamento, os mais privilegiados se tratavam em casa. Segundo a historiadora, penas três médicos atenderam na Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre até o ano de 1882. *As artes de curar*, p. 150,163.

dar e receber” entre coletividades não se dá apenas ao nível dos bens e riquezas materiais, mas também de gentilezas⁷⁸⁰.

É orientado por este princípio que o 13º artigo desta resolução previa que mesmo os irmãos sem recursos deveriam ter garantido o caixão, a condução fúnebre ao cemitério, o enterro e a encomendação solene da alma na presença de três padres, assim como a missa de sétimo dia:

“Falecendo algum irmão pobre sem recursos para ser enterrado, a irmandade pela comissão de socorros lhes fará o enterro, **dando caixão**, mandando-lhe fazer a **encomendação solene com três padres** e dizer uma **missa no sétimo dia** com Eça armada, fornecendo a cera precisa”⁷⁸¹

Quanto à aquisição de carros fúnebres – espécie de carruagens puxadas a cavalos – podemos dizer que foi uma preocupação das confrarias da capital, a partir de meados do século⁷⁸², pois como os enterramentos ocorriam longe do centro urbano, estes carros se tornaram imprescindíveis para que as irmandades pudessem conduzir solenemente os seus mortos.

No decorrer do século XIX, além da irmandade São Miguel e Almas, a irmandade do Rosário, a de Santa Bárbara, a Ordem Terceira das Dores e a Devoção de São Francisco Xavier compraram seus próprios carros fúnebres⁷⁸³. Também sociedades de socorros

⁷⁸⁰ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo: EPU, 1974, p. 44-45.

⁷⁸¹ ISMA, Resolução da irmandade São Miguel e Almas, citado em ata de 03 de julho de 1866, art. 13º.

⁷⁸² Mara Nascimento associou o emprego de carruagens pelas confrarias ao próprio desenvolvimento da cidade. O uso das carruagens mantinha “a tradição da pompa, caracterizada pelo excesso de aparatos e voltada à encenação”. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas*. *Op. Cit.*, p. 205.

⁷⁸³ Para Barran, a comercialização de ‘carros fúnebres’ e de outros elementos para as práticas de enterramentos, como carruagens, velas e caixões, gerou uma familiaridade com os discursos e falas sobre a morte, produzindo numa ‘banalização de la muerte’ no Uruguai. Em 1867, no Uruguai, havia cinco tipos de carros fúnebres: *de gala, de primeira, de segunda, de terceira* e dois para os anjos (crianças): *de primeira e de segunda*. BARRAN, Pedro. *Op. Cit.*, p. 185, 191-192. A condução do morto ao cemitério em carros fúnebres, para João José Reis, “tornou mais impessoal e privativo o transporte do cadáver”. REIS, João José. *Op. Cit.*, p. 155. Em Porto Alegre, muitas irmandades e devoções adquiriram seus próprios carros. Segundo Maria Beatriz Ramos, a “Venerável” Ordem Terceira das Dores resolveu, em 1882, “começar uma campanha para adquirir fundos para aquisição do carro fúnebre, através do pagamento de mensalidades de 324 pessoas. O carro, com seus pertences, custou um conto e 845 mil réis e foi adquirido de Gemano Meisterlin; (...) era “dotado de uma cúpula e cortinado vermelho e preto, puxado por cavalos, sendo o orgulho da confraria”. Esta autora também diz que a Devoção São Francisco Xavier conseguiu seu carro neste mesmo ano. RAMOS, Maria Beatriz Cunha. *Igreja das Dores. Importância Histórico-Cultural para a cidade de Porto Alegre*. Porto Alegre: Pallotti, 1989, p.23-122. Já a irmandade do Rosário também tratou da compra de terreno no cemitério da Santa Casa e de um carro fúnebre. O provedor prestando contas de seus trabalhos, dizia que, “escusado é dizer que com a maior brevidade foi o parecer aprovado principiando o carro a funcionar em meados do ano de 1870, cujo orça (sic) em 2 contos e 600 mil réis (...) independente do vestuários (...) e mais acessórios...” AHCMPOA, Irmandade N. S. do Rosário, 18 de fevereiro de 1872. A irmandade de Santa

mútuos se preocuparam em oferecer carros fúnebres aos seus sócios, serviço que, segundo o historiador Adhemar da Silva Jr., “atraía” novas filiações. A sociedade alemã *Deutscher Krankenverein*, de Porto Alegre, resolveu adquirir o seu carro, em 1874, “para remediar uma falta que há muito se tornou sensível”⁷⁸⁴. A busca por um espaço de inserção na dinâmica dos enterramentos permitiu que as confrarias se ajustassem ao novo cenário urbano da cidade⁷⁸⁵ e às novas concepções e posturas diante da morte, garantindo a continuidade dos princípios básicos de vivência tradicional do catolicismo leigo.

Embora não mais ocorressem os sepultamentos no interior das igrejas – onde “vivos, mortos e santos participavam de uma família ritual que devia permanecer unida”⁷⁸⁶ – a *condução e o enterramento dos mortos* atestava o espaço de atuação permitido às irmandades. Apesar de podermos vincular estas atividades estritamente ao atendimento de necessidade material dos devotos, como querem alguns, optamos por percebê-las como atividades que produziam um sentimento de segurança, de pertença a uma associação encarregada da proteção do espírito no momento incerto da morte e da salvação da alma.

Para a irmandade São Miguel e Almas, contar com um bom carro fúnebre, além de ser fundamental para o atendimento dos irmãos, possibilitava a prática – em potencial – da caridade, uma das maiores prioridades da religião católica.

“dar não só sepultura, carro também e condução em um carro de propriedade da irmandade, considerando mais que **sendo a caridade um das virtudes cardeais de nossa Santa Religião Católica**, e que sua prática pela irmandade deverá ser do agrado do Ente Supremo, além de ser recomendado pelo nosso compromisso”⁷⁸⁷

Bárbara, fundada em 1862, segundo Barea, aplicou “tudo quanto arrecadava em benefício do carro fúnebre e do cemitério que possuía”. BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 44, 220.

⁷⁸⁴ SILVA JR., Adhemar. *As sociedades de socorros mútuos*. *Op. Cit.*, p. 158-159.

⁷⁸⁵ Numa perspectiva contrária a esta afirmação, Mara Nascimento afirma que “É a partir dos enterramentos extramuros que a situação se inverte: a Santa Casa sobressai-se e as irmandade restantes quase se ocultam no cenário urbano”. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas*. *Op. Cit.*, p. 297.

⁷⁸⁶ REIS, João José. *Op. Cit.*, p. 317.

⁷⁸⁷ ISMA, Ata, 03 de julho de 1866. Procurava-se atender à recomendação de prática de caridade estipulada pelos compromisso da irmandade, na medida em que a própria crença católica e o comparecimento aos cultos eram considerados caridade. O memorialista Marques Pinheiro escreveu o seguinte a respeito da irmandade do Santíssimo Sacramento da Candelária, do Rio de Janeiro: “os fins essenciais da irmandade estão estabelecidos nos estatutos, e o primeiro é o culto sacrossanto de religião católica apostólica romana”. “O culto a que os estatutos se referem não compreende só os exercícios espirituais e os sacrosantos, compreende a caridade cristã que é mais bela e mais santo que a caridade pública, a caridade oficial”. É “a caridade que a nossa santa madre Igreja manda exercer. É a caridade crista que é maior e se baseia no amor divino e no decálogo”. Dentre as finalidades das irmandades, “o primeiro é o culto da religião católica e aí se acha compreendida a caridade”. PINHEIRO, Marques F.B. *Op. Cit.*, p. 79.

Com espaço garantido no cemitério, e conduzindo seus mortos, a irmandade São Miguel e Almas, no artigo 4º do projeto de 1867 – que regulamentava o cemitério (ver Anexo 1) – previa que,

“A irmandade **deverá ter mais outro carro fúnebre**, a fim de que quando um precisar de conserto, **não haver falta para a condução dos irmãos**, e enquanto não poder ter o segundo carro e desconsertar-se o atual, o irmão ou irmã que dele precisar, alugará da Santa Casa, recebendo da irmandade a importância da despesa”⁷⁸⁸

Possuir outro carro aponta para a seriedade com que tratavam o cortejo fúnebre e o enterramento propriamente dito, além de, evidentemente, conferir status à irmandade e segurança aos irmãos sócios ou àqueles que visassem sua associação. Pelo artigo transcrito acima, percebemos também que se caso a irmandade ficasse sem carro, a família do defunto deveria alugar o da Santa Casa, sendo as despesas com o aluguel, posteriormente restituídas pela irmandade⁷⁸⁹.

No entanto, na impossibilidade de concretizar a aquisição – pela falta de recursos financeiros – de um carro reserva, o mais conveniente era recorrer à solidária relação entre irmandades. No segundo capítulo, desenvolvemos o tema das interações entre as confrarias, destacando as solicitações de empréstimo de carros fúnebres para atendimento das atividades cemiterais, como foi o caso da irmandade São Miguel e Almas que decidiu “contatar com a mesa da irmandade da Gloriosa Virgem Mártir Santa Bárbara a condução mútua dos irmãos, irmãs e seus filhos menores que falecerem, enquanto estiverem em conserto, pinturas os carros de qualquer das duas irmandades”⁷⁹⁰ Para estas associações,

⁷⁸⁸ ISMA, Livro de Atas III, 1862-1882, Ata de 21 de dezembro de 1867, f. 37-39, Regulamento para as catacumbas e carro da irmandade São Miguel e Almas.

⁷⁸⁹ Segundo Mara Nascimento, a maioria das pessoas sem posses era acompanhada por funcionários da Santa Casa, ao falecerem. Ou seja, a Misericórdia conduzia pobres e não era escolhida para fazer cortejo fúnebre pelos testadores de fins do XVIII e início do XIX. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 206. No Rio de Janeiro, Vivien Ishaq destacou que o “cemitério da irmandade de Misericórdia era o destino dos escravos falecidos que não eram membros de irmandades”; usando a descrição do viajante Daniel Kidder a autora cita: “os negros em fila, a caminho da Misericórdia [...] aí enterram em promiscuidade os corpos dos que morrem no hospital durante a noite e dos escravos ou indigentes sepultados gratuitamente”. KIDDER, Daniel. *Reminiscências de viagens e permanências no Brasil*. São Paulo: Livraria Martins, 1940, p. 141. Apud. ISHAQ, Vivien. *Op. Cit.*, p. 198. Segundo Mariza Soares, a precariedade do sepultamento e “o medo de ter o corpo insepulto ou ser sepultado sem honra pela Santa Casa faz com que os pretos queiram um funeral cristão”. SOARES, Mariza. *Op. Cit.*, p. 175. No decorrer do século XIX, porém, a Santa Casa de Porto Alegre desenvolveu um serviço privado de acompanhamento funerário, ofertando diferentes tipos de conduções aos mortos, com valores distintos, ampliando suas possibilidades de serviços fúnebres aos mais favorecidos socialmente. A tabela com as sete modalidades de carros, pode ser encontrada em, NASCIMENTO, Mara. *Irmandades religiosas. Op. Cit.*, p. 99.

⁷⁹⁰ ISMA. Livro III. Livro de ata das sessões. Ata de 15 de março de 1869, fl.46-47.

como pudemos constatar, os carros fúnebres eram essenciais para o cumprimento da solidariedade e ajuda mútua, além de indicarem o cuidado respeitoso que a confraria dispensava aos seus membros através desse serviço prestado.

Para além dos ânimos exaltados em função dos encargos funerários devidos à Santa Casa e com os gastos envolvidos na aquisição do novo carro, novas questões deveriam ser resolvidas pela confraria São Miguel: qual deveria ser o local ideal de estadia e conservação do veículo mortuário? Considerando o universo de oferta de serviços oferecidos na época, qual seria uma boa função a ser desempenhada por uma cocheira? Quais os critérios que os irmãos levaram em conta na escolha da locação do local apropriado para guardar o novo carro fúnebre?

Como de praxe, foi formada uma comissão para a escolha da cocheira que viria a ser alugada para guardar o carro e os cavalos domesticados, e que acabou optando pelas condições oferecidas por “Roberto & Teixeira” para a prestação do serviço. Esta decisão, porém, foi contestada por alguns irmãos, por não terem “consultado o outro proponente que é a Companhia de Carruagens”, em “cuja cocheira se acha o carro da irmandade”. Em sua defesa, a comissão alegou “não lhe merecer confiança a referida Companhia”, pois “não existia contrato lavrado e sim, apenas uma proposta”, impossibilitando “fiscalizar o cumprimento das condições do mesmo”⁷⁹¹.

No calor da discussão, o irmão José Fernandes Granja chegou a perguntar à comissão “se ela sabia os motivos porque havia sido retirado o carro da cocheira de Roberto aonde se achava antes”, e que isto tinha se dado

“pelas muitas irregularidades cometidas, sendo a última delas a em que, voltando o carro do cemitério, em lugar de ser recolhido a cocheira como era de dever, foi pelos cocheiros conduzida em passeios por diversas ruas, indo a final quebrar-se em frente a casa de sua residência à rua General Bento Martins, rua esta que fica como é sabido muito distante do trajeto que o carro devia percorrer para vir do cemitério para a cocheira”⁷⁹²

Como já demonstrado, os confrades sempre procuravam atender aos “interesses da irmandade”, mas desentendimentos internos também ocorriam, como ficou atestado no episódio da escolha da cocheira que seria usada para acomodar o novo carro fúnebre. Em função dos questionamentos feitos pelo irmão Granja, os irmãos optaram por decidir a

⁷⁹¹ ISMA. Livro IV de Ata das sessões. 1883-1907. Ata de 05 de março de 1886, fl.20.

⁷⁹² ISMA. Livro IV de Ata das sessões. 1883-1907. Ata de 27 de março de 1886, fl.23.

questão através de “votação por escrutínio secreto”, cujo resultado foi a não aprovação do contrato.

Vários meses depois, em 11 de novembro de 1886, a irmandade São Miguel e Almas se reuniu para “o recebimento de propostas para estadia do carro fúnebre da irmandade e condução do mesmo”⁷⁹³. Fizeram-se presentes duas,

“sendo **uma da Cia. de Carruagens** apresentada pelo respectivo **gerente, o irmão Franklin Ferrugem** e a **outra do irmão Roberto Mariante**, apresentada pelo irmão Joaquim Pinto Vieira, cujas propostas depois de lidas, foram **postas a votos**, sendo votada em primeiro lugar a da Cia. de Carruagens, tendo obtido quatro votos a favor e nove contra; a de Roberto Mariante obteve oito votos a favor e cinco contra, ficando por isso **aceita a de Roberto Mariante**”⁷⁹⁴

Após a decisão por votação, a irmandade, representada pelos irmãos oficiais (provedor, procurador, escrivão e tesoureiro), foi autorizada a lavrar contrato “que deve principiar a **vigorar** do 1º de dezembro para futuro e **por cinco anos**, ficando os mesmos oficiais igualmente autorizados **a preferir**, como julgarem mais conveniente à irmandade, **fazer o contrato por saída ou por mês**”⁷⁹⁵. Logo, ficou acertado que por cinco anos a irmandade contaria com os serviços de carruagem e de hospedaria em cocheira de Roberto Mariante, para estadia e saída de seu carro fúnebre em todas as ocasiões necessárias.

O processo de escolha – que envolveu apenas duas propostas – revelou que os critérios de locação que foram considerados adequados pelos irmãos foram o zeloso cuidado do carro, o bom desempenho das funções do transporte, a qualidade do serviço e a confiança depositada para o cumprimento dessas prioridades confrariais.

Nos primeiros anos da década de 1880, a Santa Casa, ao reformular seu compromisso, ganhou o direito de cobrar uma taxa das demais irmandades da cidade, no valor de 10 mil réis para cada saída de carro fúnebre. Cabe lembrar que as irmandades haviam conseguido – ao longo de 30 anos transcorridos desde 1850, quando foi construído o cemitério extramuros a cargo da Santa Casa – o direito à condução de seus mortos e à compra de terrenos dentro deste cemitério geral, a cobrança pela saída de carros fúnebres, em 1880, aparece como uma tentativa de monopolizar e dificultar os enterramentos feitos pelas demais confrarias da capital. Esses encargos colocavam-se como obstáculos para a

⁷⁹³ ISMA, Ata, 11 de novembro de 1886, fl. 27.

⁷⁹⁴ Id. Ibid.

⁷⁹⁵ Id. Ibid.

encomendação do féretro na Igreja e para o sepultamento no cemitério que vinham sendo feitos pelas próprias confrarias. É, neste sentido, que destacaremos a partir de agora as reações das irmandades ante esta nova conjuntura.

Reunidos em abril de 1884, os irmãos da irmandade São Miguel e Almas, pretendiam tomar providências sobre as “péssimas condições” na qual se encontrava o seu carro fúnebre, “precisando-se de um carro novo” e também decidir sobre o nivelamento do cemitério que necessitava de aterramento, por estar em “mau estado”. Ainda que fossem medidas e resoluções urgentes, a confraria decidia “que nenhuma resolução devia a mesa tomar (...) enquanto não se visse **a atitude que pretendia tomar a Santa Casa de Misericórdia**”, nas suas pretensões de “**concentrar direitos das demais irmandades, obrigando-as a pagarem as saídas de seus carros**”. Indignados com a “atitude” da Santa Casa, os confrades de São Miguel resolveram “que esta irmandade **representasse à Assembléia Legislativa**” um requerimento “protestando sob a pretensão da Santa Casa e, **pedindo a sustentação dos legítimos direitos adquiridos pela irmandade com relação ao carro e cemitério para a condução e enterramento de seus irmãos e suas famílias**”⁷⁹⁶. Os propósitos da reunião de mesa não foram levados adiante em função da orientação da Santa Casa de cobrar pelas saídas de carros fúnebres das demais irmandades, atingindo os “legítimos direitos adquiridos” e preocupando as associações religiosas.

Do mesmo modo, e no mesmo ano, 1884, a arquiconfraria do Rosário “protestou contra um novo dispositivo introduzido no Compromisso da Santa Casa relativamente aos carros fúnebres”⁷⁹⁷. Passados oito meses da petição, em dezembro de 1884, a irmandade São Miguel e Almas ainda aguardava “a solução da Assembléia Provincial sobre a pretensão da Santa Casa de Misericórdia” de sujeitar as irmandades “ao pagamento de um pesado imposto todas as vezes que o seu carro conduzisse os irmãos”, mesmo assim fazia planos a fim de providenciar um novo carro fúnebre apresentando-se “dois desenhos para feitura de um novo carro”⁷⁹⁸. A solução provisória encontrada foi a tentativa de empréstimo do carro da Devoção de São Francisco Xavier, conforme vimos no capítulo anterior.

Somente em 1885, optando por não aguardar mais pelo resultado da deliberação da Santa Casa que se encontrava na Assembléia para “ser convertida em lei”, São Miguel e Almas decidiu mandar construir seu novo carro fúnebre, visto ter a irmandade “a restrita

⁷⁹⁶ ISMA. Livro IV. Atas das sessões. 1883-1907, Ata de 17 de abril de 1884, f.07.

⁷⁹⁷ BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 108.

⁷⁹⁸ ISMA, Livro IV de Ata das sessões. 1883-1907. Ata de 17 de dezembro de 1884, fl.11-12.

obrigação de dar condução aos seus finados irmãos”⁷⁹⁹. No final daquele ano, o carro estaria pronto e a irmandade publicaria na imprensa a chamada de concorrentes para os serviços de estadia em cocheiras⁸⁰⁰.

Em março de 1886, a irmandade, depois de anos de discussões e adiamentos a respeito do assunto e, preocupada com a exigência da Santa Casa de pagamento de taxas que lhes pareciam “um negócio que vem ferir os interesses dos irmãos”⁸⁰¹, registrou em ata o seu descontentamento por estar sujeita

“à pesada taxa de 10 mil réis, por cada vez que seu carro fúnebre conduzir cadáveres dos irmãos ou de seus filhos aos cemitérios, não obstante ter esta irmandade, cemitérios e carros com autorização legislativa e existir contratos com a referida Santa Casa em virtude da qual se lhe paga 2 mil réis por abertura e fechamento de cada sepultura e 4 mil réis por cada catacumba...”⁸⁰²

O pagamento de taxas para abertura e fechamento de sepulturas e para catacumbas construídas eram débitos comuns das irmandades para com a Misericórdia, responsável pela administração do cemitério. Entretanto, o imposto pela saída de carro fúnebre foi considerado “lei ilegal, absurda e vexatória”⁸⁰³ e para combatê-lo a irmandade dirigiu-se às duas instâncias a que estava subordinada, ou seja, ao Estado e à Igreja.

Recorrendo ao presidente da Província, este apenas aconselhou “que se dirigisse à Assembléia Provincial, visto que (...) nada podia resolver”. Assim, foi contratado um advogado, Dr. Demétrio, para “fazer um memorial à Assembléia” encaminhando “ao deputado Dr. Silva Tavares” a quem foi solicitado “advogasse (...) os interesses da irmandade”. Apelando também à Igreja, a confraria contatou “dois membros da comissão eclesiástica e (...) eles prometeram tomar em consideração o seu pedido”⁸⁰⁴.

Não sabemos o desfecho da reivindicação da irmandade São Miguel e Almas em relação aos tributos devidos à Santa Casa pelas saídas dos veículos fúnebres, mas percebemos o empenho da confraria em tentar reverter o direito adquirido pela Misericórdia. Possivelmente, os confrades não tenham conseguido os resultados esperados, pois, em 1889, a Santa Casa teve aprovado seu regulamento, que confirmava o valor de 10

⁷⁹⁹ ISMA, Livro IV de Ata das sessões. 1883-1907. Ata de 21 de junho de 1885, fl.17.

⁸⁰⁰ ISMA. Livro IV de Ata das sessões. 1883-1907. Ata de 31 de dezembro de 1885, fl.19.

⁸⁰¹ Id. Ibid.

⁸⁰² ISMA, Ata, 05 de março de 1886, fl. 20v.

⁸⁰³ ISMA. Livro IV de Ata das sessões. 1883-1907. Ata de 05 de março de 1886, fl.20.

⁸⁰⁴ ISMA. Livro IV de Ata das sessões. 1883-1907. Ata de 27 de março de 1886, fl.23.

mil réis de taxa para todos os carros que conduzissem cadáveres e previa o seguinte: “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”⁸⁰⁵.

Ao presidente da Província e aos deputados, com maioria liberal e anticlerical, talvez não interessasse tanto assim a continuidade de práticas devocionais de condução fúnebre feitas por irmandades religiosas. Para a Igreja, o mais importante – naquele momento de consolidação do ultramontanismo e de crise da união com o Estado – era que as cerimônias fúnebres, como as encomendações dos corpos, continuassem sendo feitas nos templos religiosos. O cemitério, mesmo extramuros, estava sob jurisdição eclesiástica e funcionava sob a benção da Igreja⁸⁰⁶ e as conduções feitas por irmandades estavam em desacordo com o projeto ultramontano.

As atividades devocionais cemiterais promovidas pelas confrarias não escaparam às críticas da Igreja ultramontana, como fica evidente num artigo do *Thabor* de março de 1882: “Nos funerais, principalmente dos grandes, os concursos e assistências de todos os estados são puras cerimônias com que se incensam os vivos. Por mais que sejam funerais, os obséquios aos vivos é que se fazem e não aos mortos”. Para justificar a censura que fazia às cerimônias, o jornal chegou a fazer referência ao padre jesuíta Antônio Vieira: “que diria o padre Vieira, se no seu tempo se usasse zabumba e música nos enterros, assim como hoje?”⁸⁰⁷. Note-se que os enterros feitos pelos confrades eram apresentados como

⁸⁰⁵ Regulamento do Cemitério da Cidade de Porto Alegre, aprovado pela Lei Provincial n. 1873 de 18 de junho de 1889. Apud. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 320.

⁸⁰⁶ Veja-se NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 308 e RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além. Op. Cit.*, p. 145, 206.

⁸⁰⁷ AHCMPA, *O Thabor*, ano1, n.28, 18 março de 1882, fl.4. ⁸⁰⁷ O uso de zabumba e música nos enterros reflete práticas culturais que combinavam religiosidade de pompa exterior e elementos utilizados pelos negros nas suas típicas manifestações religiosas. São também características afro-católicas que João José Reis definiu como “carnavalização” da religião. REIS, João José. *Op. Cit.*, p.62-64; e RODRIGUES, Carlos Moisés. *Op. Cit.*, p.170. Indicava também notas de um sincretismo que, segundo Juliana Lacet, “misturava o som dos sinos ao do tambor”. LACET, Juliana Lemos. *Os rituais de morte nas irmandades de escravos e libertos. Vila Rica, século XVIII*. Dissertação de Mestrado em História, UFOP, 2003, p. 45. Embora para um outro período e para um outro contexto, a observação da autora vai ao encontro das possibilidades de interpretações de nossas fontes para a irmandade do Rosário de Porto Alegre no século XIX; Para o entendimento de sincretismo utilizamos as palavras de Cláudia Rodrigues, ou seja, “incorporação de novas crenças a um manancial preexistente”. A mesma autora destacou a participação dos negros nos rituais do catolicismo não apenas como uma busca por ascensão ou status, mas “como algo que tinha seu fundamento em uma crença de que aquilo que faziam tinha um sentido para eles”. Logo, se os negros recorriam às sepulturas eclesiásticas “era porque criam em suas funções de garantir uma ‘boa morte’, o que, por outro lado, não implicava no abandono de suas tradições”. RODRIGUES, Cláudia. *Funerais sincréticos: práticas fúnebres na sociedade escravista. Revista Cativeiro & Liberdade*, jan/jun 1996, p.22-23. Rodrigues destacou a reelaboração, assim como Célia Borges ao anunciar a “reconstrução religiosa” nas irmandades negras como “uma reconstrução cultural, plasmada de novos significados, através de um processo permanente de reorganização das representações coletivas”. BORGES, Célia. *Op. Cit.*, p.157. Ainda se faz necessário, destacar as palavras de Jacqueline Hermann: “as diversas etnias que chegaram ao Brasil não só fundiram-se em diferentes combinações afrocatólicas, como terminaram por fomentar um outro sincretismo – o das

cerimônias realizadas em meio a ritmos barulhentos, e cuja maior preocupação era lisonjear as pessoas presentes. Pressupomos então que a população valorizava o estar e o participar destas ocasiões, seja por piedade, tristeza ou condescendência, seja por obrigação confrarial ou possibilidade de descanso e lazer.

A condução e o enterramento dos mortos, no decorrer do século XIX, continuaram sendo práticas religiosas realizadas pelas irmandades. A Santa Casa de Misericórdia não foi a única irmandade responsável por estas atividades em Porto Alegre na segunda metade do século XIX. No entanto, como “proprietária” encarregada do cemitério geral extramuros, exigia para si maiores vantagens e benefícios no cumprimento desses atos. As demais confrarias, se não estiveram isentas de pagamentos de catacumbas e outros serviços como aberturas e fechamentos das sepulturas, conseguiriam eximir-se da taxa de saída de carros fúnebres até os anos 1880, quando então a Santa Casa tentou garantir seu monopólio. Ao menos até esta década, conforme pudemos verificar nos registros de atas da irmandade São Miguel e Almas, as confrarias não assumiram papel secundário nestas atribuições.

Assim como outras irmandades, a de São Miguel e Almas, que privilegiamos neste tópico do capítulo, negociou a compra de um terreno no cemitério extramuros, construiu sepulturas, comprou carros fúnebres, alugou cocheiras, estabeleceu regulamentos e resoluções para melhor assistir seus irmãos. As medidas tomadas pelas irmandades, além de revelarem as suas preocupações e dos devotos com a morte, nos oferecem informações valiosas para a reconstituição dos cortejos, realizados em carros fúnebres aparelhados a cavalgaduras, com acompanhamento de tochas, velas e orações.

Estes cortejos previstos nos compromissos das irmandades marcaram a religiosidade porto-alegrense durante a segunda metade do século XIX, se estendendo até o ano de implantação da República, como revela o registro da irmandade Nossa Senhora da Conceição que refere saídas em procissão por ocasião de enterramentos e a obrigatoriedade de o capelão “acompanhar a irmandade quando tenha de sair incorporada de encomendar os irmãos finados, filhos dos mesmos,...”⁸⁰⁸.

próprias religiões africanas que aqui se encontraram”. HERMANN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, Ciro e VAIFAS, Ronaldo. *Domínios da História. Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio De Janeiro: Campus, 1997, p. 329-352.

⁸⁰⁸ AHCMPAO, Livro de Atas da irmandade N. S. Conceição. 1878-1901. Ata, 19 de outubro de 1889, fl. 38,38v. Segundo Mara Nascimento, “quando entra o século XIX (...) estas associações [irmandades] vêm-se obrigadas a dividir seu espaço com outras espécies de corporações de ajuda mútua”. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*, p. 318. Como já indicamos nesta Dissertação, o surgimento de diferentes associações no decorrer do século XIX parece não confirmar a versão do declínio das irmandades. As associações de ajuda mútua até podiam oferecer serviços semelhantes, mas os objetivos de funcionamento eram diferenciados. Fundamentalmente, as irmandades, em toda a ordem de socorros que prestavam, tinham o simbólico amparo do orago de devoção. No grande levantamento e análise de sociedades de socorros

A análise da documentação das três irmandades que selecionamos – São Miguel e Almas, Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário – revelou que, apesar de terem sido alvo da atuação normatizadora ultramontana do Bispo Dom Sebastião, mantiveram funções – devocionais e caritativas – por elas exercidas tradicionalmente, intensificando, inclusive, sua presença no cenário porto-alegrense.

Em nosso entendimento, a manutenção das manifestações tradicionais de devoção das irmandades porto-alegrenses, durante a segunda metade do século XIX, aponta para a vitalidade de uma sensibilidade religiosa que continuou se expressando nas missas semanais, nas procissões e nas festividades, apesar do rigor ultramontano. Uma vitalidade devocional – festiva e emocional – que garantiu a coesão dos irmãos devotos e permitiu que se mobilizassem em torno da construção de igrejas, da reforma ou compra de espaços cemiterais e da aquisição de carros fúnebres visando à condução aos cemitérios e os sepultamentos, como demonstramos neste capítulo.

mútuos da Província sulina, o historiador Adhemar da Silva Jr., concluiu que 84% delas ofereciam auxílio funeral e sufrágios aos sócios. SILVA JR, Adhemar. Condicionantes locais no estudo do socorro mútuo (Rio Grande do Sul: 1854-1889). *Locus*: revista de história, Juiz de Fora, vol. 5, n. 2, 1999, p. 84. Este dado é relevante para fins de comparação com irmandades religiosas, mas insuficiente para afirmar uma menor identificação religiosa da população. Ao contrário, mostra que, se sociedades de socorros mútuos surgiam para atender a população que crescia desenfreadamente, com variados esquemas de organização e identificação social, precisavam oferecer sufrágios e quiçá um santo protetor como atrativos para a associação, se desejassem longa sobrevivência.

Conclusão

“É um país, o nosso, cuja gente, pela religiosidade assim irreduzível, continua sedenta de religião.”⁸⁰⁹

Este trabalho dedicou-se a desvendar a sensibilidade religiosa que conformava a devoção dos fiéis irmanados em confrarias, em Porto Alegre, na segunda metade do século XIX, e a analisar as reações das irmandades às medidas – inspiradas no ultramontanismo – adotadas pelo Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira.

Numa cidade que crescia em termos populacionais, se urbanizava e que expressava a sua religiosidade festiva e emocional através da construção de templos, das procissões, dos cortejos fúnebres e de outras celebrações devocionais, as irmandades se fizeram presentes de forma muito intensa na vida cotidiana da população porto-alegrense. A Restauração Católica, contudo, previa não só a moralização do clero e dos hábitos devotos, a fim de normatizar os cultos e reordenar a fé, como a interferência na autonomia administrativa e o controle sobre as manifestações tradicionais de devoção das irmandades. O que pudemos constatar, no entanto, foi que apesar de a Igreja Católica ter proposto novos modos de viver a religiosidade, especialmente durante o Bispado de Dom Sebastião, Porto Alegre assistiu à manutenção dessa vitalidade da sensibilidade religiosa, atestada na construção da igreja da irmandade Nossa Senhora da Conceição, no incremento das atividades cemiteriais da irmandade São Miguel e Almas, na elevação da irmandade do Rosário à arquiconfraria e na instituição do Seminário Episcopal pelo Bispo D. Sebastião, que, inclusive, foi sustentado pelos devotos do Santíssimo Sacramento.

No primeiro capítulo, privilegiamos a atuação da Igreja Católica no Rio Grande do Sul, especialmente em Porto Alegre, no século XIX, reconstituindo o contexto religioso, social e político no qual estiveram inseridas as irmandades. Para compreender as mais diferentes reações – amistosas ou não – das irmandades às decisões tomadas pelo Bispado, consideramos fundamental caracterizar o ultramontanismo e as suas peculiaridades no sul do Brasil.

⁸⁰⁹ FREYRE, Gilberto prefaciando a obra de: PEREIRA, Nilo. *Conflitos entre Igreja e o Estado no Brasil*. 2ª ed. Recife: Ed. Massangana, 1982.

No segundo capítulo, as irmandades ganharam relevo na análise e mostramos a atuação delas em Porto Alegre – com ênfase nas três selecionadas, São Miguel e Almas, Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário – na medida em que nosso maior objetivo foi o de desvendar o processo de negociação que caracterizou as relações entre estas associações e o Bispo. No terceiro capítulo, procuramos identificar e compreender as demonstrações de sensibilidade religiosa expressas pelas irmandades e avaliar o quanto eram essenciais não somente para as irmandades, mas para a própria Igreja católica.

Na segunda metade do século XIX prevaleceu, na hierarquia da Igreja, a percepção de que a religiosidade dos leigos organizados em irmandades era uma prática supersticiosa e profana, que deveria ser substituída pela “verdadeira religião”, pelo verdadeiro sentimento cristão, com seus dogmas e sua disciplina. Desta avaliação resultaram os esforços feitos para purificar o clero nacional, tornando-o “sal da terra”, obediente e aliado fiel aos propósitos da Igreja; a fundação de jornais eclesiásticos; a criação do Cabido e a longa construção do Seminário, cujo objetivo seria o de formar clérigos mais comprometidos com a Santa Sé. Estas metas orientaram a atuação de Dom Sebastião à frente do Bispado e, muito especialmente, buscaram o fortalecimento do poder dos párocos junto às irmandades, de forma que fosse obtida a modificação de suas tradicionais manifestações devocionais.

Conscientes do que estas medidas representavam para as irmandades, muitas delas procuraram estreitar e/ou intensificar suas relações com o Bispo Laranjeira, o que determinou, por um lado, arranjos internos – em termos administrativos – e, de outro, a permanência de práticas devocionais tradicionais. Em relação a este último aspecto, no entanto, concluímos que tanto o Bispado, quanto as irmandades vivenciaram um processo marcado por apropriações e por influências mútuas, que se traduziram numa “acomodação criativa” da sensibilidade religiosa entre o que era praticado pelas irmandades e o proposto pelo ideal reformador. A constatação da existência destas “reelaborações” na documentação que consultamos reforçou a adequação da premissa que orientou nossa análise, especialmente no segundo capítulo, a de que “do contato entre culturas ambas saíam alteradas, não resultando apenas dois blocos: um impondo esquemas culturais e outro absorvendo; um sendo destruído e outro mantendo sua tradição imutável”⁸¹⁰.

Pudemos observar que no campo controlado pelo Bispo, as irmandades recorreram ao uso de *táticas*, como uma forma de negociar a religiosidade a ser efetivamente

⁸¹⁰ Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. Questões de fronteira. Sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos* – CEBRAP, n.72, São Paulo, julho de 2005.

praticada, o que implicou que o recebessem em suas procissões e o assumissem como protetor de suas associações; que aceitassem algumas das ordenações, como por exemplo, em relação às organizações festivas, mas não cedessem às restrições e às imposições feitas às demonstrações emocionais e festivas de devoção. As *táticas* empregadas pelas irmandades ficaram também evidentes em situações em que estas concorriam entre si e disputavam prioridades sobre determinadas manifestações devocionais. Nestas ocasiões, reconheciam a autoridade e a intervenção do Bispado, considerando-a necessária para legitimidade do domínio que exerciam sobre tais manifestações.

No terceiro capítulo, abordamos a sensibilidade religiosa dos porto-alegrenses do século XIX e sua exteriorização em manifestações devocionais como as missas, procissões, festividades religiosas, cortejos fúnebres e enterramentos, demonstrando o quanto determinadas condutas dos devotos – condenadas pela excessiva e ruidosa manifestação de sentimentos que as acompanhavam – foram essenciais não só para a sobrevivência e reafirmação da importância das irmandades para a sociedade porto-alegrense, mas também para a própria Igreja, especialmente, nos anos que se seguiram à implantação da República e nos quais exerceria maior controle sobre estas associações.

As missas, rezadas regularmente, pois semanais, atendiam aos vivos, mas também eram rezadas ante à eminência da morte, salvando a alma e atendendo aos que morriam e àqueles que já estavam no Purgatório. Além disso, consistiam em verdadeiras demonstrações de veneração aos santos, uma vez que a eles também eram dedicadas. As festas eram marcadas por procissões de fiéis acompanhados de imagens santas, músicas e fogos, que foram alvo da condenação do Bispo. Com o decorrer dos anos, no entanto, o Bispado foi levado a atenuar suas críticas em relação à religiosidade excessivamente festiva e emocional e as festas puderam continuar sendo organizadas pelas confrarias, mantendo-se como expressão da devoção que movia os irmãos em sua fé. Por fim, a importância das práticas devocionais que envolviam o cortejo fúnebre e o enterramento também foi reafirmada na utilização do espaço destinado para o novo cemitério extramuros, nas gestões junto à Câmara Municipal, à Igreja e à Santa Casa. A aquisição de terrenos no cemitério, como fizeram as irmandades de São Miguel e Almas e Santa Bárbara, a aquisição de carros fúnebres e o aluguel de cachoeiras para os mesmos, revelam que as irmandades não deixaram de conduzir e enterrar seus mortos – sob o amparo de seus oragos –, e os irmãos puderam preservar a ritualização e a exteriorização da devoção aos seus protetores.

Gilberto Freyre anunciou alguns anos atrás que a população brasileira, a despeito de sua irredutível religiosidade, continuava sedenta por religião. Para além das distinções que o autor procurou traçar entre religião e religiosidade, gostaríamos de ressaltar, novamente, que esta Dissertação não teve a pretensão de elaborar uma História da Religião no Rio Grande do Sul. Nosso maior objetivo – e desafio – consistiu em trazer à tona a vitalidade da religiosidade dos porto-alegrenses da segunda metade do século XIX manifestada através das devoções das irmandades, o que foi alcançado, em grande medida, pelo bom estado de conservação dos documentos que localizamos nos Arquivos.

Um paradigmático exemplo dessa vitalidade devocional pode ser evidenciado nos registros feitos sobre a comemoração cívica de 07 de setembro de 1863, realizada na Igreja Matriz de Porto Alegre, com solenidade e “brilhantismo”, provavelmente acompanhada por irmãos fiéis de várias irmandades da cidade, na qual houve celebração de *Te-Deum* e concessão de liberdade a mais de 10 criancinhas “pardas do sexo feminino”⁸¹¹. A este evento que conjugou devoção e assistencialismo, o periódico *A Estrela do Sul* enfatizou que “mal podemos descrever a comoção que de todos se tinha apoderado nesse momento enternecedor e tocante: vimos lágrimas de um sentimento tão nobre como puro molhar as faces”. É este ânimo devocional – de comoção propriamente – manifestado durante as celebrações litúrgicas, festivas e fúnebres, em especial pelos membros devotos de alguma irmandade, que evidencia a vitalidade da sensibilidade religiosa dos porto-alegrenses.

As cerimônias realizadas por ocasião da chegada do Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira a Porto Alegre, em 1861, também evidenciaram este ânimo devocional dos fiéis. Consta que as irmandades do S. Sacramento, do Rosário, da Conceição, de Santa Cecília, de São Miguel e Almas e a Ordem Terceira das Dores acompanharam em alas o grandioso préstito até a igreja matriz, conduzindo o Reverendo em um pálio⁸¹² e que uma grande multidão saiu às ruas, as janelas “enchiam-se de senhoras” e “muitas casas debruçavam ricas colgaduras para enfeitar o trânsito do novo Bispo”. De acordo com o jornal *O Eclesiástico*, acompanhados de músicas “formosas”, “um popular imenso sucedia-se às grades do sagrado sólio para beijar o símbolo santo da sublime missão do seu pastor em Cristo”, constituindo-se numa cerimônia “augusta e tocante”.

⁸¹¹ AHCMPOA, *A Estrela do Sul*, 13 de setembro de 1863.

⁸¹² A notícia da chegada do Bispo ao Rio Grande do Sul foi publicada no jornal maranhense *O Eclesiástico* em 17 de outubro de 1861, AHCMPOA. Segundo o dicionário Aurélio, pálio é um “sobrecéu portátil, com varas, que se conduz em cortejos e procissões, sob o qual caminha a pessoa festejada ou o sacerdote que leva a custódia”. AURÉLIO, Dicionário Eletrônico: século XXI. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Lexicon Informática, 1999. (CD-ROM, versão 3.0).

As festas são também ocasiões bastante propícias para a demonstração dos sentimentos dos devotos, como se pode constatar na Festa de Nossa Senhora das Dores realizada no ano de 1864, já destacada no terceiro capítulo. Na ocasião, a igreja foi ornada com “profusão de luzes, flores e rica armação”, tanto que o periódico *A Estrela do Sul* destacou que na “devoção à rainha dos céus”, o povo “chama sobre ele as bênçãos do céu com a profusão de todas as graças”⁸¹³.

Mas, nosso trabalho não estaria completo senão pudéssemos também acenar para a manutenção destas práticas devocionais na contemporaneidade e para a essencialidade da sensibilidade religiosa para os irmãos devotos. Manifestações de devoção como as que desvendamos na Porto Alegre do século XIX continuam ocorrendo ainda hoje, como as promovidas pela irmandade São Miguel e Almas, pelos devotos de Santo Antônio e pelos de Nossa Senhora dos Navegantes.

Atualmente, a irmandade São Miguel e Almas promove várias atividades no dia de seu orago – 29 de setembro – e no dia de finados – 02 de novembro. O jornal *Zero Hora*, em sua edição do dia primeiro de novembro de 2006 destacava a intensa “realização de missas e cultos” a ser realizada no dia dos mortos, por “quase todos os cemitérios”⁸¹⁴. Dias antes, ao divulgar a “programação”, o jornal orientou os leitores quanto às celebrações da irmandade, destacando que às 10h haveria “Santa Missa Campal” com o arcebispo de Porto Alegre, Dom Dadeus Grings e, às 15h30min haveria missa na Capela, seguida de “procissão e benção dos túmulos”⁸¹⁵.

No dia de finados, o já citado jornal anunciou os preparativos que estavam sendo feitos na espera dos visitantes aos cemitérios, ressaltando que “no Cemitério São Miguel e Almas, o maior do Estado, com 38 mil sepulturas, são esperadas mais de 40 mil pessoas”⁸¹⁶. Em parte, esse movimento intenso deve-se ao fato do cemitério concentrar túmulos de pessoas “ilustres” como Mário Quintana, Dionélio Machado, Lupicínio Rodrigues, Érico Veríssimo, Caio Fernando Abreu, Gilda Marinho e Loureiro da Silva. Por outro lado, a movimentação é indicativa da presença, no tempo, das mesmas manifestações de sensibilidade religiosa dos devotos do passado, neste caso, a emoção decorrente da perda e da fé na proteção do arcanjo. A missa ameniza o pesar, enquanto a benção dos túmulos garante a ação divina e providencial para o bem-estar dos espíritos mortos.

⁸¹³ AHCMP OA, *A Estrela do Sul*, 25 de setembro de 1864.

⁸¹⁴ *Zero Hora*, 01 de novembro de 2006.

⁸¹⁵ *Zero Hora*, 27 de outubro de 2006.

⁸¹⁶ *Zero Hora*, 02 de novembro de 2006.

Outra celebração devocional que movimentava a cidade, atualmente, são as procissões de Santo Antônio, realizadas sempre em 13 de junho. Em 2006, as procissões e a missa coincidiram com a estréia da seleção brasileira de futebol na Copa do Mundo, o que, segundo o jornal *Zero Hora*⁸¹⁷, “não abrandou a devoção a Santo Antônio”. Com uma página inteira de noticiário e uma manchete de “Devoção em verde-amarelo”, o jornal anunciou que “as tradicionais comemorações (...) reuniram mais de 50 mil fiéis na paróquia Santo Antônio do Partenón, na capital, superando as expectativas dos organizadores”. À tarde, por ocasião da missa, foi grande o comparecimento do número de devotos ao ponto de ser improvisado uma celebração campal, embora a organização temesse falta de público, segundo o jornal, “decidiu apostar na devoção dos fiéis”. Com camisetas e bandeiras do Brasil “os milhares de devotos torceram pela vitória do Brasil sem deixar de professar sua fé”. Reafirmava-se, assim, que foi a fé e a caridade que conduziram os fiéis às cerimônias de adoração do santo, ao pagamento de promessas, e à doação de toneladas de alimentos e de pães durante a procissão⁸¹⁸, inclusive da “procissão luminosa” que ocorreu à noite.

Por fim, uma devoção inegavelmente vigorosa neste começo de século XXI é a de Nossa Senhora dos Navegantes. O jornal *Zero Hora*⁸¹⁹ referiu, em sua edição dominical de 21 de janeiro de 2007, o início das comemorações dedicadas à santa, marcado por uma longa procissão de transladação da imagem de sua igreja para a igreja do Rosário. O cortejo bloqueou e percorreu várias ruas e avenidas de Porto Alegre, assinalando a abertura das festividades que se estendem até o dia 02 de fevereiro. Na ocasião o jornal divulgou o mapa do trajeto da procissão e a programação das comemorações, incluindo novenas diárias, retorno da imagem ao seu santuário, missas e “show festivo”. O culto à Senhora dos Navegantes evidencia que as formas de exteriorização da devoção popular pelos fiéis não se alterou tão significativamente do século XIX para o século XXI e que as irmandades religiosas continuam, neste sentido, desempenhando um papel fundamental.

No dia dedicado à santa – 02 de fevereiro – *Zero Hora* publicou o programa das procissões e homenagens, que se iniciaram com a abertura às 07 horas, com a realização de uma missa e o início do trajeto festivo de quatro quilômetros, uma hora depois, culminando

⁸¹⁷ *Zero Hora*, 14 de junho de 2006, p. 36.

⁸¹⁸ A doação de alimentos por ocasião das festas é um hábito antigo, advindo, segundo Mary Del Priore, de Portugal, onde se distribuíam “carne, arroz e pão” aos pobres. No período colonial foi comum a distribuição de comida pelas irmandades religiosas, as quais se sentiam “na obrigação de fazê-lo com a maior generosidade” em suas ocasiões festivas. PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, p. 68-70.

⁸¹⁹ *Zero Hora*, 21 de janeiro de 2007, p. 34.

na missa campal às 10 horas da manhã⁸²⁰. A Romaria movimentou a cidade e incluiu transporte público coletivo gratuito e “show” com banda local. Durante todo o dia a imagem ficou no largo da igreja, “do lado de fora, para ser vista pelos fiéis”, e, do mesmo modo como ocorria com a igreja da Conceição no século XIX, o templo sagrado permaneceu aberto até às 22 horas para que os fiéis pudessem visitar o altar da santa.

Um dia após a data festiva, o jornal *Zero Hora* destacou que “a crença é compartilhada pelos milhares de fiéis de Nossa Senhora dos Navegantes, que na manhã de ontem voltaram a se reunir para percorrer os quatro quilômetros de devoção entre a Igreja do Rosário e o Santuário de Navegantes, em Porto Alegre” para pedir, agradecer e pagar promessas. O jornal informou, ainda, que “Segundo informação dada por Aldo Besson, provedor da irmandade que preside a festa, o número de participantes (...) foi um dos maiores dos últimos anos”⁸²¹.

Ao final desta Dissertação, gostaríamos de ressaltar que muitas questões suscitadas pela documentação que analisamos não puderam ser exploradas exaustivamente e que os acervos documentais que consultamos, nem de longe, tiveram sua documentação esgotada. A irmandade São Miguel e Almas, por exemplo, dispõe de um Arquivo rico em documentos que cobrem o período do século XVIII ao XXI, cuja pesquisa minuciosa, com certeza, poderá nos revelar importantes aspectos sobre a religiosidade e sobre a sociabilidade porto-alegrense. Em nossa última consulta aos arquivos desta irmandade, fomos agradavelmente surpreendidos com a informação de que a irmandade São Miguel e Almas cogita a organização de um Museu que deve contar com uma exposição permanente, reunindo pinturas, vasos, fotografias, imagens santas, textos explicativos, documentos diversos, carros fúnebres e outros objetos. Acreditamos, no entanto, que o maior mérito da proposição de instalação do Museu da irmandade São Miguel e Almas seja o de contribuir para o resgate de uma memória não apenas da instituição, mas também da própria cidade de Porto Alegre. E, muito especialmente, sobre como seus homens e mulheres se relacionavam – subjetivamente – com a vida e com a morte e sobre como as celebravam através de sua sensibilidade religiosa.

Muito ainda há para ser escrito sobre as vivências religiosas dos porto-alegrenses e sobre a atuação da Igreja e dos Bispos no Rio Grande do Sul nos séculos XIX e XX, especialmente através da análise dos jornais eclesiásticos e das cartas pastorais, até agora pouco explorados. Dada a pouca ênfase que tem sido dada pela historiografia regional a

⁸²⁰ *Zero Hora*, 02 de fevereiro de 2007, p. 31.

⁸²¹ *Zero Hora*, 03 de fevereiro de 2007, p.29.

estas questões, encaramos esta Dissertação – em que nos propusemos a resgatar as manifestações de devoção de três irmandades leigas porto-alegrenses na segunda metade do século XIX – como uma contribuição à História do Rio Grande do Sul no período do Segundo Reinado.

Fontes

Manuscritos

1. Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre (AHCMP OA)

Irmandade Nossa Senhora da Conceição

Livro de Matrícula de irmãos. 1845-1890
Livro de Termos de Entrada de irmãos. 1845-1898
Livro de Registros. 1826-1893
Livro de Receita e Despesa. 1866-1882
Livro de Receita e Despesa. 1882-1907
Livro de Atas. 1878-1901

Devoção Nossa Senhora da Conceição

Livro de Atas. 1886-1900

Irmandade Nossa Senhora do Rosário

Compromisso da Irmandade, 1828
Compromisso da Arquiconfraria, 1883
Livro de Receita e Despesa. 1856-1878
Livro de Receita e Despesa. 1881-1891
Documentos avulsos: ofícios, cartas, recortes de jornais:
- Carta de liberdade, Porto Alegre, 23 de julho de 1882
- Cópia de *Jornal do Dia*, 22 de março de 1947
- Ofício da Santa Casa de Misericórdia para a Irmandade do Rosário, 21 de outubro de 1863
- Ofícios, Porto Alegre, 20 de julho de 1882
- *O Imparcial*, s/d, documento anexo aos demais documentos avulsos da Irmandade.
- Relatório do Provedor Lourenço Antônio da Soledade em 18 de fevereiro de 1872

Outros Manuscritos

Ata primeira da Inauguração do Seminário. Lançada em 06 julho 1880.

Cópia dos apontamentos tomados pelo cel. José Pedro Cezar para a confecção do seu relatório de estatística, de acordo com as informações que lhe foram prestadas em começo de 1827.

2. Arquivo da Irmandade São Miguel e Almas (ISMA)

Compromisso da Irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas (1775), ereta na Paroquial Igreja de Nossa Senhora Madre de Deus da Vila de Porto Alegre do Continente do Rio Grande. (Livro de Atas I)

Livro de matrícula de irmãos nº 4. 1880-1889

Livro de eleições de mesa. 1773-1885

Livro de Atas das sessões I. 1775-1828

Livro de Atas das sessões III. 1862-1882

Livro de Atas das sessões. IV 1883-1907

Livro de Missas dos falecidos. Missas das Almas. 1808-1828

Livro de Receitas e Despesas – 1804-1840

3. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRS)

Pasta Assuntos Religiosos

Maço 14, caixa AR 07 (Correspondência)

Maço 29, caixa AR14. (Lei Provincial n. 34, 06 de maio de 1846)

Maço 11, caixa AR 05 (Mapa de paróquias no Rio Grande do Sul, 1890)

Lista Geral dos cidadãos qualificados votantes da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre em 1880.

Lista dos cidadãos qualificados da Paróquia de Nossa Senhora Madre de Deus. Mesa de qualificação no consistório da Catedral, 30 de janeiro de 1865.

4. Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (APERS)

Testamento, 1848, autos 1164, maço 60, estante 5

Testamento, 1868, autos 1778, maço 68, estante 6

Testamento, 1868, autos 1778, maço 68, estante 6

Testamento, 1877, autos 1959, maço 69, estante 6

Testamento, 1878, autos 2005, maço 70, estante 6

Impressos

1. Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre (AHCMPPOA)

Diversos (Legislação, cartas, ofícios, portarias, provisões)

Alocução pronunciada pelo Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira em 31 de dezembro de 1863. *A Estrela do Sul*, 10 de janeiro de 1864, ano II, n. 14.

Carta Pastoral do Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, 24 de dezembro de 1874. Porto Alegre, Typografia do Mercantil, 1875.

Carta Pastoral do Bispo Dom Sebastião em 14 de fevereiro de 1864.

Carta do padre Guilherme Dias ao Bispo Dom Sebastião, 22 de maio de 1872, “Echos de Roma”.

Livro 2º. Registro Geral de Provisões – Vigararia Geral de Porto Alegre, Palácio do Rio de Janeiro em 24 de outubro de 1832, Subscrito e assinado em Porto Alegre, em 25 de abril de 1833, pelo padre Oestes Roiz de Araújo.

Ofício do Bispo Dom Sebastião dirigido ao presidente da Província João Pedro Carvalho de Moraes, em resposta ao requerimento da Assembléia Provincial.

O Apóstolo, n.11, ano XII, 31 de janeiro de 1877. Correspondência da diocese de Porto Alegre em 20 de janeiro de 1877.

O Apóstolo, 25 de agosto de 1876, n.93.

Ofício enviado ao vice-presidente Patrício Correa da Câmara, em 21 de abril de 1864.

O Eclesiástico em 17 de outubro de 1861.

Portaria do Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, *A Estrela do Sul*, 06 de maio de 1866, ano IV, n.31.

Portaria do Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, *A Estrela do Sul*, 25 de outubro de 1863, ano II, n.34.

VIDE, D. Sebastião Monteiro. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo 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, 02 de dezembro, 1853.

Jornais

O Thabor

08 de setembro de 1881 / 29 de outubro de 1881 / 19 de novembro de 1881 / 26 de novembro de 1881 / 17 de dezembro de 1881 / 24 de dezembro de 1881 / 07 de janeiro de 1882 / 18 março 1882 / 25 de março de 1882 / 29 de abril de 1882 / 06 de maio de 1882 / 13 de maio de 1882 / 14 de maio de 1882 / 01 julho 1882 / 08 julho 1882 / 15 julho de

1882 / 29 de julho de 1882 / 05 de agosto de 1882 / 12 de agosto de 1882 / 26 agosto 1882 / 30 de setembro de 1882

A Estrela do Sul

29 de março de 1863 / 13 de setembro de 1863 / 04 de outubro de 1863 / 06 de dezembro de 1863 / 10 de janeiro de 1864 / 27 de março de 1864 / 25 de setembro de 1864 / 09 de outubro de 1864 / 25 de março de 1866 / 29 de abril de 1866 / 06 de maio de 1866

2. Biblioteca Pública Pelotense (BPP)

BARBOSA, Eni. *O processo Legislativo e a escravidão negra na província de São Pedro do Rio Grande do Sul – Fontes*. Porto Alegre, 1987.

Legislação

Compromisso da Irmandade Nossa Senhora da Conceição de Porto Alegre. Coleção das Leis e Resoluções da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, 1861.

Compromisso da irmandade do Glorioso Santo Antônio. Porto Alegre. Coleção das Leis e Resoluções da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Lei n. 571 de 22 de abril de 1864.

3. Acervo Particular

Catálogo das Atas da Câmara de Vereadores de Porto Alegre. 1856-1865, vol. X, pesquisa de Berenice Ana Toson, Mara Regina Castanho e Sônia Machado. Porto Alegre: UE/Secretaria Municipal de cultura, 2000.

Contrato de 31 de agosto de 1866, firmado entre a Santa Casa de Misericórdia e a irmandade São Miguel e Almas, por ocasião da compra de espaço no Cemitério Extramuros. [Arquivo Histórico da Santa Casa]

4. Fontes citadas na bibliografia

Carta de um vigário datada de 20 de março de 1794, Minas Gerais. Apud. BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário*.

Decreto regencial de 24 de outubro de 1832. Apud. FRANCO, Sérgio Costa. *Porto Alegre. Guia Histórico*.

Discurso de Borges Fortes Filho na sessão da Assembléia Provincial de 1 de março de 1872. Apud. PICCOLO, Helga. *A política rio-grandense no Segundo Império*.

Discurso do Bispo Diocesano na abertura da reunião no Palácio Episcopal a 23 de setembro de 1887. Porto Alegre, 1887. Apud. BAKOS, Margaret. *RS: escravidão & abolição*.

Memória dirigida a Sua Majestade o Imperador, pelo Exmo. Sr. Bispo do Pará acerca do Recurso interposto para o Governo Civil por parte de algumas irmandades suspensas das funções religiosas, Belém do Pará, 1873, p. 6. MONTENEGRO, João Alfredo. *Op. Cit.*, p. 118.

O Apóstolo, 31 de março de 1867. Apud.VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*.

Ofício do Bispo de Pernambuco, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, sobre a dança dos negros na rua. A.H.U.- PE, papéis avulsos, cx.137, doc. 10245. Olinda, 28 de setembro de 1780. Apud. SILVA, Luiz Geraldo. *Da festa barroca à intolerância ilustrada*.

Ofício dos irmãos da arquiconfraria do Rosário ao Vigário Capitular em 26 de fevereiro de 1890. Apud. BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 301.

Ofício do Prior da arquiconfraria do Rosário Aurélio Bittencourt ao Vigário Capitular em 06 de março de 1890. Apud. BAREA, Dom José. *Op. Cit.*, p. 302.

Pastoral coletiva dos Bispos do Brasil, 1890. Apud. MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX*.

Primeira Carta Pastoral do Bispo Dom Feliciano, 1853, Livro de Registros, 36-38v. Apud. HASTENTEUFEL, Zeno. *Op. Cit.*

Regulamento do Cemitério da Cidade de Porto Alegre, aprovado pela Lei Provincial n. 1873 de 18 de junho de 1889. Apud. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas. Op. Cit.*

Relatório do Conde de Caxias, da Sessão Ordinária da Segunda Legislatura, 1946. Apud. HASTENTEUFEL, Zeno. *Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul*.

Relatório do presidente da Província João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu à Assembléia Legislativa Provincial, 1854, p.10. Apud. NASCIMENTO, Mara. *Irmandades leigas em Porto Alegre*.

5. Internet

Relatórios dos presidentes da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. In: Brazilian Document Digitization Project. Provincial Presidential Reports Rio Grande do Sul. <http://www.crl.edu/content/brazil/gras.htm>. Acessado em 06/04/2005, 1871.

www.clicrbs.br/zerohora

14 de junho de 2006 / 27 de outubro de 2006 / 01 de novembro de 2006 / 02 de novembro de 2006 / 21 de janeiro de 2007 / 02 de fevereiro de 2007 / 03 de fevereiro de 2007.

6. Cronistas, memorialistas e viajantes

BESEN, José Artulino. *São Joaquim de Garopaba. Recordações da freguesia (1830-1980)*. Brusque, Santa Catarina: Gráfica Mercúrio, 1980.

FRANCO, Sérgio da Costa. *Porto Alegre. Guia Histórico*. 2ª ed. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1992.

FRANCO, Sérgio Costa e STINGGER, Ivo. *Santa Casa. 200 anos. Caridade e Assistência. Crônica histórica da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre*. Porto Alegre: Ed. ISCMPA, 2003.

HÖRMEYER, Joseph. *O Rio Grande do Sul de 1850. Descrição da Província do Rio Grande do Sul no Brasil Meridional*. (tradução de Heinrich Bunse). Porto Alegre: Luzzato e Eduni-sul, 1986.

LAYTANO, Dante. Vida Religiosa de Cidade do Interior. Crônicas das irmandades tradicionais do Rio Pardo. *Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Históricas do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Oficinas Gráficas da Imprensa Oficial, ano1, n.2, junho 1952.

MAZERON, Gaston Hasslocher. *Reminiscências de Porto Alegre*. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Oficinas Gráficas da Livraria Selbach, 1945.

PORTO ALEGRE, Achylles. *História popular de Porto Alegre*. Porto Alegre: EU, 1994.

7. Outras fontes documentais impressas

COSTA, Dom Macedo. *A Questão Religiosa do Brasil perante a Santa Sé ou a Missão especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos pelo Bispo do Pará*. Lisboa: Fornecedores da Casa de Bragança, 1886.

COSTA, Francisco de Macedo. *Lutas e Victórias*. Bahia: Estabelecimento dois mundos, 1916.

KOSERITZ, Carl Von. *Roma perante o século*. (Coleção de artigos editoriais do *Jornal do Comércio de Porto Alegre*). Porto Alegre: Typ. do Jornal do Comércio, 1871.

NEIS, Mons. Ruben. Dois centenários: falecimento de Dom Sebastião Dias Laranjeira e abolição da escravatura. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, n. 125, 1989.

PINHEIRO, Marques F.B. *Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Nossa Senhora da Candelária e suas repartições, coro, caridade e Hospital dos Lázaros*. Vol.1. Rio de Janeiro: Typografia do Jornal do Comércio, 1930.

8. Obras de Referência

AURÉLIO, Dicionário Eletrônico: século XXI. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Lexicon Informática, 1999. (CD-ROM, versão 3.0).

BAREA, Dom José. *História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Porto Alegre: EST, 2004 [1ª ed. 1932].

Referências bibliográficas

ABREU, Martha. *O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

AGUIAR, Marcos Magalhães. Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas colonial. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris. *Festa. Cultura e sociabilidade na América portuguesa*. Vol.1. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, p.388-391, 2001.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Ronnie Jorge Tavares. *Religião, Ciência, Darwinismo e Materialismo na Bahia Imperial: Domingos Guedes Cabral e a recusa da tese inaugural "Funções do Cérebro" (1875)*. UFBA, Dissertação de Mestrado de Ensino, Filosofia e História da Ciência, 2005.

ALVES, Elza Daufenbach. *Nos bastidores da Cúria. Desobediências e conflitos relacionais no intra-clero catarinense (1892-1955)*. Tese de Doutorado em História, UFSC, 2005.

ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente. Da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

AZZI, Riolando. O movimento brasileiro de Reforma Católica durante o século XIX. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 34, fasc. 135, setembro de 1974.

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

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabalais*. São Paulo: Hucitec, 1993.

BAKOS, Margaret. *RS: escravidão & abolição*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

BARRAN, José Pedro. *Historia de la sensibilidad em el Uruguay. Tomo 1. La cultura 'Barbara'. (1800-1860)*. Montevideu: Ed. La Banda Oriental, 1991.

BARRIGUETE, Fermín Marín. Los jesuitas e el culto mariano: la congregación de la natividad en el casa profesa de Madrid. *Tiempos Modernos*, 9 (2003-04). Disponível em www.tiemposmodernos.org Acessado em 19/05/06.

BARROS, Roque Spencer de. Vida Espiritual. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Monárquico. Declínio e queda do Império*. Tomo II, vol. 4. São Paulo: Bertrand Brasil, 1995, p. 317-365.

BENSA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

BIERSACK, Aletta. Saber local, História local: Geertz e além. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins fontes, 1992, p. 97-130.

BITTENCOURT, Ezio. *Da Rua ao Teatro: os prazeres de uma cidade*. Sociabilidades & Cultura no Brasil meridional. Rio Grande: Ed. FURG, 1999.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BORGES, Célia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Ed.UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder. Irmandades Leigas e Política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

BOSCHI, Caio César. Os históricos compromissos mineiros: riqueza e potencialidade de uma espécie documental. *Acervo*. Rio de Janeiro, v.1, n.1, jan.jun. 1986.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BOTELHO, Tarcísio. Censos e construção nacional no Brasil Imperial. *Tempo Social*, São Paulo, vol.17, n.1, jun 2005.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. São Paulo: Rio de Janeiro: Difel, Bertrand Brasil, 1989.

BOXER, Charles. *O Império colonial português*. Lisboa: Edições 70, 1969.

BRAUDEL, Fernand. *Reflexões sobre a história*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BURCKHARDT, Jacob. *O Renascimento Italiano*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

CALLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.

CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. *Um caso de sobrevivência: os redentoristas e a festa de São Benedito em Aparecida (1894-1922)*. Dissertação de Mestrado em História, USP, 2000.

CAMPOS, Adalgisa. A visão barroca de mundo em D. frei de Guadalupe (1642-1740): seu testamento e pastoral. *Varia História*, n.21, jul. 1999.

CAMPOS, Adalgisa. A portada da Capela de São Miguel e a veneração às almas do purgatório, Vila Rica – Brasil (século XVIII). *Barrocos Y Modernos. Vervuert. Iberoamericana*, 1998.

CASALI, Alípio. *Elite Intelectual e Restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1995.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Superstição no Brasil*. São Paulo: Global, 2001.

CASTANHO, Mara Regina e NUNES, Mara Regina. A irmandade de N. S. do Rosário e S. Benedito. In: FLORES, Moacyr (org.). *Cultura afro-brasileira*. Porto Alegre: EST, 1980.

CASTILLO, José Manuel Sanz del. O Movimento da Reforma e a “paroquialização” do espaço eclesial do século XIX ao XX. In: LONDOÑO, Fernando Torres. *Paróquia e Comunidade no Brasil. Perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano. Vol.1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril. Cortiços e epidemias na corte imperial*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a Ceia do Senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. Tese de doutorado em História, USP, 2001.

CHARTIER, Roger. Uma crise da história? A história entre narração e conhecimento. In: PESAVENTO, Sandra (org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Ed.UFRGS, 2001.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia. A história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

CHARTIER, Roger. “Cultura Popular”: revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vo.8, n.16, 1995.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 13ª ed. São Paulo: Ática, 2003.

COLUSSI, Eliane. *A maçonaria gaúcha no século XIX*. Passo Fundo: Ediupf, 1998.

CORBIN, Alain. O prazer do historiador. Entrevista concedida a Laurent Vidal. Tradução: Christian Pierre Kasper. *Revista Brasileira de História*. Vol.25, n.49. São Paulo, jan.jun. 2005.

CORD, Marcelo Mac. *O Rosário de D. Antônio. Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife. 1848-1872*. Recife: Ed.UFPE, 2005.

- CORUJA FILHO (Dr. Sebastião Leão). *Datas rio-grandenses*. Porto Alegre: Divisão de Cultura, 1962.
- COSTA, Emília Viotti. *Da monarquia à república. Momentos decisivos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. São Paulo: Edusc, 2002.
- DAVIS, Natalie. *Culturas do povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- DUBY, Georges. *A História continua*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- DUPRONT, Alphonse. A religião: antropologia religiosa. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. 1ª ed. 1974. (tradução de Henrique Mesquita). Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1988.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. *A dinâmica da Cultura. Ensaio de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das religiões*. Portugal: Edições Asa, 1992.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- EUGÊNIO, Alisson. Tensões entre visistadores eclesiásticos e as irmandades negras no século XVIII mineiro. *Revista Brasileira de História*, vol. 22, n. 43, jul. 2002.
- FEBVRE, Lucien. *Combates pela história*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- FILHO, Mello Moraes. *Festas e tradições populares do Brasil*. São Paulo: Ed. Itatiaia, 1979.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Sentir, Adoecer e Morrer. Sensibilidade e Devoção no Discurso Missionário Jesuítico do Século XVII*. Tese de Doutorado em História, PUC-RS, 1999.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. A morte no centro da vida: cura e não-cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75). *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 11, n.3, Rio de Janeiro, set/dez, 2004.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Almas em busca da salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII). *Revista Brasileira de História*, vol.24, n.48, p.255-300, 2004.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos. Decadência do Patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

FURTADO, Júnia Ferreira. Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas Minas setecentistas. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris. *Festa. Cultura e sociabilidade na América portuguesa*. Vol.1. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. A Cultura clerical e a folia popular. *Revista Brasileira de História*, vol.17, n. 34, 1997.

GEERTZ, Clifford. *Interpretações da Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

GÉRON, Brasil. *O Regalismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Cátedra, 1978.

GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo. *Revista Brasileira de História*, vol.11, n.21, p. 09-20, setembro 1990/fevereiro 1991.

GOMES, Francisco José da Silva. Intransigentismo. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira et al. *Dicionário Crítico do Pensamento da Direita. Idéias, Instituições e Personagens*. Rio de Janeiro: Faperj, Mauad, 2000.

GONÇALVES, Mauro Castilho. A imprensa e a ação da Igreja Católica de Taubaté em meados do século XX. *Revista de História Regional*. 9(1), 2004.

GRESELE, Otília. *A irmandade dos negros de Porto Alegre*. Monografia de Conclusão do Curso de História da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Leopoldo, 1967.

GUARINELLO, Norberto Luiz. História científica, história contemporânea e história cotidiana. *Revista Brasileira de História*, vol.24, n.48, São Paulo, 2004.

HASTENTEUFEL, Zeno. *Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Livraria Editora Acadêmica, 1987.

HERMANN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, Ciro e VAIFAS, Ronaldo. *Domínios da História. Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 329-352.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro. 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1978

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média. Um estudo das formas de vida, pensamento e arte em França e nos países baixos nos séculos XIV e XV*. Lisboa, Rio de Janeiro: Ed. Ulisseia, 1924.

ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Compromisso das almas: irmandades leigas na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII*. PUC-RJ, Dissertação de Mestrado em História, 1996.

KUHN, Fábio. *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 em História, 1996.

KUHN, Fábio. *Breve história do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004.

LACET, Juliana Lemos. *Os rituais de morte nas irmandades de escravos e libertos. Vila Rica, século XVIII*. Dissertação de Mestrado em História, UFOP, 2003.

LAZZARI, Alexandre. *Coisas para o povo não fazer. Carnaval em Porto Alegre (1870-1915)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1993.

LEBRUM, Francois. As Reformas: Devoções Comunitárias e piedade pessoal. In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger. *História da Vida Privada. Vol.3. Da Renascença ao século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LIMA, Carlos A. M. e MOURA, Ana Maria da Silva. *Devoção & Incorporação. Igreja, escravos e índios na América Portuguesa*. Curitiba: Ed. Peregrina, 2002.

LIMA, Carlos. Em certa corporação: politizando convivências em irmandades negras no Brasil escravista (1700-1850). *História: Questões e Debates*, Curitiba, n. 30, 1999.

LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas. Sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

LONDOÑO, Fernando Torres. Imaginário e devoções no catolicismo brasileiro. Notas de uma pesquisa. *Revista Projeto História*. PUC-SP, n.21, p. 247-263, nov. 2000.

LONDOÑO, Fernando Torres. *Devoções populares: cotidiano e memória. PUC viva Revista*, São Paulo, 1999, p. 08-10, Disponível em www.pucsp.br/rever/rv3_2003/p_oliveira.pdf. Acessado em 10/2005

LONDOÑO, Fernando Torres. *A outra família. Concubinato, igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

LONER, Beatriz. *Construção de Classe. Operários de Pelotas e Rio Grande (1888-1930)*. Pelotas: EdUFPEl, 2001.

LUCA, Tânia Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla. (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A presença da Igreja no Brasil. História e problemas. 1500-1968*. São Paulo: Editora Giro, 1977.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a liberdade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 139, setembro de 1975, p. 624-647.

MACEDO, Francisco Riopardense. *Porto Alegre: Origem e crescimento*. Porto Alegre: Sulina, 1968.

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MAFFESOLI, Michel. *Elogio da Razão Sensível*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja. De Lutero aos nossos dias*. Tomo III. A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MARTINS, Karla Denise. Civilização Católica: D. Macedo Costa e o desenvolvimento da Amazônia na segunda metade do século XIX. *Revista de História Regional*. 7(1): 73-103, 2002.

MARTINS, Karla Denise. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*. Tese do Doutorado em História, UNICAMP, 2005.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Controle social e disciplinamento: as congregações nas reduções jesuíticas-guaranis do Paraguai. In: Martin Norberto Dreher. (Org.). *500 Anos de Brasil e de Igreja na América Meridional*. 1 ed. Porto Alegre: Edições EST, 2002, v. 1, p. 191-198.

MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX. Uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MATTOSO, Kátia. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo: EPU, 1974.

MEGALE, Nilza Botelho. *O livro de ouro dos Santos*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

MELO, Marco Antônio Lírio. *Reviras, batuques e carnavais. A cultura de resistência dos escravos em Pelotas*. Pelotas: Ed.UFPel, 1994.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *A experiência religiosa e a institucionalização da religião*. Estudos Avançados, 18 (52), 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MONASTÉRIO, Leonardo. www.ufpel.br/economia. Acessado em 25/04/2005.

MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *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 em História, 2001.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Os cativos e os homens de bem. Experiências negras no espaço urbano. Porto Alegre, 1858-1888*. Porto Alegre: EST, 2003.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando (org.). *História da vida privada no Brasil*. Vol.1. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MÜLLER, Liane. “*As contas do meu Rosário são balas de artilharia*”. *Irmandade, jornal e sociedades negras em Porto Alegre, 1889-1920*. Porto Alegre: PUC-RS, Dissertação de Mestrado em História, 1999.

NASCIMENTO, Mara Regina do. *Irmandades Leigas em Porto Alegre. Práticas funerárias e experiência urbana. Séculos XVIII-XIX*. Tese de doutorado em História, UFRGS, 2006.

NASCIMENTO, Mara Irmandades Religiosas na cidade: entre a ruptura e a continuidade na transferência cemiterial em Porto Alegre, no século XIX. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXX, n. 1, p. 88-91, jun. 2004.

NEVES, Lúcia Maria Bastos e MACHADO, Humberto Fernandes. *O Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

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

OLIVEIRA, Anderson. Os Bispos e os leigos: Reforma Católica e irmandades no Rio de Janeiro Imperial. *Revista de História Regional*. 6(1): 147-160, Verão 2001.

OLIVEIRA, Clóvis Silveira de. *Porto Alegre. A cidade e sua formação*. Porto Alegre: Ed. Norma, 1985.

OLIVEIRA, Clóvis Silveira. *A fundação de Porto Alegre. Dados oficiais*. Porto Alegre: Ed. Norma, 1987.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*. vol. 36, fasc. 141, p. 131- 141, março de 1976.

PEREIRA, José Carlos. A linguagem do corpo na devoção popular do catolicismo. *Revista de Estudos da Religião*, n.3, 2003.

PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora: projeto e Limites (1890-1924)*. Dissertação de Mestrado em História, UFRJ, 2002.

PEREIRA, Nilo. *Conflitos entre Igreja e o Estado no Brasil*. Recife: Ed. Massangana, 1982

PEREIRA, Ronaldo. Associações de Classe, profissionais e beneficentes do Rio de Janeiro (1860-1889). *Diálogos*. Revista do Deptº. de História de Maringá n.1, v.3, 1999.

PEREZ, Léa Freitas. Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira. *Brasil 500 anos*, Belo Horizonte: Imprensa Oficial dos Poderes do Estado, Junho de 2000, p. 01-15.

PESAVENTO, Sandra. *Emergência dos subalternos: trabalho livre e ordem burguesa*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1989.

PESAVENTO, Sandra. Muito além do espaço: por uma história cultural do urbano. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, p. 279-290, 1995.

PESAVENTO, Sandra. *Sensibilidade: escrita e leitura da alma*. XXIII Simpósio Nacional de História, 2005.

PESAVENTO, Sandra. Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades. *Tempos Acadêmicos*, v. 1, p. 127-134, 2005.

PESAVENTO, Sandra. *Uma outra cidade. O mundo dos excluídos no final do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.

PICCOLO, Helga. *A política rio-grandense no Segundo Império (1868-1882)*. Porto Alegre: Gabinete de pesquisa de história do RS, 1974.

PRIORE, Mary Del e VENÂNCIO, Renato. *O livro de ouro da História do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

PRIORI, Mary Del. *Religião e religiosidade no Brasil Colonial*. São Paulo: Ática, 2002.

PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2002.

PRIORE, Mary Del. A serração da velha: Charivari, Morte e Festa no Mundo Luso-brasileiro. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris. *Festa. Cultura e sociabilidade na América portuguesa*. Vol.1. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001.

QUINTÃO, Antônia. *Lá vem o meu parente. As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2002.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Irmandades negras. Outro espaço de luta e resistência. (São Paulo: 1870-1890)*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2002.

RAMBO, Arthur. A Igreja da Restauração Católica no Brasil Meridional. In: DREHER, Martin (org.). *Populações rio-grandenses e modelos de igreja*. Porto Alegre: edições EST, 1998.

RAMOS, Maria Beatriz Cunha. *Igreja das Dores. Importância Histórico-Cultural para a cidade de Porto Alegre*. Porto Alegre: Pallotti, 1989.

REAL, Antônio Corte. *Subsídio para a História da Música no Rio Grande do Sul*. 2ª ed. Porto Alegre: Movimento, 1984.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Tese de Doutorado em História, Unicamp, 2005.

REICHEL, Heloísa. *Os relatos de viajantes como fontes para o estudo da história*. Disponível em <http://www.eh.net/xiiicongress/cd/papers/60jochimsreichel320.pdf>. Acessado em 24/05/05.

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

REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

RIBEIRO, Emanuela Sousa. *Igreja Católica e Modernidade no Maranhã, 1889-1922*. Dissertação de Mestrado em História, UFPE, 2003.

ROCHA, Maria Aparecida. *Igrejas e Cemitérios. As transformações nas práticas de enterramentos na cidade de Cuiabá. 1850-1889*. Dissertação de Mestrado em História, UFMT, 2001.

RODRIGUES, Carlos Moisés Silva. *“No tempo das Irmandades”. Cultura, Identidade e Resistência nas irmandades religiosas do Ceará. (1864-1900)*. Dissertação de Mestrado em História, PUC-SP, 2005.

RODRIGUES, Cláudia. Funerais sincréticos: práticas fúnebres na sociedade escravista. *Revista Cativoiro & Liberdade*. jan/jun 1996.

RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além: o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Tese de Doutorado em História, UFF, 2002.

RODRIGUES, Márcia. Razão e sensibilidade: reflexões em torno do paradigma indiciário. *Dimensões*. Revista de História da UFES, Centro de Ciências Humanas e Naturais, n. 17, 2005.

ROMANO, Roberto. *Brasil. Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul. Volume II: Época Imperial (1822-1889)*. Porto Alegre: PUC-RS, 1998.

RUSSEL-WOOD. *Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: UNB, 1981.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*. [1ª edição: 1967]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SAHLINS, Marshal. *Ilhas da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SAHLINS, Marshal. *Cultura e Razão Prática* Rio de Janeiro: Jorge Zahar. [1976], 2003.

SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião. Enfoques teóricos*. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

SANCHIS, Pierre. *Arraial: a festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1982.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. 6ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Questões de fronteira. Sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos – CEBRAP*, n.72, São Paulo, julho de 2005.

STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização*. Ensaaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SERRANO, Sol e JAKSIC, Iván. El poder de las palabras: la Iglesia y el Estado liberal ante la difusión de la escritura en el Chile del siglo XIX. *História (Santiago)*, v.33, Santiago, 2000. Disponível em http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-7194200003300010&lng=es&nrm=iso>Acessado em 15/09/2006.

SILVA JR, Adhemar Lourenço da. *As sociedades de socorros mútuos: estratégias privadas e públicas. (estudo centrado no Rio Grande do Sul – Brasil. 1854-1940)*. Tese de Doutorado em História, UFRGS, 2004.

SILVA JR, Adhemar Lourenço da. Condicionantes locais no estudo do socorro mútuo (Rio Grande do Sul: 1854-1889). *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, vol. 5, n. 2, p. 73-88, 1999.

SILVA, Luiz Geraldo. *Da festa barroca à intolerância ilustrada. Irmandades católicas e religiosidade negra na América portuguesa (1750-1815)*. Disponível em <http://www.georgetown.edu/sfs/programs/clas/Brazil/LuizGeraldoSilva.pdf>. Acessado em 30/04/2005.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, João Carlos de. O caráter religioso e profano das festas populares: Corumbá, passagem do século XIX para o XX. *Revista Brasileira de História*, vol. 24, n.48, 331-351, 2004.

SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

SOUZA, Ney de. (org.). *Catolicismo em São Paulo. 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo. 1554-2004*. São Paulo: Paulinas, 2004.

SPALDING, Walter. *Pequena História de Porto Alegre*. Porto Alegre: Sulina, 1967.

TAVARES, Mauro Dillmann. *O tempo dos compromissos: uma abordagem sobre as irmandades dos leigos católicos no Rio Grande do Sul (1861-1869)*. Pelotas: UFPel, Trabalho de conclusão da graduação em História, março 2004.

TAVARES, Mauro Dillmann. Progresso e civilização à luz ultramontana: jornais católicos no sul do Brasil, Porto Alegre - século XIX. *Revista Histórica*, São Paulo, ano 2, n.12, julho de 2006. www.historica.arquivoestado.sp.gov.br

THOMPSON, E. P. Folclore, Antropologia e História social. In: NEGRO, Antônio Luigi e SILVA, Sérgio. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Ed. Unicamp, 2001.

TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.

TRINDADE, Héliogio e NOLL, Maria Izabel. *Rio Grande da América do Sul. Partidos e Eleições (1823-1990)*. Porto Alegre: Editora UFRGS/Editora Sulina, 1991.

VAGLIENTE, Pablo J. *Indícios de Modernidad. Una mirada sociocultural desde el campo periodístico en Córdoba*. 1860-1880. Córdoba, Argentina: Ed. Alción, 2000.

VAIFAS, Ronaldo. (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

VAILATI, Luiz Lima. Os funerais de “anjinho” na literatura de viagem. *Revista Brasileira de História*, vol.22, n.44, São Paulo, p.365-392, 2002.

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea. Vidas de santos*. [tradução: Hilário Franco Júnior]. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VENTURA, Roberto. Um Brasil mestiço: raça e cultura na passagem da monarquia à república, p.354. In: MOTA, Carlos Guilherme. (org.). *Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000)*. Vol.1. São Paulo: Ed. Senac, 2000.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Brasília: Ed. Unb, 1998.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: EdUnb, 1980.

WEBER, Beatriz. *As artes de curar. Medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-grandense – 1889-1928*. São Paulo: Edusc, 1999.

WERNET, Augustin. *A igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.

Anexo 1

Regulamento para as catacumbas e carro fúnebre da irmandade São Miguel e Almas⁸²²

Art. 1º - Logo que faleça algum irmão da irmandade, darão parte ao escrivão para este dar as competentes guias para ser conduzido gratuitamente no carro e sepultado em uma das catacumbas da irmandade.

Art. 2º - Os que morrerem de moléstias epidêmicas como sejam o cólera ou outra qualquer, que se não possa tirar os ossos no fim de três anos, não serão sepultados nas catacumbas e sepulturas da irmandade, e sim, em sepulturas do cemitério geral, que serão pagas pela mesma, e isto a fim de se não ficar com as catacumbas e sepulturas inutilizadas por grandes números de anos.

Art. 3º - O irmão escrivão só passará as guias de que trata o art. 1º se o irmão ou irmã estiver quite com a irmandade.

Art. 4º - “A irmandade deverá ter mais outro carro fúnebre, a fim de que quando um precisar de conserto, não haver falta para a condução dos irmãos, e enquanto não poder ter o segundo carro e desconsertar-se o atual, o irmão ou irmã que dele precisar, alugará da Santa Casa, recebendo da irmandade a importância da despesa”.

Art. 5º - As famílias das pessoas sepultadas nas catacumbas da irmandade poderão mandar botar letreiros, quer no próprio reboque de cal, quer em mármore, contanto que sejam guarnecidos de uma cimalha, cujo molde a irmandade fornecerá, a fim de se guardar simetria em todas as catacumbas.

Art. 6º - Findado (...) os três anos marcados por lei para a abertura das catacumbas, o escrivão comunicará por ofício a família do falecido, para dentro de três meses retirar os ossos, se não o quiserem que vá para o depósito particular da irmandade, sem que tenham tirado, o procurador mandará depositar os ossos (...) nos pilares da irmandade.

Art. 7º - As carneiras subterrâneas só serão abertas quando os pilares estiverem cheios de ossos, a fim de serem então para elas transferidos e depositados eternamente.

Art. 8º - Qualquer pessoa que der ou legar a irmandade um donativo de um conto de réis, se lhe dará gratuitamente a propriedade eterna de uma catacumba para seu jazigo, de sua família, ascendentes e descendentes.

Art. 9º - Quando se estragar os letreiros das catacumbas, serão os interessados avisados por anúncios repetidos nos jornais.

⁸²² ISMA, Livro de Ata das Sessões III, 1862-1882, Ata, 21 de dezembro de 1867, fl. 37-39. As reticências indicam trechos ou palavras ilegíveis.

Art. 10º - Fica a cargo do irmão procurador o cuidado e conservação dos carros e catacumbas da irmandade, (...) e todos os meses recolherá o dinheiro que se achar dentro da caixinha da irmandade colocada na segunda ordem das catacumbas.

Art. 11º - No dia de finados (...) se mandará rezar no cemitério (...) com as competentes estações, por todos os irmãos falecidos, dando-se-lhes a solenidade que for compatível com os recursos da irmandade, ao que deverão assistir os irmãos com tochas.

Porto Alegre, 21 de dezembro de 1867.

Anexo 2

Apêndice ao Compromisso da Irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas⁸²³

Capítulo I *Do Protetorado*

Art. 1º - Tendo S. Ex^a Revm^a, o Sr. D. Sebastião Dias Laranjeira, Bispo desta Diocese, concedido a esta Irmandade, a graça de ser seu Irmão Protetor, fica como preceito para a Irmandade, a impetração de semelhante graça aos sucessores de S. Ex^a Revm^a, sendo desta sorte o protetorado exclusivo aos Bispos desta Diocese.

Capítulo II *Da admissão de Irmãos*

Art. 2º - Só serão admitidos nesta Irmandade, as pessoas que se remirem de anuais por meio de uma jóia nunca menor de quinze mil réis, paga na assinação do termo, de exato cumprimento das obrigações exaradas no Compromisso, e neste apêndice.

Art. 3º - As pessoas maiores de 50 anos ou as que por enfermidade não possam prestar serviços à Irmandade, poderão ser admitidas remidas de cargos, mediante a jóia de sessenta mil réis, estipulada na última parte do artigo 83 do Compromisso.

Art. 4º - A viúva de qualquer Irmão remido será também considerada como Irmã remida, dando uma jóia nunca menor de cinco mil réis, que será paga no decurso de dois anos depois da morte do Irmão seu marido, e assinará termo como dispõe o artigo 2º, não podendo porém gozar de seus direitos sem que tenha satisfeito as determinações deste artigo.

Art. 5º - Os Irmãos que existem continuarão a pagar os seus anuais, e podem se remir deles por meio de uma jóia nunca menor de dez mil réis, assim como também se poderão remir de cargos pela jóia de sessenta mil réis, segundo o artigo 83 do Compromisso.

Art. 6º - Qualquer pessoa que der ou legar à Irmandade um donativo maior de duzentos mil réis, será considerado Irmão Benfeitor, remido de anuais e de cargos, e com direito às regalias, sufrágios, sepultura, e condução gratuita.

⁸²³ ISMA, Livro de Ata das Sessões III, 1862-1882, Ata, 18 de dezembro de 1862, fl. 3-6. Também publicado nas Leis e Resoluções da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, Lei n. 568 de 12 de abril de 1864 (BPP).

Capítulo III *Das jóias e legados*

Art. 7º - As jóias que se forem arrecadando de entradas e de remissões de cargos e anuais serão convenientemente depositadas no Banco da Província, para serem convertidas em apólices da dívida pública, e em ações de companhias garantidas pelo governo geral ou provincial.

Art. 8º - sob nenhum pretexto, mesa alguma poderá gastar a mais pequena quantia de jóias de entradas e de remissões, e nem tampouco do dinheiro já capitalizado; pois que todas essas importâncias serão consideradas como verbas do patrimônio da Irmandade.

Art. 9º - A mesa que transgredir o disposto no precedente artigo, fica solidariamente responsável perante o Juiz de Capelas e Resíduos, que a abrigará em todo e qualquer tempo a fazer total entrega do valor que contra tais disposições tenha distraído.

Art. 10º - As quantias provenientes de deixas e legados, ou de qualquer outro benefício, feitos à Irmandade, poderão ser capitalizadas, se assim o determinar a mesa que fizer o seu recebimento; podendo-se empregar estas quantias depois de capitalizadas, na construção do cemitério que a Irmandade se propõe a edificar, ou em qualquer outro fim importante e necessário, por deliberação de mesa conjunta.

Capítulo IV *Da receita*

Art. 11º - Os juros e rendimentos das quantias capitalizadas como patrimônio da Irmandade, serão arrecadadas pelas mesas e levadas à receita da Irmandade, para serem aplicadas às suas despesas.

Capítulo V *Das regalias dos Irmãos*

Art. 12º - A Irmandade se prestará gratuitamente não só para a encomendação dos Irmãos, como também para a de suas mulheres e filhos menores enquanto viverem os Irmãos seus chefes. Receberá o fêretro na porta da Igreja colocando-o na eça, e finda a encomendação o reconduzirá ao carro.

Art. 13º - A Irmandade, só ou junta a outras Irmandades, pedirá à Assembléia Provincial autorização para edificar um cemitério, e possuir um carro, para dar condução e sepultura gratuita aos irmãos e seus filhos menores; ficando porém exclusas deste direito as mulheres dos Irmãos que não sejam Irmãs.

Capítulo VI *Dos sufrágios*

Art. 14º - Logo que falecer algum Irmão será registrado o seu nome no livro de missas, cujo número, contra o que dispõe o artigo 80 do Compromisso, fica reduzido a três indistintamente,

devendo a Irmandade mandar dizer pelo menos uma no dia em que fizer um mês; para o que armará o túmulo, convidará a família do falecido, e convocará os Irmãos por meio de anúncios. As dietas destas missas serão marcadas pela mesa, e o andador convidará os sacerdotes que as queiram dizer.

Art. 15º - O Irmão Escrivão fará um registro especial dos Irmãos falecidos, e que ainda não tenham tido missas, a fim de que por ordem cronológica se lhes digam as três missas, marcadas no artigo antecedente, e o Irmão Tesoureiro deverá mandar dizer cada ano, pelo menos as de dez Irmãos, cujos nomes serão rubricados pelo mesmo Irmão Escrivão. Para cada uma destas missas fica marcada a dieta de um mil réis.

Capítulo VII *Disposições gerais*

Art. 16º - No livro dos anuais e seu abecedário se continuará a lançar os nomes dos novos Irmãos, para lhes serem notados os anos de serviço, e para conhecimento do pagamento da jóia de mesa correspondente ao cargo que tiver ocupado.

Art. 17º - Os Irmãos de mesa que se quiserem isentar da obrigação de pedir nas segundas-feiras, darão mais a jóia de dez mil réis, e o Irmãos Tesoureiro mandará pedir nesse mês por outra qualquer pessoa.

Art. 18º - Os Irmãos que não tiverem pago seus anuais e jóias, não terão direito às disposições dos artigos 12, 13 e 14 deste apêndice, excetuam-se porém os que se acharem compreendidos no artigo 81 do Compromisso.

Art. 19º - O Irmão Escrivão [?] no recenseamento da conta de receita e despesa do Irmão Tesoureiro, as quantias por ele arrecadadas, que, segundo os artigos 7º e 10º deste apêndice, pertencem ao patrimônio da Irmandade.

Art. 20º - Todos os anos no ato da posse das mesas, o Irmão Escrivão fará a leitura de todos os artigos deste apêndice, logo depois que o Irmão Provedor tiver feito sua exposição, a fim de que todos os Irmãos bem inteirados das suas disposições, lhes dêem fiel cumprimento, reclamando ao Juiz de Capelas e Resíduos, contra qualquer violação dos artigos 7º, 8º, 9º e 10º.

Art. 21º - Quando se fizer a eleição da mesa, também se nomeará uma comissão de três membros, para examinar as contas do Irmão Tesoureiro, para sobre elas dar seu parecer por escrito, tendo muito em atenção as disposições dos artigos 7º, 8º, 9º e 10º deste apêndice.

Art. 22 – Ficam revogadas, a última parte do artigo 2º, o artigo 80º, e a primeira parte do artigo 83, e finalmente todas as mais disposições do Compromisso que contrariarem as deste apêndice; e bem assim substituída a palavra – nas catacumbas – do artigo 77º por – na igreja.

Art. 23º - Logo que for aprovado este apêndice será anexado ao Compromisso fazendo parte dele, a fim de ser observado e cumprido fielmente, conforme foi aprovado, o que por deliberação unânime deliberamos se cumpra.

Consistório da Irmandade do Glorioso Arcanjo São Miguel e Almas em Porto Alegre, 18 de dezembro de 1862.

José Martins de Lima (escrivão)

Anexo 3

Resolução da irmandade São Miguel e Almas⁸²⁴

Autorizando a Mesa a comprar terreno no cemitério extramuros, um carro fúnebre, criando uma dívida que não exceda a cinco conto de réis.

Art. 1º - A mesa fica autorizada a adquirir por compra, no cemitério extramuros (...) as sepulturas necessárias com catacumbas ou sem elas, para se dar sepultura gratuita unicamente aos irmãos, irmãs, seus filhos menores e bem-feitores que falecerem, de acordo com artigos 12 e 13 do apêndice.

Art. 2º - Fica autorizada a mandar fazer um carro fúnebre, para propriedade da irmandade a fim de se dar condução gratuita.

Art. 3º - Para as compras acima, a mesa aplicará 550 mil réis, que se acha anexa ao patrimônio, as jóias criadas, o produto do peditério mensal, as jóias dos que não pedirem, os saldos da receita, cujas verbas terão só esta única aplicação até o final do pagamento da dívida ou empréstimo que for necessário contrair.

Art. 4º - Autorizada a mesa a fazer dívidas e contrair empréstimos até a quantia de cinco contos de réis.

Art. 5º - As despesas da administração das sepulturas, catacumbas, sustento dos anuais e salário dos cocheiros, serão feitos com a receita ordinária.

Art. 6º - A mesa poderá contratar com quem por menos fizer o fornecimento dos cocheiros e sustento dos animais precisos, se entender ser mais conveniente e econômicos para a irmandade do que ter cocheira própria.

Art. 7º - Os irmãos ficam obrigados a contribuírem com jóia de 10 mil réis e as irmãs com 5 mil réis – para carro e sepulturas – e para as despesas do seu custeio, os que deixarem de fazer até junho de 1867, pagarão o dobro da jóia. Não se dará condução, nem catacumbas ou sepulturas sem que hajam primeiro satisfeito a imposição deste artigo.

Art. 8º - As pessoas que entrarem para a irmandade darão além da jóia marcada nos artigos 2, 3, 4 do apêndice, mais a jóia acima.

Art. 9º - Fica extensivo as mulheres dos irmãos que quiserem entrar para a irmandade, a jóia do artigo 4 do apêndice, para as viúvas, além de pagar para o carro e sepultura.

Art. 10º - Os irmãos remir-se-ão da obrigação de pagar anuais, mediante o pagamento de uma jóia de 5 mil réis.

⁸²⁴ ISMA, Livro de Ata das Sessões III, 1862-1882, Ata, 03 de julho de 1866, fl. 25-29.

Art. 11º - Menoridade dos filhos fica marcada até 15 anos, sendo homem; e até o casamento, sendo mulher.

Art. 12º - A irmandade socorrerá com facultativo e medicamentos aos irmãos e irmãs pobres e a seus filhos menores que adoecerem, sem recursos para se tratarem, dando mais uma diária de 800 réis aos irmãos casados, aos viúvos e viúvas com filhos menores para sua dieta; aos viúvos e viúvas sem filhos, aos solteiros e as irmãs casadas ou solteiras uma diária de 500 réis. Estas diárias serão dadas de cinco em cinco dias pela comissão de socorros.

Art. 13º - Falecendo algum irmão pobre sem recursos para ser enterrado, a irmandade pela comissão de socorros lhes fará o enterro, dando caixão, mandando-lhe fazer a encomendação solene com três padres e dizer uma missa no sétimo dia com Eça armada, fornecendo a cera precisa. Não devendo exceder toda a despesa da quantia de 60 mil réis.

Art. 14º - Falecendo um filho menor sem condições, a irmandade socorrerá com quantia de 30 mil réis.

Art. 15º - A mulher do irmão que não for irmã, não terá direito algum aos socorros.

Art. 16º - A comissão de socorros deverá ter autorização do provedor, mas também dará seu parecer.

Art. 17º - A Comissão de socorros será composta por dois mesários que estiverem no mês para fazerem o peditório nas segundas-feiras, e do irmão procurador. O tesoureiro mandará avisar no fim de cada mês quem fará o peditório e servirá na comissão de socorros, anunciando-se em algum jornal os nomes dos irmãos, para os interessados saberem a quem devem se dirigir.

Art. 18º - São obrigações da comissão de socorros:

1º - Fazer peditório nas segundas-feiras;

2º - Visitar enfermos, dar as diárias aos pobres e sem recursos, e autorizar o fornecimento de remédios.

3º - Tratarem do enterramento dos irmãos sem recursos.

4º - Dar ao provedor, o parecer.

5º - Apresentarem no final de cada mês um relatório à mesa

Art. 19º - A mesa poderá suspender os socorros que julgar indevidos, e se reunirá ao princípio de cada mês para aprovar o relatório da comissão.

Art. 20º - A mesa poderá a qualquer tempo dentro dos primeiros cinco anos suspender a execução dos artigos 12, 13, 14 desta resolução, deixando de dar os socorros, se achar que os rendimentos apenas forem suficientes para satisfazer as despesas a que é obrigada a irmandade.

Art. 21º - Quando a irmandade tiver pago a dívida ou empréstimo, e os rendimentos sejam suficientes para as despesas e socorros, ficarão desobrigados de pagarem jóias, os irmãos provedor, oficiais e mesários que servirem. A juíza então também será isenta de pagar o sermão, sendo obrigado somente a dar dois anjos para a procissão do nosso orago.

Art. 22º - Quando se fizer a eleição de mesa, também se nomearão mais 24 irmãs com a denominação de Aias, as quais terão a obrigação de dar, cada uma, um anjo para a procissão do nosso orago, a fim de que quando sair em procissão a imagem do Arcanjo São Miguel seja com toda pompa e esplendor possível.

Art. 23º - Os irmãos que servirem por três anos o cargo de provedor, por cinco anos os de escrivão, tesoureiro ou procurador e por seis anos de mesário, serão jubilados e ficam isentos de servirem mais cargo algum; o primeiro com o título de Provedor Jubilado, o segundo com o título do cargo, e os últimos com o de irmãos jubilado.

Art. 24º - Os irmãos jubilados serão membros natos das mesas ordinárias, sem ter ônus nem serviço algum, tendo voto consultivo e deliberativo.

Art. 25º - A irmandade mandará celebrar anualmente em seus dias, uma missa a São Sebastião, São Braz e Santa Ana, cujas imagens estão a seu cargo no altar do orago da irmandade, as quais dará a solenidade que for possível com o estado do seu cofre.

Art. 26º - Haverá mais três livros escriturados pelo escrivão, - um para copiar os relatórios das comissões de socorros com aprovação da mesa; - outro para registrar o nome dos irmãos socorridos, a qualidade do socorro e sua importância; - outro para registrar o nome dos menores que forem enterrados nas sepulturas da irmandade.

Art. 27º - A irmandade tratará de promover os meios de edificar uma igreja para nela funcionar assim como um hospital onde possam ser recolhidos e tratados convenientemente seus irmãos e irmãs desvalidas e as pessoas pobres e miseráveis ainda mesmo que não sejam irmãos da irmandade, não podendo por semelhante motivo suspender-se ainda mesmo que seja temporariamente os socorros.

Art. 28º - Os donativos, legados e esmolas dadas ou deixadas a irmandade para serem aplicados a edificação da capela e hospital que se propõem edificar, serão anexadas ao a patrimônio da irmandade para logo que tenha quantia suficiente dar-se princípio a edificação da igreja em primeiro lugar para nela funcionar e do hospital logo que esteja pronta a capela-mor da igreja, concluída a qual se tratará então de concluir-se a igreja.

Consistório da irmandade São Miguel e Almas, 03 de julho de 1866.

[Esta resolução] será anexada ao compromisso e ao apêndice, independente de aprovação eclesiástica e civil, por não alterar nem reformar os mesmos.

Antônio da Costa Barbosa, escrivão.

Cônego, Vicente Pereira da Costa Pinheiro.

Anexo 4

Determinação do Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira visando ao “melhoramento do culto” na Igreja de Nossa Senhora do Rosário⁸²⁵

Dom Sebastião Dias Laranjeira, por Mercê de Deus e da Santa Sé Apostólica, Bispo de São Pedro do Rio Grande, Prelado Assistente ao Sólido Pontífico do Conselho de S. M. O Imperador, visitando nós pessoalmente, a igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário desta cidade e tendo nela de se fazer algumas obras e novos altares que alteram sua disposição interior: julgamos conveniente para a boa ordem da mesma Matriz, e melhoramento do culto determinar o seguinte:

1º - Que, de conformidade com o nº 94 da Constituição do Bispado, se coloque o Tabernáculo do Santíssimo Sacramento no altar-mor, logo abaixo do trono onde existe atualmente um nicho com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, que será removida para outra parte, não convindo que, no mesmo altar, se conservem duas imagens da mesma Senhora. Permitimos, porém, que, no Consistório do lado do Evangelho, se estabeleça uma capela decentemente ornada, para onde se translade o Santíssimo nas ocasiões de grave necessidade.

2º - Que, no alto do trono da capela-mor, como é costume nesta Diocese, se coloque a sagrada Imagem da Padroeira, de modo que possa ser removida nas ocasiões de exposição solene do Santíssimo, e bem assim que, nos lados da mesma capela-mor, da parte do Evangelho, se coloque a imagem de São Domingos, e no da Epístola, a de São Benedito, continuando a dita capela-mor a ser zelada pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, São Domingos e São Benedito, ereta na referida matriz.

3º - Que, no lado da nave, da parte do Evangelho, à entrada do lugar que tem servido de capela do Santíssimo, se levante um altar em que se colocará a imagem de São José ou outra qualquer, segundo concordarem o Pároco e a mencionada Irmandade do Rosário.

4º - Que, no lado da Epístola, fronteiro a este de que trata o artigo antecedente, se edifique o altar em honra do Santo Precursor, São João Batista, cuja sagrada Imagem será colocada pelo Fabriqueiro da Matriz, João Manoel Ferreira Maciel.

5º - Que estes altares sejam iguais em arquitetura aos dois existentes nos ângulos da nave, junto ao arco cruzeiro, a fim de se guardar a necessária simetria e formoseamento do templo, com dois lugares em cada um, para a colocação de outras tantas imagens, segundo o acordo do Pároco, devendo estas imagens ser por nós aprovadas, como dispõe o nº 696 da Constituição Diocesana.

6º - Em virtude do que ordena o nº 683 da mesma Constituição Diocesana, Autoridades e Irmandade de Nossa Senhora do Rosário a levantar novo consistório ao lado do Evangelho, na

⁸²⁵ AHCMPOA, Palácio Episcopal em Porto Alegre, Carta do Bispo D. Sebastião Dias Laranjeira de 11 de abril de 1869.

parte extrema da Matriz, visto já ter aí sua Sacristia, e lhe concedemos nesta ocasião licença para demolir a capela do Sacramento.

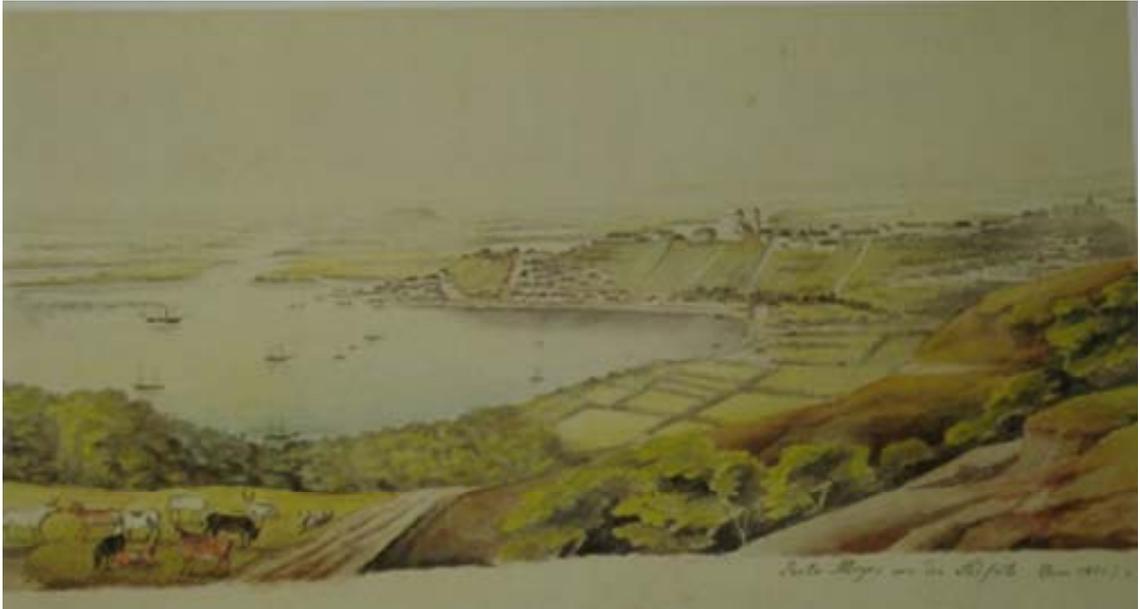
7º - Autorizamos também o Reverendo Pároco a encarregar ao Fabriqueiro de sua Matriz a edificação do consistório ao lado da Epístola na parte externa, devendo tanto este como aquele ter a mesma largura e o mesmo número de janelas e portas em tudo iguais.

8º - O Pároco, assim que receber esta Nossa Resolução, intimará à Irmandade de Nossa Senhora para seu governo e mandará logo que seu Fabriqueiro dê execução ao nº 10, e depois de pronto o Sacrário, nos comunicará.

Esta será lançada no livro do Tombo, para constar. Palácio Episcopal, em Porto Alegre, 11 de abril de 1869. Sebastião, Bispo do Rio Grande.

Anexo 5

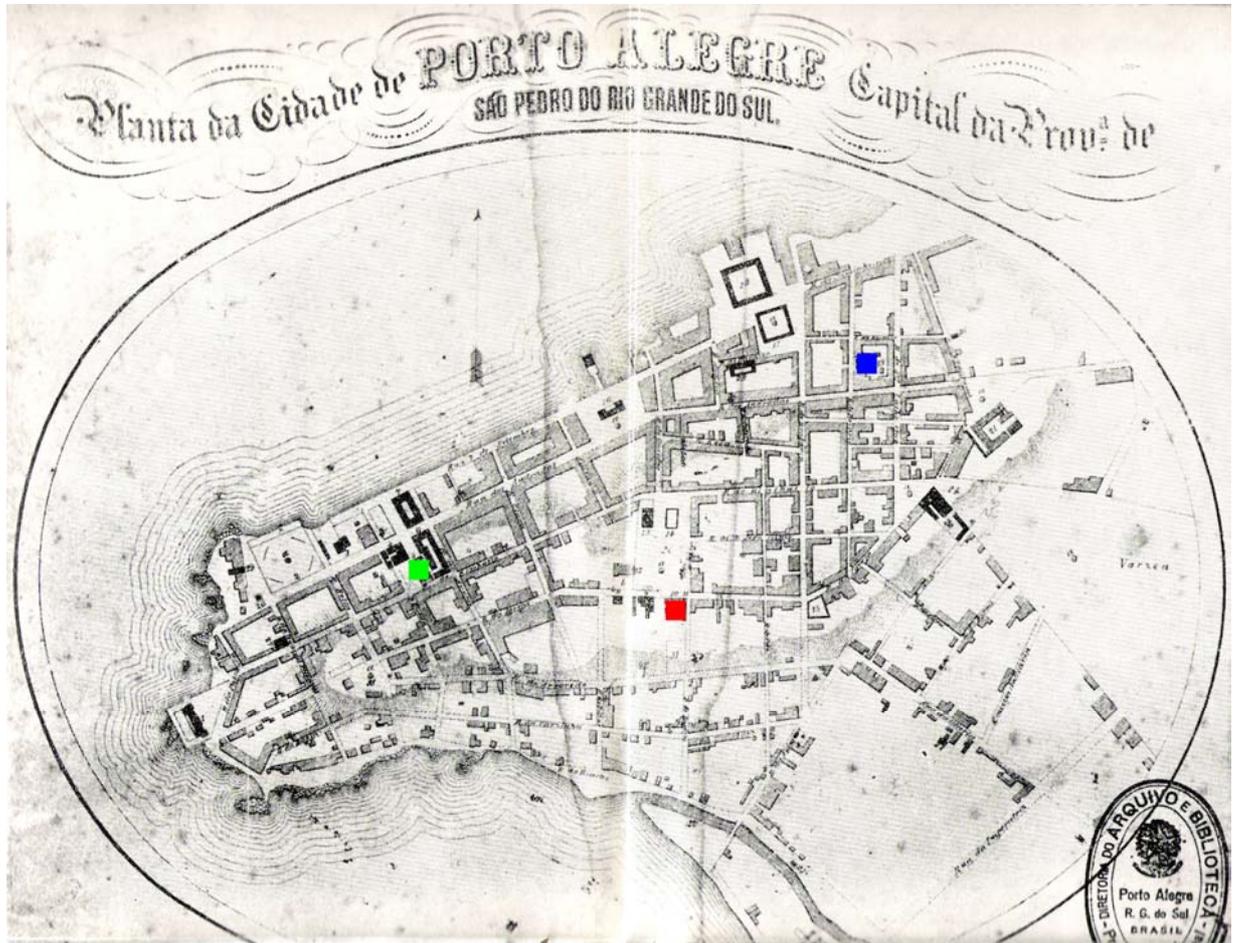
Porto Alegre às margens do rio Guaíba, meados do século XIX



Aquarela de Hermann Rudolf Wendroth, AHCMP OA

Anexo 6

Planta de Porto Alegre de 1862 e localização das freguesias do centro urbano



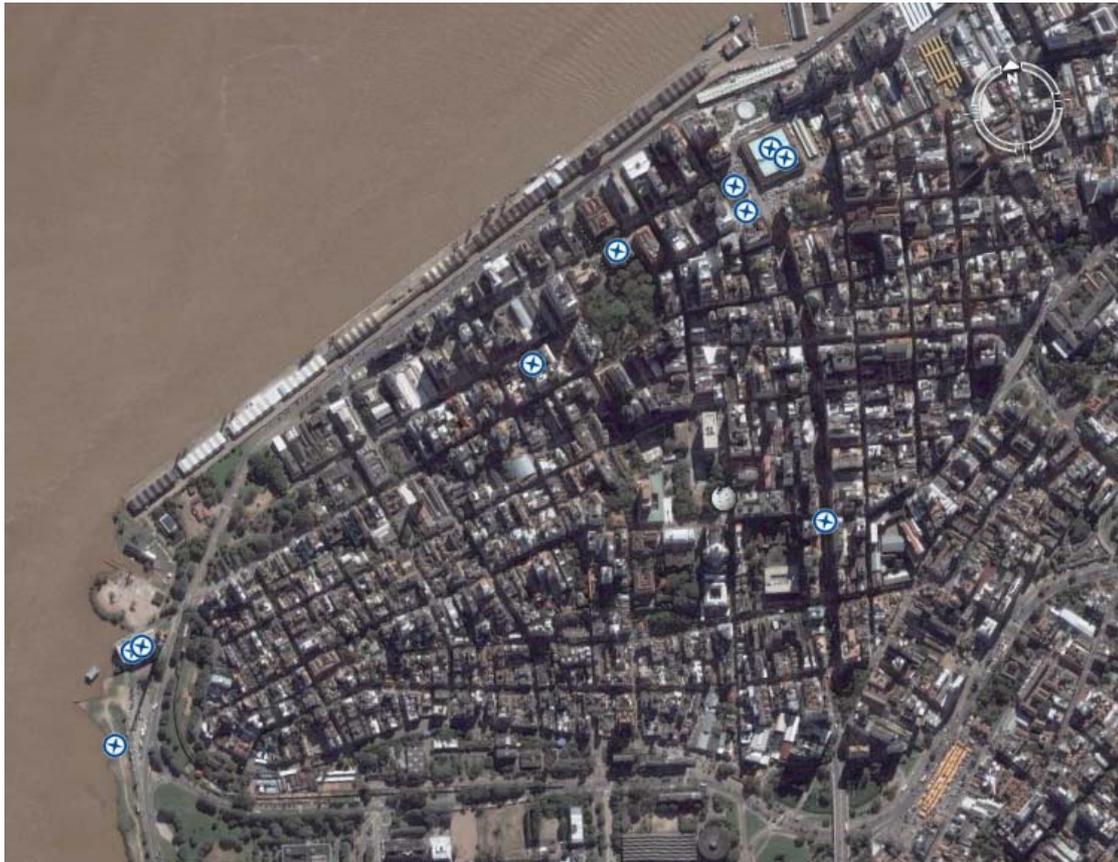
Adaptado de: MACEDO, Francisco Riopardense de. *Porto Alegre: Origem e Crescimento*. Porto Alegre: Sulina, 1968.

Legenda:

-  Igreja Matriz de Nossa Senhora Madre de Deus
-  Igreja de Nossa Senhora do Rosário
-  Igreja de Nossa Senhora das Dores

Anexo 7

Vista aérea atual de parte do centro de Porto Alegre



<http://earth.google.com/>

Anexo 8

Localização do Cemitério extramuros da Santa Casa de Misericórdia



Legenda:

-  Igreja Matriz de Nossa Senhora Madre de Deus
-  Santa Casa de Misericórdia
-  Cemitério Extramuros da Santa Casa no Morro da Azenha



www.jeepclubehorizontina.com.br/poa.jpeg

Anexo 9

Igreja Matriz de Porto Alegre



Fonte: OLIVEIRA, Clóvis Silveira. *A fundação de Porto Alegre. Dados oficiais*. Porto Alegre: Ed. Norma, 1987, p. 63.



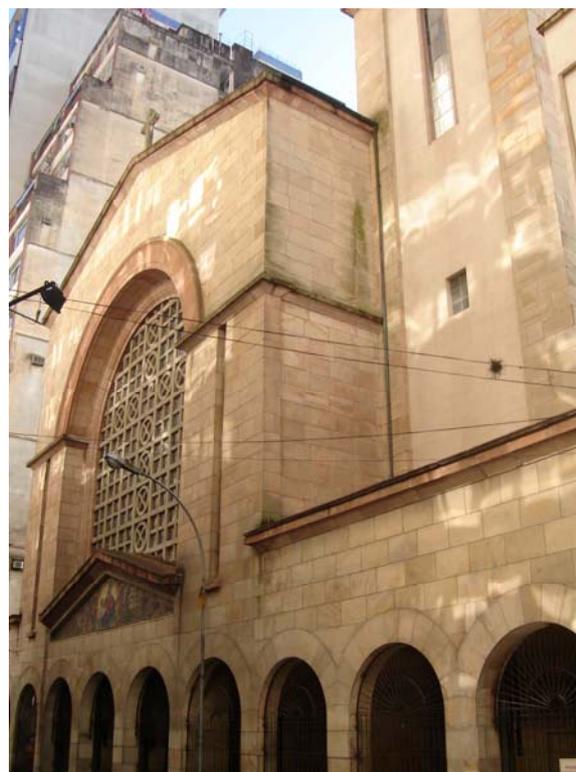
Fotografia de 22 de janeiro de 2007

Anexo 10

Igreja Nossa Senhora do Rosário



Fonte: OLIVEIRA, Clóvis Silveira. *A fundação de Porto Alegre. Dados oficiais*. Porto Alegre: Ed. Norma, 1987, p. 111. [fotografia de Virgílio Calegari]



Fotografia de 22 de janeiro de 2007

Anexo 11

Igreja Nossa Senhora da Conceição



OLIVEIRA, Clóvis Silveira de. Porto Alegre. A cidade e sua formação. Porto Alegre: Ed. Norma, 1985, p. 108 [Adaptação da fotografia de Virgílio Calegari].



Fotografia de 22 de janeiro de 2007

Anexo 12

Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira



ISMA

Anexo 13

Frontispícios do jornal eclesiástico de Porto Alegre, *A Estrella do Sul*



AHCMPOA

Anexo 14

Frontispícios do Jornal eclesiástico de Porto Alegre, *O Thabor*.



Anexo 15

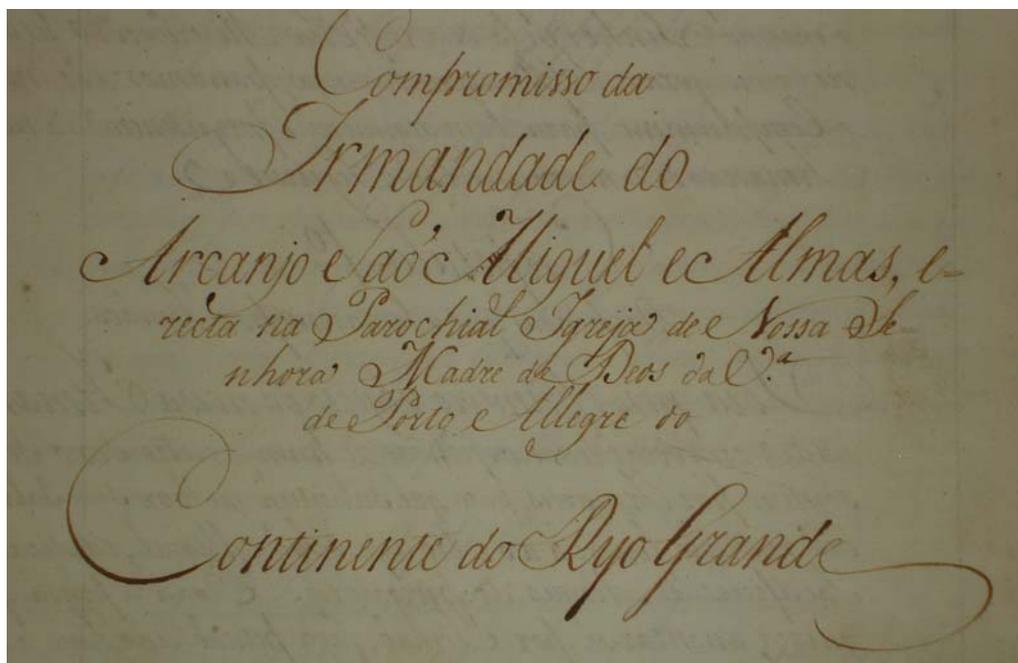
Seminário Episcopal da Diocese da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre.



Litografia de Brüggemann, final do século XIX, AHCMPOA.

Anexo 16

Manuscrito do Compromisso da Irmandade São Miguel e Almas, 1775.



ISMA, Livro de Atas das sessões I. 1775-1828

Anexo 17

Imagem do Arcanjo São Miguel



ISMA

Anexo 18

Fragmento de um Termo de Remissão da Irmandade São Miguel e Almas, 1892.



ISMA