



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

LUCAS NUNES STASI

**EXPRESSÕES LEIGAS DA FÉ CATÓLICA: IRMANDADES
RELIGIOSAS NA FREGUESIA DE SANTANA EM SALVADOR
(1876 – 1926)**

Salvador

2017

LUCAS NUNES STASI

**EXPRESSÕES LEIGAS DA FÉ CATÓLICA: IRMANDADES
RELIGIOSAS NA FREGUESIA DE SANTANA EM SALVADOR
(1876 – 1926)**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História Social no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, sob a orientação da Profa. Dr^a. Edilece Souza Couto.

Salvador
2017

Modelo de ficha catalográfica fornecido pelo Sistema Universitário de Bibliotecas da UFBA para ser confeccionada pelo autor

Stasi, Lucas Nunes
EXPRESSÕES LEIGAS DA FÉ CATÓLICA: IRMANDADES RELIGIOSAS
NA FREGUESIA DE SANTANA EM SALVADOR (1876 - 1926)
LUCAS NUNES STASI -- Salvador, 2017.
120 f.

Orientadora: Profa. Dr^a. Edilece Souza Couto.
Dissertação (Mestrado - Programa de pós graduação em História) -
- Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, 2017.

1. Irmandades Religiosas. 2. Religião. 3. Devoções Leigas.
4. Auxílio-mútuo. I. Título II. Couto, Edilece Souza.



ATA E PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DA(o) ALUNA(o)	MATRÍCULA	NÍVEL DO CURSO
Lucas Nunes Stasi	215117214	Mestrado
TÍTULO DO TRABALHO		
Expressões leigas da fé católica: irmandades religiosas na freguesia de Santana em Salvador (1876 – 1926).		
EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF
Edilece Souza Couto (Orientadora – UFBA)		585.887.445-20
Armando Alexandre Costa de Castro (CECULT/UFRB)		631.207.045-04
Milton Araújo Moura (PPGH/UFBA)		112.732.755-00

ATA

Aos vinte e nove dias do mês de setembro do ano de 2017, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por **LUCAS NUNES STASI**, do curso de mestrado do Programa de Pós-graduação em História Social do Brasil. Após a abertura da sessão, a professora **EDILECE SOUZA COUTO**, orientadora e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores. Foi dada a palavra ao autor, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do examinando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu APROVAR o aluno. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

A Banca dá o trabalho como merecedor de aprovação, considerando o cuidado do mestrando no tratamento com as fontes, na discussão com a historiografia respectiva e na construção dos questionamentos sobre os quais se debate. Sugere que, no depósito definitivo, confira mais consistência à redação das considerações finais, tendo em vista a riqueza das reflexões no corpo da dissertação.

SSA, 29/09/2017: Assinatura do aluno:

SSA, 29/09/2017: Assinatura da orientadora:

Em memória de minha querida madrinha, Valdélia Pereira Gomes (1945 – 2003) e minha avó Terezinha Alves Nunes (1929 – 2017).

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Deus e aos Orixás por me fornecerem forças para persistir e concluir o mestrado. À minha mãe, Maria Nunes, pelo investimento massivo em minha formação humana e profissional e aos meus familiares Fábio Nunes, Lúcia Nunes, Fabiana Nunes, Almira Gomes, Lisetta Pagliai e Celeste Nunes por ajudarem nessas contribuições.

Aos amigos sempre fiéis que tiveram participação fundamental no suporte, quer seja emocional ou historiográfico para a realização desta dissertação: Daniel Vital, que desde a realização do projeto, realizou leituras e comentários preciosos; Daniel Castro, por ouvir meus desabaços contínuos; Adriano Guimarães e Julia Mendes, pela paciência em tirar-me constantes dúvidas acerca das diferentes doenças do século XIX. Ao apoio sempre precioso da minha grande amiga da “misericórdia”: Nadjara França e também daqueles amigos que sempre me acompanham: Flávia Sena, Isis Piauhy e Nayra Moura. Também a Franklin Lima, pelo companheirismo e apoio.

Agradeço também à minha orientadora Edilece Souza Couto que, desde 2010, me ajuda a caminhar nos rumos da história das religiões; e aos membros da banca Milton Moura e Armando Castro pelas contribuições durante a qualificação.

Todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo. Sendo ideal que o presente sempre sirva para construir o futuro. E esse futuro não é cósmico, é o do meu século, do meu país, da minha existência. De modo algum pretendo preparar o mundo que me sucederá. Pertencço irredutivelmente a minha época. E é para ela que devo viver. O futuro deve ser uma construção sustentável do homem existente. Esta edificação se liga ao presente, na medida em que o coloco como algo a ser superado. (FANON, p.89)

RESUMO

As irmandades religiosas, como instituições presentes na vida social da maior parte dos indivíduos da sociedade brasileira até o século XIX, tiveram relevância fundamental para a compreensão de parte da história social do país. A dissertação teve por principal objetivo estudar parte da estrutura social e da vida religiosa na cidade de Salvador por intermédio das irmandades da freguesia de Santana entre os anos de 1876 e 1926, analisando de que modo operaram as diferentes transformações sociais do final do século XIX e início do século XX. Além disso, pretendeu-se perceber os traços de sociabilidades dentro dessas instituições, os processos de permanências e rupturas que as envolveram e analisar os principais vínculos associativos de seus membros. Para tal feito, foram analisadas diferentes fontes como artigos de jornais e periódicos, compromissos, relatórios, correspondências entre a arquidiocese e estas associações, diferentes documentos contábeis, além da legislação vigente tanto no final do Brasil-Império quanto na República.

PALAVRAS CHAVE: Irmandades Religiosas – Religião – Devoções Leigas – Auxílio-mútuo.

ABSTRACT

The religious brotherhood, as institutions that were linked to social life of the most part of the individuals of the Brazilian society until the XIX century, had a fundamental relevance to understand part of the social history of Brazil. This dissertation have as an objective the study of a significant part of the social structure imbricated into the religious lay life in the city of Salvador, through the brotherhoods of the Santana's district between the years of 1876 and 1926, analyzing how the social changes that happened in the end of the XIX century and begin of XX century impacted these institutions. Besides that, it is intend to perceive the traits of sociability into these associations, and the process of permanence and ruptures that surrounds them and analyze the most important associative links of its members. For this purpose, were analyzed deafferents historical sources such as newspapers and periodicals, "compromissos", reports, letters issued by the archdiocese for those associations, accounting documents and the current legislation during the period studied.

KEYSWORD: Religius brotherhoods – Religion – Lay devotion – Mutual-aid.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia.

LEV – Laboratório Eugênio Veiga.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Cristo Crucificado. Acervo do Museu da Misericórdia.....	43
Figura 2: Igreja e convento da Palma.....	66
Figura 3: Mapa percurso da procissão do Bom Jesus da Cruz.....	68
Figura 4: Anúncio de produto contra os miasmas.....	93

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – IRMANDADES E AJUDA MÚTUA NA FREGUESIA DE SANTANA: O DESENVOLVIMENTO SOCIAL DAS ASSOCIAÇÕES LEIGAS NA CIDADE DE SALVADOR	17
1. SURGIMENTO E CARACTERÍSTICAS DAS ASSOCIAÇÕES DE LEIGOS	17
2. IRMANDADES E HISTORIOGRAFIA, A IRMANDADE COMO OBJETO DE ESTUDO DA HISTÓRIA.....	22
3. A CIDADE DE SALVADOR IMPERIAL E A FREGUESIA DE SANTANA	26
4. AS IRMANDADES DA FREGUESIA DE SANTANA E SUA ORGANIZAÇÃO INTERNA	31
5. COMPOSIÇÃO SOCIAL DAS IRMANDADES.....	36
CAPÍTULO 2 – VIVER, CRER E FESTEJAR – AS MUDANÇAS OITOCENTISTAS E SUAS RELAÇÕES COM AS DEVOÇÕES LEIGAS	41
1. MUDANÇAS NO CONTATO COM A FÉ, INDIVIDUALISMO E SUAS REPRESENTAÇÕES	41
2. O ULTRAMONTANISMO E AS REFORMAS RELIGIOSAS DO SÉCULO XIX	44
3. IRMANDADES E AS REFORMAS NOS OITOCENTOS	49
4. AS LOTERIAS E AS AÇÕES DE CARIDADE: O PODER TEMPORAL E AS IRMANDADES RELIGIOSAS.....	56
5. DEVOÇÕES, POMPAS E CELEBRAÇÕES: AS REDES DE SOCIABILIDADE E AS RELAÇÕES ENTRE AS IRMANDADES DE SANTANA	62
CAPÍTULO 3 – O AFIAGO DA MORTE: TRANSFORMAÇÕES EM TORNO DA ASSISTÊNCIA AO BEM MORRER PRESTADA PELAS IRMANDADES	72
1. A BOA MORTE OU BEM MORRER	72
2. MUDANÇAS OITOCENTISTAS NAS ATITUDES DIANTE DA MORTE	76
3. MORTE E IRMANDADES: UMA RELAÇÃO SECULAR	78
4. A RESISTÊNCIA DO BEM MORRER E A RUPTURA COM A MORTE BARROCA	82
5. MORTE: ENTRE SECULARIZAÇÃO E HIGIENIZAÇÃO	87
5.1. A MEDICINA NO FINAL DO SÉCULO XIX E OS MIASMAS	89
5.2. LEGISLAÇÃO, HIGIENIZAÇÃO E IRMANDADES	93
5.3. A SECULARIZAÇÃO E A REPÚBLICA	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
LISTA DE FONTES	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

ANEXOS 118

INTRODUÇÃO

As irmandades foram associações leigas cujos desígnios institucionais incluíam em sua concepção inicial a promoção ao culto a determinado santo. A múltipla formação dessas instituições que tinham objetivos e caráter sociais distintos, fazia de Salvador até o século XIX uma cidade na qual parte considerável da vivência religiosa concentrava-se nessas instituições. Nelas africanos e seus descendentes, pardos, portugueses, comerciantes, músicos, mulheres, entre outros, estavam unidos por laços de solidariedade entre os seus e praticavam a ajuda mútua.

Assim, para os mais desfavorecidos, a irmandade poderia ser, individualmente, um mecanismo para mitigar as agruras de uma vida diária difícil; coletivamente, era um ator social legitimado, que lhes permitia de alguma forma atuar na vida social de uma cidade tão desigual quanto Salvador; e para os homens de posses, participar de um grande número de irmandades era questão que envolvia, sobretudo, prestígio social – e daí o grande número de nomes que se repetem em diferentes irmandades nos séculos XVIII e XIX.

Sendo assim, estavam inseridos nas associações de leigos indivíduos de todos os setores da sociedade, por isso, a ampla possibilidade de estudos que cerca, perpassa estas associações. A própria historiografia nacional privilegiou em determinado momento o estudo sobre irmandades religiosas. Como organismos presentes em diferentes vivências sociais de cada período, através delas era possível compreender uma série de aspectos acerca da história social do país. Uma parte desses estudos concentrara-se nas irmandades que obedeciam a um caráter étnico na sua composição social, autores como Caio Boschi, Julita Scarano, Lucilene Reginaldo e João José Reis debruçaram-se sobre o grande arcabouço documental fornecido a partir dessas instituições para analisar as relações étnico-raciais no contexto do mutualismo e do associativismo. Outros estudiosos, diretamente relacionados à história das religiões, buscaram através do caráter devocional presente nessas associações compreender o contato dos seus membros com o sagrado de acordo com cada contexto histórico.

Até o século XVIII, tanto o poder temporal quanto o eclesiástico viam nas irmandades uma força auxiliar na manutenção social e religiosa. Para o clero, estas associações eram uma possibilidade de promoção da fé católica, deixando sobre sua responsabilidade parte das devoções, ao mesmo tempo em que promovia e conservava os seus ideais religiosos. Já o poder público remetia a estas instituições a administração

assistencial da província, ficando sobre sua responsabilidade serviços como o enterro dos indigentes, a realização de obras públicas e o amparo à saúde provincial.

Poucos trabalhos na historiografia abordaram as irmandades religiosas na perspectiva das transformações e rupturas de cada período, especialmente na República, momento em que estas irmandades, segundo parte considerável da bibliografia, perderam suas funções sociais. Assim, o final do século XIX e início do século XX foi o período no qual estudou-se pouco acerca dessas instituições. Katia Mattoso, por exemplo, afirmou que “por volta do fim do século XIX, as irmandades e ordem terceiras já estavam ultrapassadas. Foram substituídas por novas associações, mais representativas do espírito católico de então e das aspirações da hierarquia” (MATTOSO, p.404). Contudo, assim como Katia Mattoso, raros foram os estudiosos que buscaram compreender quais forças sociais levaram estas instituições a enfrentarem tal processo de decadência.

Em meio a um corpo documental volumoso produzido pelas irmandades, aparecem datados da segunda metade do século XIX os documentos que evidenciavam este processo de sua desestruturação. Eram atas de reuniões, relatórios e uma infinidade de pedidos de prestação de contas feitos pela arquidiocese e pelo governo provincial, o que expunha que ambos os poderes concentravam forças a fim de controlar as associações de leigos. A primeira pergunta surgida era de que maneira as irmandades sofreram tais processos e o que de sua desestruturação a documentação poderia revelar.

As atas de eleição e de reunião entre os membros da direção de cada irmandade revelaram o funcionamento interno destas, permitindo observar mecanismos de funcionalidade das associações e as relações entre os seus membros, ou seja, notou-se através da documentação o cotidiano da irmandade. Divergências entre os irmãos para o preenchimento de cargos de autoridade, bem como diferentes formas de resolver os conflitos com a Cúria perpassam os extensos volumes de atas. Acima de tudo, o conflito entre os vigários e os irmãos apareceram com bastante frequência, evidenciando que pensar o espírito de autonomia demonstrado nestes casos pode permitir entender mais detalhadamente seu papel no período.

Os relatórios, de diferentes naturezas, incluem os de prestação de contas, de eleição e edição dos compromissos. Estes relatórios, destinados à arquidiocese, demonstram as relações entre a cúria central e as irmandades enquanto instituições. Assim, no final do século XIX, por exemplo, foi possível notar por parte da Cúria a

tentativa de maior controle em relação a estas associações, limitando seu número e campo de ação.

Busquei compreender através de parte dessa documentação de que modo a vida religiosa leiga no seio dessas irmandades funcionava em meio a um conjunto de transformações típicas do período. Para isso, analisei quais foram e sobre quais vicissitudes ocorreram tais transformações e de que maneira elas foram sentidas em uma escala menor ao recortar três irmandades de uma freguesia da cidade de Salvador.

A escolha da freguesia de Santana deu-se por dois fatores: no campo prático, era a freguesia com maior documentação sobre irmandades; e no campo teórico, era uma região de alta heterogeneidade populacional. Estavam presentes na freguesia, inicialmente, três irmandades (Confraria do Bom Jesus da Cruz, Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana e Irmandade de Nossa Senhora da Palma), que tinham características e composições sociais diversas. Escolhi a freguesia pois esta permitiria um estudo comparativo das relações de diferentes irmandades entre si, com a região em que estavam inseridas e com os distintos poderes.

A definição do recorte temporal da pesquisa estabeleceu como marco inicial, o ano de 1876, momento no qual surge a Irmandade de Nossa Senhora da Palma, e como marco final, o ano de 1926, ano do fim da procissão do Bom Jesus da Cruz, o que apontou o processo de destituição da Confraria de mesmo nome. Porém, estudar transformações envolve compreender que, apesar de consolidadas em determinado período, estas são fruto de um longo processo de rupturas que só pode ser compreendido através de balizas temporais. Por este motivo, muitas vezes este estudo buscou também fontes e uma bibliografia que contemplaram um recorte além do proposto pela pesquisa.

A dissertação foi dividida em três capítulos. O primeiro deles fornece um panorama sobre as irmandades e as contribuições historiográficas sobre o que já foi discutido sobre o assunto. Busquei também demonstrar a estrutura interna do funcionamento das associações aqui estudadas, procurando abordar a composição social dos seus membros, privilegiando analisar as restrições reveladas a partir da documentação e compreendendo as mudanças dos critérios raciais durante o século XIX e o desaparecimento do caráter restritivo de alguns compromissos, que significou em termos práticos uma maior tentativa dessas associações de adaptarem-se as exigências do poder temporal e eclesiástico e ao mesmo tempo angariar novos associados.

No contato com as fontes intrigavam-me as relações institucionais destas associações com o poder temporal e eclesiástico. Os conflitos observados na documentação revelaram os meios de negociar e resistir às diferentes mudanças típicas do período. A bibliografia abordava irmandades, ordens terceiras e confrarias que se destacaram na cidade por seu aspecto econômico (Santa Casa de Misericórdia, Ordem Terceira de São Francisco) ou por um aspecto racial de destaque (Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo). Estes fatores propiciavam relativamente a sobrevivência dessas confrarias em períodos de fortes mudanças.

Por outro lado, questionava-me como irmandades que não tinham tanto destaque em seus aspectos econômico ou racial, sobreviveram ou se adaptaram às mudanças no recorte temporal proposto. Afinal, o século XIX foi um período de transformações estruturais, autores como Candido da Costa e Silva (SILVA, 2000) apontavam para mudanças no sentido do crer e do viver a fé por parte do crente, além de transformações religiosas profundas em diferentes instâncias do poder eclesiástico. No campo político e social, a implantação da República, o fim do padroado régio, a libertação progressiva dos escravos e o processo de reestruturação urbana trouxeram consequências diretas para as irmandades religiosas. Dessa maneira, o segundo capítulo da dissertação buscou demonstrar quais foram essas transformações na Bahia oitocentista e como as irmandades reagiram a estas, destacando suas relações com o poder temporal e eclesiástico.

Além disso, nesse mesmo capítulo, busquei compreender um dos principais pilares associativos de uma irmandade, que era seu caráter devocional. Afinal uma característica importante ao se tratar dessas associações é o seu forte vínculo com o seu santo de devoção, o orago. Muitas vezes estas comunidades, antes de propiciar benefícios mais concretos a seus integrantes, poderiam inicialmente ser organizadas para o simples culto a determinado santo. A maneira mais visível de se reverenciar estes santos eram as festas, nas quais as irmandades demonstravam seu poder por meio da pompa e da exteriorização da devoção. Assim, a análise de determinada festa propicia muitas vezes a compreensão dos principais vínculos devocionais dentro dessas instituições, o que acaba por revelar a situação em que vivia a irmandade em cada período.

Outra atração associativa de importância oferecida pela irmandade, dentre os benefícios materiais e espirituais, era a assistência funeral aos seus membros. No terceiro capítulo da dissertação busquei compreender como a transformação das relações do sujeito com a morte na sociedade oitocentista influenciava diretamente as associações

religiosas na Bahia. Em meio a um movimento de secularização das instituições, higienismo, da interferência dos médicos nas maneiras de realizarem os enterramentos e dos medos das epidemias miasmáticas, as irmandades foram consideravelmente prejudicadas.

Utilizei como fontes para os capítulos parte da legislação vigente em âmbito nacional e local no período. Porém, compreendo o cuidado necessário em se utilizar tais documentos, visto que muitas vezes as leis constituem-se como política de estado que não necessariamente se reverbera na sociedade. Por isso, os jornais foram essenciais como contraponto de como a sociedade interpretava e praticava estas leis e quais nuances se contrapõem às mudanças. Os jornais também foram importantes na compreensão da dimensão dos festejos, de modo que através dos editais de festa publicados nos diferentes periódicos demonstravam-se o quanto as festas de devoção de santo estavam profundamente integradas ao cotidiano da cidade de Salvador.

Através destas festas religiosas e da sua forte assistência social, as irmandades foram uma das mais importantes formas de interação social na cidade do Salvador entre os séculos XVIII e o século XIX. Mais do que expressões religiosas, elas foram espaços de sociabilidade por meio dos quais os indivíduos se movimentavam socialmente. Em última instância, foram elementos demarcadores de lugares, que permitiram organizar as relações sociais durante o período estudado.

CAPÍTULO 1

IRMANDADES E AJUDA MÚTUA NA FREGUESIA DE SANTANA: O DESENVOLVIMENTO SOCIAL DAS ASSOCIAÇÕES LEIGAS NA CIDADE DE SALVADOR.

1. Surgimento e características das associações de leigos.

Em um dos estudos clássicos para o entendimento das irmandades religiosas no Brasil, Caio Boschi sintetizou a riqueza historiográfica revelada a partir da investigação do catolicismo leigo e afirmou que o estudo das irmandades se revela de profundo significado histórico, pois estas foram e são instituições que espelharam e retrataram os diversos momentos e contextos históricos nos quais estavam inseridas (BOSCHI, 1986, p. 12). Com registros historiográficos desde a idade média, as confrarias religiosas foram instituições que possibilitaram a análise histórico-social de amplos períodos da história mundial. Divididas entre ordens terceiras e irmandades, estas associações foram estimuladas inicialmente como um meio de trazer uma maior participação leiga nos cultos e práticas da Igreja Católica. Mas seria superficial analisá-las unicamente nesse sentido. É preciso compreendê-las a partir de sua grande abrangência que circundou importantes aspectos sociais da Europa moderna.

Para entender o aspecto social dessas irmandades é necessário pensá-las dentro do contexto de desenvolvimento das ações caritativas no continente europeu. As ações de caridade através das irmandades religiosas surgiram em Portugal a partir dos séculos XI, XII e XIII (RUSSELL-WOOD, 1968, p.4 e BORSCHI, 1986, p.12) devido às condições adversas de pobreza e dos grandes surtos de pragas registrados no período. Russell-Wood resume como “fome, praga e guerra” as necessidades nas quais as ações de caridade das confrarias eram incidentes. Assim, desenvolveram-se dentro dessas instituições interessantes engrenagens de assistência social, sendo as confrarias organismos auxiliares de um meio de redução de danos às condições adversas de cada período. O estímulo religioso por detrás dessas ações residia principalmente em princípios de caridade retirados da parábola do juízo final de Mateus¹, estes princípios referiam-se à assistência aos pobres, aos doentes, aos desabrigados e aos prisioneiros. Era assim, a assistência ao

¹ Mateus, 25 34-7

outro que permitiria uma vida espiritual plena, algo intrínseco à mentalidade social da Europa do período.

Em Portugal, as irmandades foram, em distintos momentos da história lusitana, agentes sociais importantes, inclusive servindo de auxílio administrativo à Coroa (RUSSELL-WOOD, 1968). A própria história da saúde no mundo ibérico é reveladora desses aspectos. A assistência dos enfermos, dada principalmente pelas chamadas hospedarias, passou por uma ação de centralização durante o reinado de Dom Manuel I, incluindo-se justamente uma irmandade religiosa como expoente máximo desse processo, foi a Santa Casa de Misericórdia ou Irmandade da Misericórdia, criada em 1498, uma das mais poderosas dessas instituições.

O Brasil herdou de Portugal a vocação assistencial presente nessas instituições. Na Bahia colonial, confrarias e irmandades foram organizações prestigiosas, muito destas associações (como a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, a Ordem Terceira de São Francisco e a Ordem Terceira do Carmo) chegaram a competir com grandes ordens religiosas (como os Beneditinos e Jesuítas) (RUSSELL-WOOD, 1968) nos bens adquiridos, na presença social e até mesmo nas suas relações com o poder temporal.

Além de sua característica assistencial, é importante destacar, por conta do forte caráter heterogêneo presente em seu aspecto populacional, que a vida social dentro dessas confrarias no Brasil foi muito mais intensa do que na Europa (BOSCHI, 1986). As irmandades foram no Brasil organizações imbricadas com a vida cotidiana. Independente da posição social, indivíduos tendiam a participar destas associações, onde se estabeleciam, em seu seio, laços de sociabilidade, quer seja entre membros da elite local quer seja entre os subalternos. Para homens da aristocracia, participar de uma irmandade prestigiada lhes traria status social, riquezas, vantagens em determinados negócios e uma importante segurança para o além², para os subalternos, as irmandades constituíam uma das poucas possibilidades de diminuição de agruras e de sociabilidade.

Os conflitos entre diferentes grupos raciais e econômicos eram atenuados pela criação de uma identidade social que, do ponto de vista psicológico, ajudava a valorizar até os mais carentes. No seio de uma irmandade de mulatos ou de negros, um escravo se sentia igual a um pequeno comerciante, e se gozasse do respeito de seus irmãos e irmãs, podiam assumir a mesma responsabilidade que ele. Por outro lado, negros e mulatos se sentiam iguais aos brancos: tinham a possibilidade de construir e ornamentar suas próprias igrejas e ter capelães; ter

² Assunto que tratarei com mais atenção no capítulo 3 deste trabalho.

enterros tão suntuosos quantos os dos socialmente superiores. Exibir-se com brilhos e grandeza nas procissões religiosas que marcavam a vida da cidade. (MATTOSO, 1992, p.402)

Os mais excluídos da sociedade oitocentista não se igualavam à elite local por estarem dentro dessas irmandades. Sendo assim, há um exagero na análise feita por Katia Mattoso, que confunde a atenuação de condições de subalternidade à igualdade. Porém, a citação é interessante na compreensão da importância da presença social que estas instituições tiveram para diferentes grupos.

Para participar de uma irmandade era necessário o chamado “pagamento de joia”, um valor estipulado por estas instituições como contribuição mínima para se tornar irmão. Em troca deste valor, a irmandade oferecia benefícios aos seus membros, dentre estes: o pagamento de dotes para casamentos das filhas, assistência à viúva, garantia de um funeral católico e, para irmandades composta por escravos, a compra da alforria. São as características da chamada “ajuda mútua”, um modelo de assistência baseado na solidariedade intragrupal. Para além dos benefícios diretos dados para seus irmãos, uma outra característica intrínseca à historicidade dessas instituições destaca-se dentro de uma análise histórico-social: são as redes de sociabilidade contidas nessas relações de solidariedade cotidiana. A irmandade, na sua nuclearidade, foi um terreno fértil para que laços entre iguais se fortalecessem e se legitimassem.

No caso de irmandades de “gente de cor”³ este caráter é ainda mais evidente, pois estas foram uma das poucas formas oficiais de sociabilidade permitida aos sujeitos escravizados (SCARANO, 1976, p.14). Tornaram-se assim espaços de resistência, onde muitas vezes revoltas se iniciavam⁴ e se reduzia relativamente as agruras do sistema escravista.

A irmandade era também um espaço de equilíbrio entre as tensões cotidianas. No seio dessas instituições ocorriam diariamente negociações⁵ para as condições dos sujeitos

³ Aproprio-me aqui do termo utilizado por Katia Mattoso no livro *Bahia: uma província no império*, no qual, a autora se refere a irmandades composta em sua maioria por escravos ou ex escravos, como irmandades de gente de cor.

⁴ Exemplo da Revolta dos Malês, ver, REIS. 2013.

⁵ Termo utilizado por João Jose Reis no livro *Negociação e Conflito*, remete-se diretamente ao conceito apresentado por Thompson no Livro *Costumes em comum* para definir um equilíbrio de tensões nas relações cotidianas. (REIS, 2009 e THOMPSON, 2015)

subalternos. A festa em torno de seus oragos⁶, expoente máximo de representatividade dessas associações⁷, era uma maneira de escapar dos sofrimentos da existência escrava e propiciava a estes grupos ocupar e participar da cidade. Sendo assim, os festejos pensados a partir de um universo simbólico próprio foram espaços propiciadores de negociação e de resistência. As irmandades também foram um meio de busca e recriação identitária, no qual grupos com similaridades em suas demandas sociais, ao se encontrarem, dialogavam e negociavam as suas condições⁸.

Para além dos benefícios diretos, percebe-se assim que estas instituições, seja para sujeito subalternos, seja para sujeitos sob a luz da legitimação social⁹, foram meios de sociabilidade transversais, ou seja, estavam presentes em toda a vida social do indivíduo, independentemente da posição ocupada por este.

Este caráter das irmandades perdurou por séculos no Brasil. Um exemplo claro foi o de João de Matos de Aguiar, sobrinho e herdeiro de um grande senhor de engenho da Bahia, foi grande proprietário de terras e se tornou um dos homens mais poderosos da região no século XVII. João de Matos era membro de 8 irmandades e participava ativamente de outras 23¹⁰, os seus negócios e a administração de parte de seus bens estavam sobre a tutela da Ordem Terceira de São Francisco e da Santa Casa de Misericórdia. Inclusive esta última foi a responsável pela distribuição de seus bens após sua morte. Em seu testamento, as irmandades e confrarias foram as principais beneficiadas com sua herança.

Da mesma maneira para homens de menor condição, como os músicos das sinfônicas da cidade de Salvador no século XVIII, a Irmandade de Santa Cecília, localizada na Igreja da Sé, promovia festejos e discutia melhorias para os seus membros

⁶ Orago, santo principal de devoção de determinada irmandade, normalmente aquele em que a irmandade concentra o seu culto, exemplo: Irmandade de Santa Cecília, o orago é Santa Cecília e os festejos se concentram em torno deste santo.

⁷ Objeto que explorarei com mais atenção no capítulo dois desse estudo.

⁸ Diversos autores se debruçaram sobre a festa e as irmandades com o intuito de perceber essas características, destaco particularmente o trabalho de Marina de Mello e Souza no livro *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de Rei Congo*, no qual percebe a festa e as irmandades como um marco de resistência da tradição africana e demonstra o quanto estas eram oportunidades “oficiais” de preservação de tradições, por meio de uma adaptação ao calendário católico.

⁹ Ao utilizar o termo “Sujeito sob a luz da legitimação social, refiro-me a indivíduos que participavam da elite local, permeando a elite aristocrática e econômica. Katia Mattoso demonstra que as irmandades funcionavam como importante vínculo de manutenção de status social, assim afirma: Integrar uma irmandade era prova de prudência e garantia de permanência no mesmo grupo social, em caso de empobrecimento.” (MATTOSO, p.400)

¹⁰ Financiando eventos, sendo juiz de festas religiosas entre outras.

enquanto categoria profissional. Tinha assim uma importância significativa na sociabilidade daquele grupo.

Os exemplos demonstram a análise das irmandades através de dois fenômenos: a percepção da importância que estas associações tiveram na sociedade baiana setecentista e oitocentista e sobre o ponto de vista individual, o seu papel em distintas etapas da vida de um sujeito. Em diferentes períodos e para grupos sociais distintos, a função social das irmandades transcorria diversas etapas da vivência social da população. Pode-se dizer assim que estas organizações religiosas perpassavam pelos principais momentos da existência de um indivíduo, os pilares sociais da sociedade brasileira durante os séculos XVII, XVIII e XIX, isto é, o nascimento, o casamento e a morte. Não se trata de um nascer físico, mas sim, a representação de um status de pertencimento.

É preciso também notá-las como organismos dotados de uma organização interna bem estruturada, independente do caráter de sua composição social. Estavam assim divididas internamente em diversos cargos que incluíam presidentes, tesoureiros, mordomos e outros membros que compunham a chamada mesa administrativa. Nos períodos de auge dessas associações havia grandes disputas para as eleições desses cargos, revelando o prestígio de ser irmão de determinadas irmandades em diversos momentos da história do país.

O prestígio e poder que estas associações tiveram no Brasil podem ser compreendidos a partir de uma relação de certa autonomia quanto às instituições eclesiásticas e ao poder temporal. Um exemplo pode ser notado ao pensar que, até meados do século XIX, período com grande número de revoltas escravas, a exemplo da revolta dos Malês (REIS, 2003), ocorreu maior controle em relação as irmandades de negros. Seguindo essa linha de raciocínio Julita Scarano argumenta que:

Aqui, tanto o poder eclesiástico como o temporal se achavam de acordo, procurando um e outro combater o espírito de independência que se manifestava em várias irmandades. Estas, por sua vez, também tentavam escapar ao controle dos vigários que, por mais próximos, procuravam de todas as formas colocarem esses grupos sob a sua jurisdição. (SCARANO, 1976, p.21)

Este aspecto dessas instituições é de suma importância para se pensar o quanto foi intenso o seu caráter de sociabilidade no Brasil. Se na colônia estas instituições atuaram como força auxiliar à coroa portuguesa, no império ambos os poderes concentraram uma

maior vigilância a uma certa autonomia criada por estas associações. Para o poder eclesiástico, as irmandades foram uma afronta à intenção de um movimento de romanização que se intensificou no século XIX, e para o poder temporal, estas instituições agrupavam o berço das revoltas que tanto preocuparam o período imperial.

2. Irmandades e Historiografia, a irmandade como objeto de estudo da história.

Vários autores analisaram diferentes realidades sociais a partir da ótica e da inserção dos seus objetos relacionados a irmandades religiosas, uma vez que estas instituições estavam profundamente imbricadas com as vivências sociais de parte considerável da história brasileira. Este capítulo tem como objetivo demonstrar as dinâmicas contidas nas redes de sociabilidade e de poder permeadas pelas irmandades, analisando seu funcionamento interno e suas relações com a estruturação urbana da cidade, além do seu desenvolvimento social enquanto instituições de ajuda-mutua.

Dentro do recorte espacial e temporal dessa pesquisa, alguns estudos são cruciais para a compreensão do tema. Apesar de não ser o seu objeto central, Kátia Mattoso tratou do catolicismo leigo, evidenciando a importância que essas irmandades tiveram na Bahia desde o Brasil-colônia. Como uma obra de longa duração, pode-se entender diferentes aspectos da Bahia oitocentista, destacando consideráveis análises como as principais reformas religiosas do século XIX e os critérios de aceitação de cada irmão dentro das irmandades. Percebeu assim algumas das intensas mudanças sofridas pelas irmandades durante o período e a relevância que estas teriam para o que ela chama de “gente de cor”.

Para a análise da importância que estas associações tiveram para a “gente de cor” e para o entendimento do intenso caráter de sociabilidade destas, cinco importantes obras se destacam para este estudo, são elas: a tese de doutorado de Lucilene Reginaldo, *Os rosários dos angolas*; o livro de João José Reis, *A morte é uma festa*; a dissertação de mestrado de Sara Oliveira, *Irmãos de cor, de caridade e de crença*; e as obras pioneiras de Julita Scarano e Caio Boschi, respectivamente *Devoção e escravidão* e *Os leigos e o poder*. Incluem assim a escala política, social e identitária dentro das relações que envolviam as irmandades religiosas no período para os homens de cor, e forneceram um itinerário para a compreensão de como as associações leigas operaram na sociedade oitocentista.

Permeando a compreensão dessas associações em um sentido de sociabilidade, a historiografia do tema em questão serviu de parâmetro para a montagem da minha

compreensão sobre este caráter. Os autores apontaram que uma das poucas possibilidades de sociabilidade entre cativos estaria expressa no espaço da irmandade religiosa. Esta característica, já evidenciada nas confrarias católicas portuguesas do século XVI (REGINALDO, 2011), se intensificou no Brasil e adquiriu novas roupagens, inserindo indivíduos de categorias sociais distintas.

O trabalho de Lucilene Reginaldo analisou as irmandades religiosas, promovendo uma contextualização que circundou desde o catolicismo em parte da África Central, passando por Portugal até chegar ao Brasil. Analisou o contexto em que surgiram as primeiras irmandades de escravos angolas na Bahia do século XVIII e sua atuação enquanto espaços de “recriação de identidades étnicas”, ou seja, percebeu dentro dessas irmandades traços de uma busca de identificações legitimadas pela condição de ser cativo.

Interessava-me, cada vez mais, pelas análises que privilegiavam as irmandades negras como espaços de expressão da diversidade na comunidade escrava e liberta. Assim, no tocante à diversidade étnica, buscava alternativas de análise que superassem as meras constatações da divisão das confrarias com base nas origens africanas. (REGINALDO, 2011, p.2)

Dentre os estudos pioneiros sobre as irmandades religiosas, temos os trabalhos de Julita Scarano e de Caio Boschi. Julita Scarano em *Devoção e escravidão* discutiu o panorama das irmandades religiosas negras no século XVIII a partir do estudo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino. Já Caio Boschi em sua clássica produção *Os leigos e o poder* forneceu parte da estrutura de compreensão da relação entre essas associações leigas e o poder temporal durante os oitocentos. Seu estudo enfoca as relações entre Estado e Igreja a partir do entendimento específico das irmandades religiosas em Minas Gerais.

Todavia, mais importante do que identificar o significado da Igreja como instituição é captar o sentido e as formas de sua ação. Só assim entender-se-á a importância das irmandades leigas. Ao mesmo tempo força auxiliar, complementar e substituta da igreja nessa ação, elas se propunham a facilitar a vida social, desenvolvendo inúmeras tarefas que, pelo menos em princípios, seriam da alçada do poder público. (BOSCHI, 1986, p.3)

Outra perspectiva sobre o entendimento das irmandades está presente na dissertação de mestrado de Sara Oliveira Farias, *Irmãos de cor, de caridade e de crença*. A partir da irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo, apresentou um panorama da história da irmandade e suas relações com o poder eclesiástico e político

local. A obra analisou a história desta associação, os conflitos internos e externos entre a irmandade e a Cúria, além da importância da chamada “tradição africana” e suas apropriações. Tradição esta já relatada por Julita Scarano em sua obra “Devoção e Escravidão”, na qual afirmou que as “confrarias serviram de veículo de transmissão de diversas tradições africanas, que se conservaram pela frequência dos contatos, pela conservação da língua e outras razões semelhantes” (SCARANO, 1976, p. 150).

A ideia de tradição também estava presente na obra de João José Reis, *A morte é uma festa*, que buscou, através do movimento denominado de cemiterada¹¹, compreender os vínculos sociais, sobretudo os de natureza étnico-racial dentro destas associações. Demonstrou as irmandades enquanto organismos de produção de laços de solidariedade que perpassavam e sobrepunham ao social e ao religioso, ou seja, o estudo conseguiu principalmente compreender as relações sociais dentro destas instituições como veremos no trecho que segue:

As irmandades tinham dessa maneira a função implícita de representar socialmente, se não politicamente, os diversos grupos sociais e ocupacionais da Bahia. Na ausência de associações propriamente de classe, elas ajudavam a tecer solidariedades fundamentadas na estrutura econômica, e algumas não faziam segredo disso em seus compromissos quando exigiam, por exemplo, que seus membros possuíssem, além de adequada devoção religiosa, bastantes bens materiais. Mas o critério que mais frequentemente regulava a entrada de membros nas confrarias não era ocupacional ou econômico, mas étnico-racial. (REIS, 1999, p.53)

Mauro Dillmann, no livro *Irmandades, Igreja e Devoção no sul do Império do Brasil*, tratou das relações devocionais dentro destas instituições conceituando a possibilidade de uma religião de irmandades, notando no culto e festas religiosas produzidas por estas associações, aspectos que se aproximavam de um catolicismo barroco e oficial, mas que tinham características próprias. Ao analisar estas instituições inseridas no contexto da segunda metade do século XIX, o autor percebeu nas relações entre a Igreja e o Estado uma relação de diálogo e negociação.

O período destacado por Mauro Dillman é apontado pelos estudos clássicos de história da Bahia como de decadência das irmandades¹². A bibliografia aponta para o

¹¹ Revolta que resulta na destruição do cemitério do campo santo em 25 de outubro de 1836, inclusive o autor salienta que o acontecimento se inicia a partir de uma convocação de um protesto organizado por irmandades e ordens terceiras.

¹² Com o advento da República e a secularização dos poderes públicos, segundo parte da bibliografia, as irmandades evidenciam um período de decadência.

desaparecimento de parte considerável destas instituições principalmente no final do século XIX e no início do século XX, justificada pela perda progressiva da importância de suas funções, aliando-se a isso o fim do padroado régio, a proclamação da República e a libertação progressiva dos escravos:

Não me parece exagerado afirmar que, durante a primeira metade do século XIX, quase todos os baianos pertenciam a, pelo menos, uma irmandade. Elas entraram em decadência mais tarde, por volta de meados dos séculos, quando os poderes locais começaram a se interessar seriamente pelos problemas sociais da cidade, criando suas próprias instituições de socorro e associações privadas assumiram encargos suportados outrora pelas irmandades. (MATTOSO, 1992, p.402)

Edilece Souza Couto, ao estudar o declínio destas instituições, notou as engrenagens deste processo, demonstrando fatores relacionados a este, como a localização geográfica, a composição social de seus irmãos e as relações dessas instituições com o poder temporal e eclesiástico. Em seu livro *Tempos de Festas: homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador*, forneceu parte da estrutura de compreensão das permanências e modificações das festas religiosas nos séculos XIX e XX, percebendo o impacto da República e suas intervenções urbanas nos festejos da cidade. Tratando especificamente sobre irmandades religiosas, seus artigos mais recentes abordaram as relações entre estas e alguns bispos reformadores (COUTO, 2016), analisando a busca por soluções e adaptações para os períodos de declínio, tal como as fusões e as reformas de compromissos.

Os compromissos eram responsáveis por definir elementos como o caráter da irmandade, bem como a composição social de seus integrantes. Um conceito desenvolvido na bibliografia é importante para o entendimento e leitura de determinado compromisso e da documentação que envolvem as irmandades. É a ideia de rede de sociabilidade, uma vez que era no interior dela que se desenhavam as redes de solidariedade, “fundadas nas hierarquias sociais que permitiam o apoio nos casos de doença, morte, alforria, etc” (REIS, 2012, p.p.51-52). Ao fazer leitura da documentação e dos compromissos enquanto forma de ordenar as sociabilidades possíveis a diferentes sujeitos em distintos lugares sociais em Salvador no século XIX, pode-se entender melhor o papel das irmandades. Tanto quanto espaço para o catolicismo leigo, a leitura do compromisso nestes termos permite pensar a irmandade como demarcador de lugares sociais.

3. A cidade de Salvador imperial e a freguesia de Santana.

As confrarias eram divididas em ordens terceiras e irmandades, sendo organismos aparentemente parecidos por se tratarem de associações entre leigos¹³, mas eram estruturalmente diferentes. A maior diferença entre elas está na vinculação a outras instituições. As irmandades, até o final do oitocentos, eram independentes na forma de administração, com mesas administrativas formadas exclusivamente pelos irmãos; as ordens terceiras, por sua vez, eram vinculadas a uma ordem primeira, ou seja, suas atividades eram supervisionadas por um clérigo (BORSCHI, 1986) e ainda havia as corporações de ofício que, geralmente, estavam vinculadas a algum grupo profissional¹⁴.

Porém, a conceituação dessas associações não é tarefa fácil. Há confusão, principalmente, entre irmandade e confraria. Por vezes, os próprios irmãos resolvem mudar a denominação sem deixar documentação que revele os motivos. Esse é o caso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz que mudou o nome para Confraria do Senhor Bom Jesus da Cruz. O compromisso de 1874 (mandado reimprimir em 1914) traz o novo nome, mas não explica a motivação para a mudança. João da Silva Campos (CAMPOS, 2001) afirma que consultou o compromisso de 1878, no qual aparece o nome Confraria da Fortaleza do Senhor Bom Jesus da Cruz. Não tive acesso a esse documento. De qualquer forma, ambos revelam que os irmãos preferiram denominar confraria a sua associação.

A Salvador do império era uma cidade de grandes desigualdades cuja riqueza estava concentrada em uma pequena parcela da população. João José Reis a define como “uma cidade cujo povo era pobre, em grande parte escravizado, mas um povo inquieto e frequentemente rebelde” (REIS, 1999, p. 37-48). Em relação à divisão administrativa da cidade, esta era dividida em 10 freguesias¹⁵, sendo estas associadas a uma igreja que muitas vezes concentrava um número elevado de irmandades sediadas nesta, do que se depreende sua expressão inclusive em termos geográfico-administrativos.

A respeito do seu desenvolvimento econômico podemos destacar o crescimento de Salvador profundamente ligado à economia atlântica até a metade do século XVIII.

¹³ Aqueles que não faziam parte do Clero.

¹⁴ As corporações de ofício também são instituições com menor vínculo religioso do que as irmandades. Por vez, algumas irmandades com maior característica profissional se tornaram corporações de ofício.

¹⁵ Divisão administrativas das cidade, em Salvador, as 10 freguesias eram: S. Salvador da Sé, N.Sra. da Vitória, N.S. Da Conceição da Praia, Sto. Antônio Além do Carmo, São Pedro Velho, Santana do Sacramento, Ssmo. Sacramento da rua do Passo, N.S de Brotas, Ssmo. Sacramento do Pilar e N.S da Penha

Um dos maiores portos de comércio escravo no Brasil, milhares de cativos eram negociados em seus mercados. Salvador ingressou no século XIX como uma cidade que se destacava no panorama nacional, mas ainda carregada com grande parte dos traços que havia adquirido durante o período colonial:

Salvador, no entanto, continuava como um caso particular. Desde sua fundação, a cidade fora objeto de atenções especiais, pois era cidade-capital, cidade real. Nós a vimos, ainda nos seus primórdios, dotada de uma estrutura urbana herdada de experiências adquiridas nas Índias. Vimos, em seguida, nascerem novas vilas, novas paróquias, novos povoados. Teria a criação desses núcleos contestado de algum modo a hegemonia excludente por Salvador sobre a imensa capitania baiana? Ainda não podemos responder. É certo que Salvador exercia uma dominação delegada por outro centro maior, outra metrópole, a distante Lisboa, que a controlava, impondo-lhe ritmos segundo uma conjuntura que era, sem dúvida, mais europeia do que brasileira. Mas isso não impediu que a Cidade da Bahia fosse um centro a um só tempo exportador e importador, verdadeira praça mercantil de múltiplas funções. (MATTOSO, 1992, p.78/79.)

Marcada pelas imponentes construções do barroco, era a cidade na qual grande parte da vivência religiosa estava concentrada nas irmandades (MATTOSO, 1992, p. 403); seus indivíduos, preocupados com questões relativas ao bem morrer, buscavam nestas associações e nos seus ritos e festas uma forma de lidar e tentar obter amparo diante das angústias da vida e da morte (REIS, 1991). De pessoas de posses, integradas em confrarias que exigiam grande quantidade de bens em seus compromissos, para ingresso dos irmãos; ou de oficiais mecânicos ou de escravos, grande parte da população urbana de Salvador no período participava das irmandades ou ordens terceiras, distribuídas em várias freguesias¹⁶. Katia Matoso (1992) estima que na primeira metade do século XIX mais de 85% da população adulta livre de Salvador estava inserida em pelo menos uma irmandade religiosa.

A divisão administrativa da cidade evidenciava a forte relação entre o poder eclesiástico e o poder temporal. Para se expandir ou fazer qualquer modificação nos limites de uma freguesia, assunto que parece da alçada civil, era necessária uma consulta ao poder eclesiástico (NASCIMENTO, 2007). Assim, dentro dessas freguesias se

¹⁶ Utilizo-me da mesma conceituação de freguesia proposta por Anna Amélia Vieira Nascimento que propõe: “Freguesia, no sentido lato, significa o conjunto de paroquianos, povoação sob o ponto de vista eclesiástico, clientela. Freguesia no conceito em que está caracterizado neste estudo é um espaço material limitado, divisão administrativa e religiosa onde estavam localizados os habitantes ligados à sua igreja matriz. Tomavam parte se em suas solenidades, ali realizavam seus batizados, casamentos e eram sepultados.” NASCIMENTO, p.44.

desenvolviam interessantes relações entre os seus membros, as irmandades lá sediadas e as constantes reformas urbanas, principalmente com a proximidade do fim do século XIX.

Existia, em cada freguesia, um grande laço emotivo que envolvia vigários e paroquianos, e entre estes e sua igreja matriz. Eram eles sempre contra qualquer alteração nos limites de suas paróquias, porque existia uma conscientização, misto de orgulho e bairrismo pela parte da cidade onde habitavam, ou pela estreita ligação aos oragos de suas matrizes, ou na participação em irmandades que nelas se instalavam. Daí ter sido tão combatida a ideia de aumentar-se a menor freguesia da cidade, a da Rua do Passo, quando começaram a preparar o projeto de lei, em 1861, que alargaria seus limites, trazendo para ela partes das freguesias da Sé, de Santana e de Santo Antonio Além do Carmo.¹⁷ (NASCIMENTO, 2007, p. 45)

O cotidiano da Salvador oitocentista pode ser percebido através dos diários dos viajantes estrangeiros. O século XIX foi um período conhecido pela quantidade significativa de visitas estrangeiras ao Brasil. A mentalidade social europeia e suas relações com um novo pensamento da burguesia atrelado ao desenvolvimento da ciência e do espírito inventivo do homem, trouxe ao ato de viajar um outro significado social (DIAS, 2013, p.22). Atrelado a isso, com a chegada de Dom João VI em 1808, a lei que desde 1605 proibia a presença estrangeira no território, até então colônia de Portugal, deixou de vigorar. Neste mesmo século as relações comerciais entre o Brasil e outros países da Europa se estreitaram. Todos estes fatores trouxeram ao Brasil viajantes famosos e que tinham intenção de relatar suas percepções sobre um território que despertava curiosidade tanto pelos aspectos naturais, como pelos seus aspectos sociais.

Apesar de um olhar contaminado, afinal é a percepção da cidade sobre um imaginário de perspectiva europeia, suas descrições trazem alguns indícios de como era a Salvador do Império. Dentre estes relatos destaco os de Robert Bafort, Elizabeth Agassiz, James Wheterell e Maria Graham que visitou o Brasil entre os anos de 1821 a 1823 (justamente no período de transição entre colônia e império). Seus relatos revelam uma descrição sobre a população e sobre os entornos urbanos e geográficos da cidade.

Quase constante é o encantamento e certa euforia com a chegada à Baía de Todos os Santos, seus aspectos relacionados a impactante beleza natural de sua localização geográfica foram uma das primeiras observações de quase todos os relatos de viajantes estrangeiros que visitaram a cidade.

Ao raiar da aurora, meus olhos abriram-se diante de um dos mais belos espetáculos que jamais contemplei. Uma cidade, magnífica de aspecto, vista do mar, está colocada ao longo da cumeeira e na declividade de uma alta e íngreme montanha. Uma vegetação riquíssima surge entremeada com as claras construções e além da cidade estende-se até o extremo da terra, onde ficam a pitoresca igreja e o convento de Santo Antônio da Barra. Aqui e ali o solo vermelho vivo harmoniza-se com o telhado das casas. O pitoresco dos fortes, o movimento do embarque, os morros que se esfumam a distância, e a própria forma da baía, com suas ilhas e promontórios, tudo completa um panorama encantador; depois, há uma fresca brisa marítima que dá ânimo para apreciá-lo, não obstante o clima tropical. (GRAHAM, 1823, p.144)

Aos poucos são revelados os aspectos peculiares a respeito das condições sanitárias e organização de Salvador. A divisão entre a cidade alta e cidade baixa deixou de ser um belo contemplar de um acidente geográfico e passou a ser um marco de acentuação de diferentes características sociais, urbanas e arquitetônicas que se amplificavam ainda no adentrar das freguesias da cidade.

A iluminação precária, que foi um problema até final do século XIX, se tornou marco do atraso que Salvador ainda vivia até o final do século. Não só a iluminação, mas a higienização dos espaços públicos, as divisões geográficas e urbanas das ruas e a forma como a cidade era organizada foi alvo de severas críticas dos viajantes estrangeiros. Os relatos não se limitavam apenas a aspectos urbanos, mas se estendiam ao próprio comportamento dos habitantes da cidade, mesmo aqueles pertencentes à dita certa elite colonial:

Quanto à sociedade portuguesa daqui, sei dela tão pouco que seria presunçoso dar uma opinião a respeito. Encontrei dois ou três homens do mundo bem informados e algumas mulheres vivamente conversáveis, mas ninguém, em nenhum sexo, que me lembrasse os homens e senhoras bem educadas da Europa. Aqui o estado da educação geral é tão baixo que é preciso mais do que o talento comum e o desejo de conhecimentos para alcançar um bom nível. (GRAHAM, 1823, p.162)

Não é de interesse aqui fazer uma análise histórico social do eurocentrismo presente nesses viajantes, mas apenas notar que estes relatos, mesmo carregando marcas de um olhar específico, contém indícios da organização urbana da Salvador Imperial, e são estes aspectos aos quais me atento na apropriação da descrição dos mesmos. Apesar de estar em um projeto de europeização pensado pela elite local e observado em

freguesias importantes da cidade, como a freguesia da vitória, a Salvador do século XIX ainda carregava marcas de seu passado colonial.

A Salvador imperial se urbanizou no curso de suas possibilidades. A freguesia de Santana não era diferente, ela acompanhou o crescimento urbano da cidade ao mesmo tempo em que carregou os seus atrasos. No início do século XVIII a região da freguesia, antes chamada de freguesia do desterro, por conta do convento do que ali existia,¹⁸ ainda era um lugar ermo e distante do centro urbano da cidade. No século XIX, processualmente o espaço entre as freguesias se reduziram e a freguesia de Santana passou a ocupar uma posição espacial central na cidade. Desde o século XVIII, eram constantes as reclamações sobre a iluminação e higiene nas ruas da freguesia, os viajantes já sinalizavam (NASCIMENTO, 2007, p.142) as más condições de suas ruas estreitas e mal divididas.

Aparentemente, ainda no início do século XX, os problemas de desenvolvimento urbano da freguesia persistiam. Em uma matéria da edição de 1914 do jornal *A Notícia* (A NOTÍCIA, 14.dez.1914), denunciavam-se os problemas de iluminação enfrentados pela freguesia, salientando que havia anos que os lampiões de suas ruas não eram trocados. Em outra matéria, na edição de 1915 (A NOTÍCIA, 16.abr.1915) do mesmo jornal, foram denunciados aspectos da estruturação urbana e os problemas que as ruas de Santana passavam durante a chuva, segundo a matéria, o largo do Desterro sempre “se transformava em um grande lamaçal”.

Em estudo realizado sobre as freguesias da Salvador oitocentista, Anna Amélia Nascimento (NASCIMENTO, 2007, p.56-57) destacou a importância que a freguesia de Santana do Sacramento tinha dentro da cidade. Apesar de ser a menor em proporção territorial, era a que possuía maior densidade demográfica. A autora salienta a intensa vivência religiosa - observada desde a sua criação - e o fato de que essa foi uma das freguesias com maior diversidade social. Contava com dois bairros: Palma, com duas capelas, Nossa Senhora do Rosário do Regimento Velho e Santo Antônio da Mouraria; Saúde, com as igrejas de Nossa Senhora da Saúde e Nossa Senhora de Nazaré. Por meio da lista de qualificação eleitoral de 1847/8, Nascimento (NASCIMENTO, 2007, p.142-145) identificou, entre os habitantes da freguesia, desde ex-presidentes da província, senhores de engenho, negociantes, médicos e estudantes de medicina, antigos senadores,

¹⁸ Convento de religiosas Clarissas, fundado no século XVII.

bibliotecário, jornalista, professores (ali estava localizado o liceu do ensino secundário) a artífices e artistas (músicos). Inclusive, seria esta a freguesia com maior número de moradores “inclinados às artes”¹⁹, referência à quantidade significativa de músicos, escultores e artistas que residiam na freguesia.

A diversidade social presente na freguesia tinha reflexos na própria configuração das residências. Ali encontravam-se todos os tipos de casas, desde casarões bem estruturados, com alcovas, varandas e fachadas que evidenciavam a influência europeia, a casas pobres onde vivia a população mais carente, dentre estes descendentes de escravos e libertos.

Estavam presentes na freguesia de Santana do Sacramento três irmandades: SS. Sacramento e Santana, na igreja da matriz de Santana, e as irmandades da Palma e do Bom Jesus da Cruz, na igreja da Palma. Estar dentro do mesmo limite geográfico circundado por uma freguesia estava além de uma simples forma espacial, era significativo participar de uma rede de relações que se configuravam a partir do desenho da freguesia, como a disputa de poder e prestígio por parte dessas irmandades traçava uma trajetória social específica que só pode ser entendida a partir da freguesia e de suas relações com a cidade.

4. As irmandades da Freguesia de Santana e sua organização interna

A relação dos membros de uma irmandade com um santo de devoção era, até meados do século XX, a força motriz devocional associativa de uma irmandade. Muitas vezes uma origem mitológica, destacando um milagre feito por algum santo justificava o caráter de devoção dessas instituições.

Como dito, sabe-se da presença de três marcantes irmandades dentro da freguesia de Santana, uma das maiores delas foi a confraria do Bom Jesus da Cruz, criada em 1722 e regulamentada pelo rei Dom José I em 1764. A irmandade tem seu surgimento associado ao culto do Cristo crucificado, uma das formas de devoção mais populares no século XVIII, a descrição da origem mitológica da irmandade, como todo mito, remete-se à

¹⁹ Ao utilizar o termo “habitantes inclinados as artes”, aproprio-me da definição populacional proposta por Anna Amélia Vieira Nascimento ao tratar da população da freguesia de Santana: “...Poderíamos, porém, dizer que, abstraindo-se os elementos de superior categoria, habitantes de Santana, e os militares que ali tinham morada, talvez fosse a freguesia na qual os habitantes mais se inclinassem às artes.” (NASCIMENTO, 2007, p.144).

justificativa para determinado tipo de ritual, vestimentas e procissões perante os seus irmãos. O mito de origem leva a reprodução ou a (re)atualização do mesmo durante o festejo ou procissão. É a representação do momento de formação da irmandade, o que remete ao santo e ao milagre que levaria seus irmãos à determinada devoção.

Corria o mez de Março de 1719. O fulgurante e azulado Céu, desta augusta Cidade, onde germinam fertilmente as cândidas flores da Virtude, começou a vestir-se de negras nuvens. Uma enorme tempestade, com um cortejo de copiosa chuva e furacões, parecia querer tragar essa magestosa cidade. Os Céus, irritados, despidiam frequentemente raios e relâmpagos, que de envolta com chuvas e vendavaes, levavam temor até aos espíritos mais intrépidos. A tristeza já se tinha apoderado do coração dos habitantes desta cidade. Todos entregues a dolorosos pensamentos, iam, por uma vez, aos Templos, para, por meio da Oração, que é “uma fonte inesgotável de toda a casta de bens”, implorar a Clemência Divina.²⁰

No meio desta catastrophe, um homem, de cor parda, em hábitos de santa penitencia, apresentar-se nas ruas desta cidade, abraçado com a Santa Cruz, que é, segundo as Escripturas Sagradas, “a expressão do amor de Deus para com o homem”, convocando a outros para, em Procissão, percorrerem as ruas da cidade. Este Devoto, ungido do fogo sacro da Fé, viu suas aspirações realizadas, de sorte que, depois de uma sublime penitencia, recolheu-se, com seus caríssimos Confrades na Igreja de Nossa Senhora d’Ajuda, onde instalou a Pia Devoção da Via Sacra. (COMPROMISSO BOM JESUS DA CRUZ..., 1914, p.1)

O momento de origem, o milagre e sacrifícios destacados nele, remetem-se ao caráter devocional da irmandade e tendem a ser lembrados e (re)atualizados por esta. Este movimento cíclico lembra aos fiéis a importância devocional instituída por aquela associação. Mircea Eliade (1992, p.45) ao discutir as festas e a conceituação do tempo festivo, demonstra que “o Tempo de origem de uma realidade, quer dizer, o tempo fundado pela primeira aparição desta realidade, tem um valor e uma função exemplares”.

O tempo contemporâneo ao fiel associa-se diretamente ao tempo divino no qual o milagre e a fé foram evocados, os festejos em homenagem ao orago da irmandade, o responsável pelo milagre é o elo de associação a este tempo sagrado que é constantemente reinventado e atualizado nos festejos e nos compromissos da irmandade.

Seja qual for a complexidade de uma festa religiosa, trata-se sempre de um acontecimento sagrado que teve lugar ab origine e que é, ritualmente, tornado presente. Os participantes da festa tornam-se os contemporâneos do acontecimento mítico. Em outras palavras, “saem” de seu tempo histórico – quer dizer, do Tempo constituído pela soma dos eventos profanos, pessoais e intrapessoais – e reúnem-se ao Tempo

primordial, que é sempre o mesmo, que pertence à Eternidade.
(ELIADE, 1992, p.45)

O compromisso da Irmandade do Bom Jesus da Cruz ressalta como requisitos para se tornar irmão “ter boa conduta e estar de acordo com a fé católica, ser maior de 21 anos e ter condições para obter o pagamento da joia”.²¹ É um compromisso com poucas restrições, não havendo nele critérios raciais, sociais ou profissionais expressos²² como exigência para a admissão de novos irmãos, ao contrário do que promoviam outras confrarias da cidade, como a Santa Casa de Misericórdia e a Ordem Terceira do Carmo. O mesmo compromisso é o único dentre as três irmandades estudadas que apresenta certo interesse, ao menos no início do século XX, que seus irmãos tivessem algum tipo de diplomação científica, abrindo exceção àqueles que a possuíssem.

Art 3 – Só podem ser Irmãos os maiores de 21 annos, salvo os casados, os Clerigos, os que tiverem Diploma de qualquer Faculdade scientifica ou litteraria, e os Officiaes militares, nunca menores de 18 annos, e os filhos dos Irmãos, ainda que de idade na circumstância do Art.1 e todos de boa conducto moral e religiosa (COMPROMISSO BOM JESUS DA CRUZ..., 1914, p.7)

Havia uma mesa diretora formada por 16 irmãos, dentre estes um presidente, um procurador geral, um tesoureiro e um escrivão. Além disso, o presidente tinha o direito de eleger 13 consultores para ajuda administrativa, incluindo um mordomo²³ e um procurador. As eleições para nova mesa ocorriam uma vez por ano, podendo variar de acordo com cada período. No início do século XVIII a até final do século XIX a documentação revela uma quantidade significativa de nomes com intenção de formação de mesa diretora, o que prova o prestígio que era ser membro dessa irmandade durante esse período.

As eleições para novos membros ocorriam anualmente 15 dias antes da festa do orago e a posse da nova mesa diretora 15 a 20 dias após a mesma, isso revela a importância da festa do orago como marco temporal dessas instituições. A cerimônia de posse da mesa obedecia a rituais que remetiam também ao “mito de origem” da confraria. A descrição dessa posse no compromisso revela interessantes digressões: a primeira delas

²¹ O valor de doação para entrada de determinado irmão em uma confraria, chamava-se o “pagamento de joia”.

²² O compromisso aponta como restrição apenas ser cristão e ter boa conduta.

²³ Mordomos eram responsáveis pela consultoria de determinado aspecto de uma irmandade tais como finanças, festas, patrimônio etc.

se dá pela percepção da importância do próprio compromisso, que é recebido pelo novo presidente como um símbolo que representa a honra e o comprometimento às regras da irmandade; outro aspecto é a observação do detalhamento ritual expresso nesses documentos, revelando em cada atitude uma organização peculiar dessas instituições.

As nove horas da manhã, do dia acima indicado, comparecerão na Sacristia da Capella, paramentados com suas capas, não só a Mesa novamente eleita, como a que ultimar, e dahi se dirigirão em acto à Igreja para ouvirem a Missa do divino Espirito Santo, que será celebrada pela Revd. Parocho da Freguezia, ou quem suas vezes fizer; e depois desta concluída, seguirão todos para o Consistorio da Confraria, e o Revd. Celebrante tornará assento em cadeira especial à cabeceira da mesa e a direita do Presidente; o Escrivão senta-se-há na cabeceira oposta, tendo ao se lado direito o Presidente que tiver sido eleito; a Mesa finda occupará a bancada esquerda, e a nova a bancada direita, e ambas na ordem das categorias dos cargos. O escrivão fará a chamada da Mesa eleita pela lista nominal existente e publicada no Púlpito, e cada um dos seus membros, por sua vez, irá prestando nas mãos do Parocho o juramento aos Santos Evangelhos de bem servir o seu cargo e de ser fiel à instituição e ao serviço de Deus, e ao credito e interesses da Confraria. O presidente eleito receberá do seu antecessor, logo que tenha prestado esse juramento, o Compromisso da confraria e uma das chaves de cada cofre, e tornará o assento dele, que passará a ocupar o que fora seu; o Escrivão em idêntico caso, e do que vae substituir o Sello da confraria e uma outra das chaves dos mesmos cofres se sentará no seu devido lugar. O Thesoureiro e o Procurador Geral receberão de cada um dos seus antecessores uma das chaves dos referidos cofres, e debaixo das mesmas formalidades tornando os seus novos assentos; o Procurador de mordomos e do seu antecessor; e os Consultores, trocando-se mutuamente uns pelos outros se sentarão em círculo da mesa. (COMPROMISSO DO BOM JESUS DA CRUZ..., 1914, p.27/28)

Os membros da mesa diretora deveriam fazer donativos com valores fixos, são as chamadas promessas, ficando isento deste pagamento apenas o tesoureiro. No início do século XX, por exemplo, o presidente eleito da confraria deveria pagar o valor de 100 mil réis²⁴ de promessa.

Além da mesa diretora, havia duas outras formações administrativas: as chamadas “junta e concordata”. Nelas residiam “todo o poder e soberania da confraria”. Era uma formação com poder de decisão sobre as ações mais definitivas da irmandade, como

²⁴ Segundo tabela de exportação do Jornal “O Constitucional”, de 19 de Fevereiro de 1853 anunciava a avaliação de um escravo de 4 anos pelo valor de 100 mil réis (Edital, Jornal O constitucional, Sábado, 19 de fevereiro de 1853, p.3). Já com quase metade deste valor, 55 mil réis, segundo tabela de exportação do Jornal “O constitucional”, era possível comprar 1 pipa (424 litros) de aguardente da terra. (Genero de cultura e industrial desta província, Jornal O constitucional, 17 de novembro de 1851.).

venda e pagamento de joias, relação de bens, alterações nos compromissos, deliberação e execução de qualquer negócio feito a partir de decisão da mesa e a decisão sobre expulsão ou reintegração de algum membro pela irmandade (COMPROMISSO DO BOM JESUS DA CRUZ..., 1914, p.28/29). A concordata era formada por 12 irmãos e a junta por 24 irmãos, sendo que todos estes deveriam ter tido algum tipo de cargo na mesa administrativa.

A organização da estrutura interna administrativa das outras duas irmandades presentes na freguesia era parecida com a da Confraria do Bom Jesus da Cruz. As variações residiam na quantidade de membros para cada cargo, por exemplo, a Irmandade da Palma (COMPROMISSO DA IRMANDADE DA PALMA..., 1873). Por ser a mais nova dentre as irmandades, tinha um número menor de cargos administrativos. Já a Irmandade do SS. Sacramento e Santana não havia a presença da concordata (COMPROMISSO DA IRMANDADE DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO E SANTANA..., 1916).

Para entrada de determinado irmão era necessário o chamado pagamento de joia, um valor inicial estipulado pela irmandade para associação de novos membros. Para a Confraria do Bom Jesus da Cruz, irmandade que no século XIX tinha quase dois séculos, este valor variava de acordo com o período e com as características de cada irmão.

Na análise de diferentes compromissos, percebem-se os seguintes valores: de 1874 a 1897 era pago pelo ingresso de um irmão solteiro o valor de 20 mil réis, sendo casado com uma irmã da confraria, o valor seria de 30 mil réis, caso o pleiteante irmão tivesse alguma enfermidade, o valor era de 40 mil réis²⁵. Estas variações obedecem aos riscos e os custos que a irmandade poderia ter com irmãos com maior possibilidade de despesas. Em 1897 a mesa alterou estes valores, passando a entrada de solteiros custar 35 mil réis e de casados 50 mil réis.

Comparando as irmandades da freguesia podemos observar que, dentre as três instituições, as irmandades de Santana e do Bom Jesus da Cruz tinham valores de joias de entrada superiores ao da Palma, que exigia no compromisso de 16 de janeiro de 1876 a quantia de 12 mil reis para entradas de novos irmãos. Um dos motivos para este fato se

²⁵ Em 1 de Junho de 1976, com 40 mil réis era possível comprar um aparelho de almoço de metal inglês (Best Britannia Metal, Jornal O monitor, 1 de junho de 1976)/ Em 27 de Janeiro de 1877, era possível com 12 mil e 500 reis comprar um par de botas para senhoras (O Monitor, 27 de janeiro de 1877).

deve ao fato de a irmandade da Palma ser, dentre as irmandades aqui estudadas, a mais nova, formada precisamente no final do século XIX, no ano de 1872, a partir da reunião de habitantes da freguesia preocupados com a administração da igreja da Palma e do culto ao seu orago, Nossa Senhora da Palma. Como tal ainda não detinha o prestígio da secular irmandade em que dividia espaço.

Em troca do pagamento de joias e do esforço coletivos de manutenção de uma irmandade, todos os irmãos recebiam as chamadas regalias. Estes benefícios eram divididos em diferentes tipos, condizentes com a esfera espiritual e material. As regalias espirituais incluíam missas realizadas tanto para os vivos como para os mortos e assistência espiritual em caso de prisão injusta e doença grave. Bastava o irmão requerer da irmandade o socorro espiritual, que algum membro da mesa administrativa ficava incumbido de tomar as providências necessárias. As regalias materiais concentravam-se principalmente em torno de uma assistência funeral²⁶, a assistência à viúva e aos filhos, além da garantia de todos os rituais em torno de um funeral católico, mesmo àqueles irmãos que não tivessem deixado os recursos necessários para isto.

As irmandades normalmente colocavam em seus compromissos situações em que porventura um irmão não teria direito a receber as regalias. A irmandade de Nossa Senhora da Palma é a única das três irmandades aqui estudadas que não expressava tal situação em compromisso. A Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana daria tal punição aos membros que mudassem de religião, desencaminhassem os livros da irmandade ou utilizassem indevidamente um de seus carneiros. Já a Irmandade do Bom Jesus da Cruz destaca as seguintes situações:

Att 19- Perdem direito aos sufrágios:

- Os irmãos que deverem à Confraria. As mulheres do que falecerem e que se casarem segunda vez, sem serem com Irmão, e as que não viverem com honradez. Os filhos e as filhas, ainda menores que tiverem tomado estado²⁷; e as filhas que viverem deshonestamente²⁸. (COMPROMISSO DO BOM JESUS DA CRUZ..., 1914, p.32/33)

5. A composição social das irmandades

²⁶ Assunto que tratarei com mais afinco no capítulo 3 dessa dissertação.

²⁷ “Tomar estado” significava casar.

²⁸ Viver desonestamente configura na análise uma ferramenta de controle e exclusão social e refere-se ao adultério feminino e a falta de honradez em sua vida leiga.

As restrições revelam aspectos peculiares da composição social destas associações. Ter fé católica, assim como uma boa conduta, estão presentes nos compromissos como critérios para entrada e permanência na irmandade. Outro aspecto característico diz respeito à composição étnica de seus associados. A partir do século XIX, os critérios raciais para entrada de novos irmãos deixam de aparecer expressamente nos compromissos, mas isso não significava necessariamente que as irmandades não adotavam outros meios excludentes para uma composição étnica específica dos seus membros.

Em sua maioria, as irmandades de pardos restringiam a presença de negros entre seus associados. Variando de acordo com cada irmandade, quando havia a aceitação destes, esta era limitada, muitas vezes não sendo possível a participação daquele membro na mesa administrativa²⁹. De todo o modo, a maioria dos compromissos dentro do período pesquisado não deixa este caráter étnico evidenciado. No caso da Freguesia que ora analisamos, a Irmandade da Palma não tinha uma definição racial específica. Já a Confraria do Bom Jesus da Cruz, definida enquanto uma irmandade de homens pardos livres, nada tinha nos compromissos pesquisados a respeito de restrições étnicas, apesar de ser uma das irmandades que atraía grande número de mulatos da cidade. Estes encontravam representação na própria historicidade da instituição que foi fundada por um homem pardo, os próprios festejos demonstram esse caráter da irmandade. Assim nos revela o cronista João Silva Campos:

O dia era dos mais jubilosos, dos mais brilhantes da cidade. Os mulatos, todos chibantes, todos ensimesmados, pois o Divino Salvador, sob aquela invocação era-lhe o Pai querido, tendo alicerce tal devoção na circunstância de haver sido a festa instituída por um homem pardo. (CAMPOS, 2001, p.159)

A partir do século XIX, fatores como a decadência progressiva do trabalho escravo e os movimentos higienistas do final do século, fizeram com que as dicotomias raciais entre o liberto e o escravo³⁰, o preto e o branco, o sangue puro e sangue novo

²⁹ João José Reis a despeito desse tema em seu livro *A morte é uma festa*, exemplifica: “O compromisso de 1795 da Irmandade da Conceição dos Homens Pardos de Santana do Camisão, em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, admitia brancos e negros livres e escravos, mas os negros só podiam exercer, no máximo o cargo de mordomo, responsável pela organização de festas e outras atividades. Na capital, os mulatos se mostraram ainda mais restritos. A irmandade do boqueirão, também de pardos, não aceitava escravos, mesmo como simples membros.” (REIS, 1999, p.54)

³⁰ O critério de cor permanece de outras maneiras, o “livre” e “escravo” é substituído por “inferior”, “Superior”, “normal” e “degenerado”.

fossem progressivamente diluídas em novas categorias. Surgiram assim outros critérios de poder e status social, como a diplomação acadêmica, a quantidade de bens adquiridos entre outros. A maioria das irmandades religiosas também deixaram de impor explicitamente tais empecilhos, a própria Santa Casa de Misericórdia, que tinha um dos compromissos mais restritivos³¹ da cidade, reformulou no século XIX os critérios de entrada de novos irmãos.

A irmandade da Palma, contrastando com um movimento de declínio percebido em relação às devoções leigas, surge em 1872, no final do século XIX, por isso, já não cabia em seu compromisso critérios raciais restritivos, impondo apenas restrições relacionadas à fé católica e a boa conduta, elementos em comum a quase todos os compromissos do período.

Das irmandades da freguesia, a Irmandade do Santíssimo Sacramento e Sant'Anna, fundada em 1783, era a mais enfática quanto aos aspectos étnicos de seus irmãos. Aquela era uma associação formada por homens brancos e somente eram aceitos irmãos dentro dessa condição. Este caráter restritivo perdurou até meados do século XX. Em seus compromissos, este aspecto só deixou de aparecer em uma reformulação feita em 1929. Nesta ocasião, a irmandade justificou o tardar nas reformulações por conta de dificuldades enfrentadas pela instituição e reconheceu a necessidade das alterações no compromisso:

De há muito constituía necessidade premente a reforma do Compromisso que vem regendo esta Irmandade desde 1865, que, por sua vez, reformara o primitivo, datado de 1783.

Neste longo período de 84 anos, dificuldades sem conta teriam retardado certas providências imprescindíveis à boa marcha das altas finalidades da nossa Irmandade, se não fossem a bôa compreensão, harmonia e espírito de cooperação cristão que, Deus louvado, nunca faltaram a sucessivas Mesas que vêm dirigindo seus destinos por mais de meio século.

Daí a necessidade da modificação de várias disposições nele contidas, eivadas e anacronismos decorrentes do próprio tempo.

³¹ Até o século XIX, a Santa Casa de Misericórdia, seguindo o compromisso da Santa Casa de Lisboa, obedecia aos seguintes critérios para entrada de irmãos: 1 - ser puro de sangue a pelo menos duas gerações, o que equivale dizer: não ter sangue de negro, mouro ou judeu. Tal exigência também recaía sobre a mulher do candidato [esta regra foi abolida no século XIX]; 2 - ser livre de toda infâmia de fato e de direito; 3 - ter idade conveniente: pelo menos 25 anos no caso de ser solteiro; 4 - não servir a casa por salário; 5 - ser isento de trabalhar com suas próprias mãos: em caso de ser 'oficial mecânico' ser dono de sua tenda; 6 - ser de bom entendimento e saber: que saiba ler e escrever; 7 - ter renda suficiente para acudir ao serviço da irmandade quando necessário e para não ser suspeito de aproveitar do dinheiro da instituição em benefício próprio. (Apud MELO, 1997)

Todavia, em respeito à tradição, ficaram conservados os dispositivos que se não tornavam incompatíveis com as diretrizes impressas pelas suas co-irmãs, vivamente empenhadas na conservação, prosperidade e elevação do culto divino, baseadas em compromisso enquadrados nos imperativos dos tempos modernos. (EDIÇÃO DE REFORMA..., 1929)

Os membros dessas instituições acompanhavam até certo ponto a heterogeneidade social presente na própria freguesia, o valor do pagamento das joias, os bens acumulados pela associação, assim como os donativos necessários durante a vida de um indivíduo dentro da irmandade, além das próprias restrições nos seus compromissos, indicavam muitas vezes a condição financeira daqueles irmãos.

Comparativamente, a Irmandade do Sacramento e Santana era a única das três irmandades que detinha uma igreja própria, a irmandade surgiu associada à própria construção da matriz e a aglutinação do seu novo orago acompanhou a escolha da padroeira da igreja. Assim, percebe-se que a escolha do orago da igreja tem associação direta com o processo de formação da irmandade, que se chamava até 1744 de Santíssimo Sacramento e anexou ao seu nome e ao seu culto a Senhora Santana, sendo formada oficialmente a nova irmandade em 1762.

A Irmandade também fornecia aos seus irmãos enterramentos em sua igreja. Até meados do século XIX ainda havia um pequeno cemitério ao lado da matriz³² e diversos carneiros no cemitério Quinta dos Lázaros. A igreja tinha 7 altares, inclusive um altar no cemitério e um altar mor. Dentre os inventários ou consistórios das irmandades, sem dúvida a Irmandade de Santana era a que detinha maior quantidade de bens valiosos. Para se ter uma ideia, em um consistório de 1927, havia diversos itens de prataria e ourivesaria, uma quantidade significativa de pedrarias (incluindo joias de diamantes), móveis de jacarandá, diversas relíquias de santos e objetos de marfim. Nesse mesmo ano, a igreja já contava com instalação elétrica e uma estrutura com lâmpadas de gambiarra para iluminação externa do largo durante os festejos do orago. Os inventários revelam que esta era a irmandade mais rica da freguesia e também onde se concentravam os irmãos de melhor condição social (CONSISTÓRIO..., 1916).

Isso não significava que estes irmãos, principalmente no início do século XIX, não faziam parte de outras irmandades, afinal, como já dito, sujeitos buscando prestígio social participavam de diferentes sociedades de auxílio mútuo. Com a proximidade do

³² Os carneiros da irmandade passaram ocupar o cemitério quinta dos lázaros.

século XX, período apontado como o declínio dessas instituições, houve uma redução considerável do número de irmãos dentro das irmandades. Assim a maior parte delas apresentavam serias dificuldades financeiras para se manterem.

Tanto no âmbito da assistência social, quanto nas relações religiosas e de prestígio social, outras instituições assumiram o papel das irmandades³³. Por isso, a composição social dessas associações torna visível aspectos peculiares para a compreensão da manutenção da irmandade na periodização proposta. Ter membros de posição social privilegiada atuando ativamente na irmandade revela muito da condição que aquela instituição se encontrava.

Dessa forma, estes aspectos, assim como o processo de formação de cada irmandade são elementos reveladores da situação em que estas se encontravam no recorte temporal da pesquisa. Há de se pensar que talvez a própria composição da irmandade facilitaria o processo de continuidade da mesma, afinal, das irmandades aqui pesquisadas, a única que permanece atuante é justamente a Irmandade do SS. Sacramento e Santana.

A bibliografia apontou para as razões que levaram a uma perda de relevância social das irmandades no período: como a proclamação da república, momento em que essas instituições passaram a ser tratadas com certa indiferença pelo poder público, pois começou-se a criar outras ações de ajuda a essa população; ou seja: com o fenômeno do aumento da urbanização aliada à institucionalização do poder político nas esferas sociais, as irmandades acabaram por perder grande parte das funções citadas anteriormente. Porém, o período apontado como de “declínio destas instituições” revela uma rede de complexidades inseridas nas relações entre irmandades e os diferentes poderes. É necessário mais do que apontar consequências e causas; identificar e analisar onde estavam inseridas as associações de leigos dentro de um projeto republicano que provocou mudanças urbanas, políticas, religiosas e conseqüentemente sociais.

³³ Assunto que será abordado com mais atenção no capítulo dois desse trabalho.

CAPÍTULO 2

VIVER, CRER E FESTEJAR – AS MUDANÇAS OITOCENTISTAS E SUAS RELAÇÕES COM AS DEVOÇÕES LEIGAS.

O final do século XIX foi marcado por grandes transformações políticas, religiosas e culturais. O fim do padroado régio e o processo de secularização potencializado no período indicaram mudanças na Igreja, nos seus fiéis e no caráter de suas devoções. A implantação da República trouxe ao poder eclesiástico um novo olhar sobre sua estrutura interna e do papel ocupado pelo clero e suas relações com o poder temporal e com as devoções leigas. Aliados a isto, como sintetiza a historiadora Katia Mattoso (MATTOSO, 1992, p.302), os oitocentos foram marcados por novas concepções de fé reveladas pelo aparecimento e circulação de novas ideologias, novos pontos de fé e novos credos.

1. Mudanças no contato com a fé, individualismo e suas representações

Laura de Mello e Souza, em seu clássico estudo sobre religião e religiosidade na colônia, defende que dentre práticas de reminiscência da feitiçaria europeia com a religiosidade afro-indígena e o catolicismo oficial, havia várias maneiras de ser católico na sociedade colonial³⁴. Este processo permanece no século XIX, afinal, existia uma heterogeneidade no rebanho da Igreja expressa nas diferentes práticas e vivências religiosas.

Aliado a isto, o desenvolvimento do individualismo, impulsionado pelo romantismo típico do século XIX, exerceu influência no caráter devocional moderno (SILVA, 2000). Houve uma sobreposição do homem individual ao coletivo, ou seja, o homem passou a ser entendido e percebido para além de sua inserção como parte de uma coletividade. Como consequência, o contato com o sagrado passou a incluir com mais veemência o exercício meditativo e intimista. Apesar disso, Candido da Costa e Silva (2000) aponta para uma paradoxalidade nesse processo, de forma em que define o ritmo de devoção do século XIX como pendular, no qual “[...] insiste na interioridade de cada

³⁴Laura de Mello e Souza diz que “a especificidade da religião vivida pela população colonial, eivada de reminiscências folclóricas europeias e paulatinamente colorida pelas contribuições culturais de negros e índios.” SOUZA, 2014, p.16.

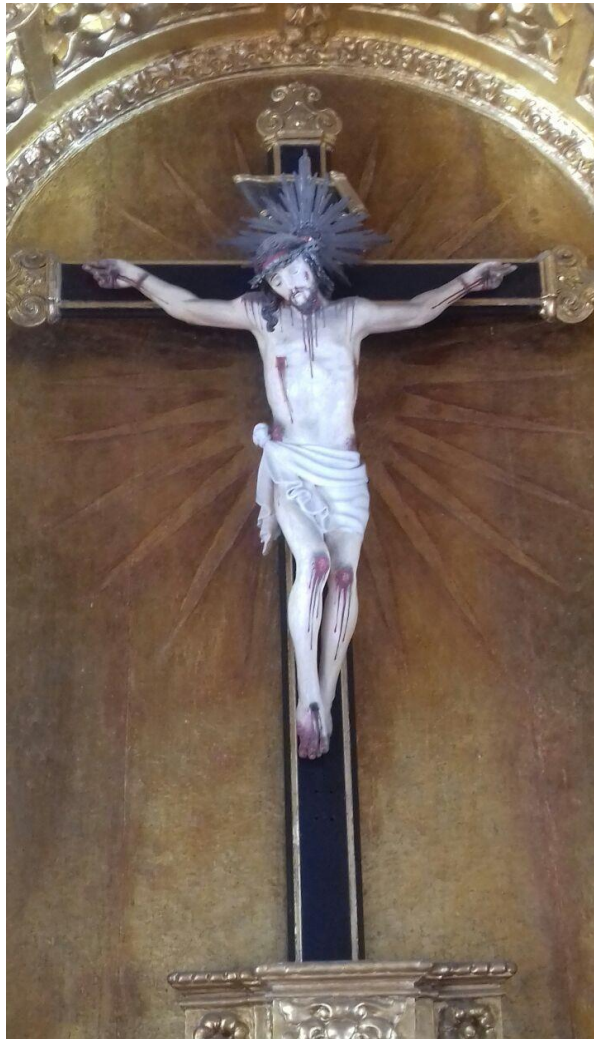
um, o que acentua o caráter intimista. Por outro, subministra estímulos e apelos projetados pelo cênico” (SILVA, 2000, p.97).

Este individualismo traz consequências diretas às associações de leigos que têm em sua essência um caráter de coletividade. O aspecto paradoxal das práticas religiosas observado por Candido da Costa e Silva está presente nestas associações. As festas em homenagem aos seus oragos buscaram acoplar estes dois polos devocionais; nestas havia a reflexão intimista através da homilia de padres como Turíbio Tertuliano Fiuza (FIUZA, 1883), que no século XIX fazia sermões sobre a oração íntima e a importância das atitudes e reflexões individuais do seu fiel. Por outro lado, o caráter cênico das procissões permaneceu. Um exemplo é pensar sobre a importância que tiveram os fogos de artifício nestes eventos, como veremos nos tópicos subsequentes.

Esse movimento também é percebido nas representações iconográficas e teatrais do sagrado. A imagética, pintura e a descrição das procissões realizadas pelas irmandades promoviam a dramaticidade dentro da retórica litúrgica, permeando a sensibilidade do fiel através de traços realísticos e da aproximação entre a personificação do Deus cristão e seus atributos mais humanos. Isso é, na arte sacra, uma forma de esculpir que privilegiava um detalhamento sutil da expressão do santo, que muitas vezes remetia à sua hagiografia. É justamente neste século, por exemplo, em que houve um retorno à presença dos olhos de vidro em estátuas de santos, o que tornava a escultura mais expressiva e realista.

A maneira de esculpir as obras sacras, buscando contemplar formas e expressões mais próximas de aspectos humanos penetra as artes religiosas a partir do final do século XVIII (TOMAN, 2010). É possível tomar este realismo numa perspectiva de duração com artistas como José Joaquim da Rocha, famoso por obras como o teto da Igreja da Conceição da Praia, e José Teófilo de Jesus, que adotou a pintura em perspectiva como forma de aproximação entre o fiel e as obras expostas. Como dito, nas esculturas não foi diferente. O traço dos escultores privilegiava os sentimentos dentro das imagens dos santos, que anunciavam dor, angústia e sofrimento em detalhes e gestos expressivos.

Figura 1: Estátua do Cristo Crucificado, madeira policromada, século XIX



Fonte: Acervo do Museu da Santa Casa de Misericórdia da Bahia, Século XIX.

Os objetos de arte sugerem essa nova percepção na forma de viver a fé. No Cristo acima, em madeira policromada do século XIX, observamos o detalhamento na expressão na escultura: cada detalhe remete à dor e o sofrimento do crucificado, trazendo àquele que o observa similaridade nos sentimentos empregados. Este movimento catártico indicava que o contato com o individual atingia os níveis mais íntimos da devoção. As diferentes dinâmicas dentro das instâncias da fé refletiam as progressivas mudanças na concepção de crer e de viver a fé por parte do crente, a própria relação com a oração reflete este movimento.

A oração mental, o meditar, era o prelúdio da oração vocal, o rezar. Sem esforço maior, fica patente que o homem pio revelava-se na dimensão da individualidade, o que enfraquecia o caráter comunitário das

celebrações litúrgicas e a percepção da Igreja como assembleia dos fiéis. (SILVA, 2000, p.89)

2. O ultramontanismo e as reformas religiosas do século XIX

O quadro devocional no Brasil reflete permanências e transformações típicas dos oitocentos. A Igreja em suas diferentes instâncias responde a essas mudanças através do ultramontanismo. A expressão refere-se a um movimento firmado durante o século XIX que adotou um novo olhar sobre o papel da Igreja, propondo uma reserva de esferas de atuação com a autoridade civil; e, do ponto de vista dos bispos, a busca de uma relação mais próxima com Roma³⁵.

No Brasil do século XIX, o fluxo reformador da Igreja tinha o ultramontanismo como cerne. Dessa forma, a segunda metade do século foi marcada por bispos que adotaram este movimento como projeto teológico, idealizando uma Igreja voltada para si, hierarquizada em suas diferentes instâncias e que repensou o papel de seus membros através de uma moralização e instrução destes. Dessa forma, “o padre” neste projeto teria um novo papel. Em lugar de participação política, este deveria voltar-se para a vida religiosa, isso é, para o seu rebanho, sobretudo no sentido de atender a suas necessidades espirituais. Vale ressaltar que, em paralelo a isso, movimentos liberais, quer em Portugal quer no Brasil, questionaram também o papel do sacerdote, especialmente voltando-se contra aspectos basilares de sua figura, a exemplo do celibato.

Também é importante salientar que o doutrinário ultramontano procurou colocar em prática os principais ditames do Concílio de Trento, ocorrido entre 1545 e 1563, especialmente os relacionados à moral do sacerdote e a seu ofício religioso. (MARTINS, 2011, p.4)

O concílio de Trento era claro ao salientar a necessidade da criação de uma educação para aqueles que desejassem ingressar ao clero. As medidas só foram adotadas a partir do século XVIII no Brasil. A professora Karla Martins destaca, dentre as razões para isto, o próprio regime do padroado:

Entendemos que vários motivos podem ser elencados para demonstrar a pouca observação das decisões do Concílio de Trento em terras brasileiras, entre eles destacamos: o distanciamento do país com relação a Roma, a grande extensão territorial conjugada à existência de um número pequeno de clérigos, além das limitações impostas pelo regime do padroado vigente no Brasil. Sobre essa questão, autores como Eduardo Hoornaert e Riolando Azzi defendem a ideia de que as

³⁵ Por isso também o nome de Romanização.

decisões de Trento não tiveram impacto no Brasil em virtude da presença do regime de padroado orientador das relações Igreja e Estado desde o período colonial. (MARTINS, 2011, p.12)

As propostas do concílio tridentino foram sistematizadas, no Brasil, a partir das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia elaboradas em 1707 no episcopado de D. Sebastião Monteiro de Vide. Nelas, aspectos pastorais aparecem mais salientados, apresentados como referências seguras a serem seguida pelo sacerdote. As constituições primeiras foi o único regimento eclesiástico em vigor no território por mais de 200 anos, sendo substituído em 1917 pelo Código de Direito Canônico.

A constituição também fazia referência à criação de seminários e sinalizava a necessidade de exigências na formação dos clérigos. No Brasil, de fato os bispos não demonstraram interesses até o século XIX na manutenção ou na instauração de seminários³⁶, indicando a pouca disponibilidade de recursos para a sua criação. Dom Romualdo Antônio de Seixas, porém, agiu no sentido contrário, atuando diretamente a favor da criação de seminários e da moralização do clero.

D. Romualdo ainda advertiu na mesma pastoral que nenhum candidato ao sacerdócio seria admitido ao presbitério sem antes frequentar as aulas do Seminário. E mais, nessa admissão, “daremos sempre preferência e usaremos de maior contemplação com os que residirem dentro, sujeitos à disciplina e regime do Seminário”. Ou seja, o prelado dava prioridade aos seminaristas internos, por seu contato reduzido com o mundo, o que, por tabela, reduzia também a possibilidade da aquisição dos vícios tão prejudiciais à mocidade pretendente à obtenção das ordens. (SANTOS, 2014, p.149)

Dom Romualdo foi considerado um dos precursores das reformas religiosas do século XIX. Durante seu arcebispado, entre os anos de 1828 a 1860, buscou aplicar reformas à Igreja e a subordinar parcialmente as exigências de Roma. Seu projeto reformador no plano diocesano promoveu o estreitamento entre o Arcebispado e o sacerdote, reiterando uma hierarquização do clero.

Apesar da fama de ultramontano, adjetivo que o mesmo evitava, Dom Romualdo tinha uma estrita relação com o poder temporal. Inclusive chegou a ser deputado da Assembleia Provincial da Bahia entre os anos de 1835 a 1839. A sua atuação enquanto deputado foi diretamente voltada a propostas de maiores investimentos e recursos para a

³⁶ Ver SANTOS, 2014.

Igreja, evocando o regime de padroado, quando necessário. Afinal, a ação do arcebispo “caminhava entre o papa e o imperador” (SILVA, 2000, p.118), sendo até o fim do padroado o poder secular responsável por encargos importantes na manutenção da Igreja, como o próprio financiamento de suas obras. Dessa maneira, Dom Romualdo compreendeu e atuou dentro dessas dinâmicas, reformando o clero dentro do padroado quando necessário, dialogando com o poder temporal e administrando o poder eclesiástico.

Embora a proibição de membros do clero em candidatar-se a cargos públicos só surgiu de forma oficial na constituição de 1891³⁷, Dom Romualdo foi o último arcebispo da Bahia a ter uma atuação direta em empregos políticos. Isso, assim como a criação incisiva de seminários durante o século XIX, demonstrava um movimento de sacralização do clero. Assim, a Igreja na Bahia voltou-se cada vez mais para questões de ordem religiosa.

Dom Romualdo também retomou pontos importantes das Constituições Primeiras e conseqüentemente do Concílio de Trento. A legislação eclesiástica tratava da própria autoridade do arcebispo, conferindo-lhe certa autonomia no controle local da Igreja e do seu rebanho. Candido da Costa e Silva demonstra como características presentes nessa relação dois lineares do ofício do arcebispo, as chamadas “pastoralis correctio” e a “episcopalis audientia”. Assim define seu papel: “era o censurar, repreender, admoestar, objetivando coibir desvios na doutrina da Fé ou distorções e abusos na disciplina e costumes de clérigos e leigos” (SILVA, 2000, p.122).

Dom Romualdo, assim como outros bispos, acompanhou uma tendência da Igreja no Brasil da primeira metade do século XIX, a qual buscou reformar-se através de um movimento de reestruturação interna, como dito, promovendo uma hierarquização contínua, uma moralização do clero e uma aproximação com a cúria central. A expansão deste processo de reforma intensificou-se a partir de 1891 com o fim do padroado régio.

Com a separação oficial entre Igreja e Estado, o arcebispado criou estratégias de controle e de expansão das reformas propostas, dentre elas: o aumento das dioceses,

³⁷ Art 70 - São eleitores os cidadãos maiores de 21 anos que se alistarem na forma da lei.

§ 1º - Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais ou para as dos Estados: 1º) os mendigos; 2º) os analfabetos; 3º) as praças de pré, excetuados os alunos das escolas militares de ensino superior; 4º) os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação, sujeitas a voto de obediência, regra ou estatuto que importe a renúncia da liberdade Individual.

§ 2º - São inelegíveis os cidadãos não alistáveis.

buscando ampliar a presença dos alicerces episcopais em diferentes áreas e promover as relações entre a Igreja e setores políticos e econômicos; as publicações contínuas de cartas pastorais e a implantação de visitas pastorais. Nestas os bispos:

Conferiam o estado das igrejas e dos paramentos necessários ao culto, conferiam os livros de Tombo das paróquias e outras documentações (estatutos de Irmandades e balanço das fábricas, por exemplo.), regularizavam uniões ilícitas pelo sacramento do matrimônio, realizavam a crisma e a primeira comunhão de jovens e adultos, abençoavam doentes e, nos contatos com as famílias e autoridades locais, angariavam fundos para as obras diocesanas. (CAES, 2002, p.113/114)

Através destas medidas foi viável a expansão dos ideais de reforma encarnados pelos arcebispados. Dessa maneira, a Igreja combatia práticas que se chocassem com a doutrina cristã. Além disso, era possível traçar redes de relações e de vigilância imprescindíveis na manutenção do seu caráter reformador.

Àqueles que sucederam a Dom Romualdo, restou combaterem a secularização da cultura e da espiritualidade, do mesmo modo em que promoveram uma hierarquização mais consistente de sua organização interna. Assim foram os arcebispados de Dom Manoel Joaquim da Silveira (1861-1874), Dom Joaquim Gonçalves de Azevedo (1876-1879) e de Dom Luís Antônio dos Santos (1879-1890), que apesar de terem tido um período de atuação mais curto do que o de Dom Romualdo, buscaram seguir com vivacidade seu projeto reformador. Edilece Souza Couto (2016) aponta que o desempenho destes bispos estava associado a um intuito de “purificação” dos cultos católicos, intencionando um afastamento da influência de outras crenças, principalmente durante o período de Dom Manoel Joaquim da Silveira. A atuação dos outros dois bispos retomou um plano de “fortalecimento da ortodoxia católica” através de uma supervisão mais consistente às associações de leigos (COUTO, 2016, p.89).

Dom Jerônimo Tomé da Silva (1893 – 1924), o segundo arcebispo do período republicano, atuou sobre essa configuração das redes de relações necessárias à Igreja após o fim do padroado régio, criando novas dioceses e estabelecendo “boas relações com a elite católica baiana, não só da capital, mas também do interior, buscando a colaboração das famílias influentes nas esperas dos poderes locais e regionais” (COUTO, 2016, p.90).

Em toda a atuação do arcebispado da Bahia a partir dos oitocentos, é possível notar que a reestruturação da Igreja buscou seguir com mais vivacidade as diretrizes de

Roma e as novas concepções na espiritualidade, e indicaram mudanças na atuação dos bispos. Riolando Azzi (1992) demonstrou que o ultramontanismo estava imbricado num aspecto de romanização, no qual pretendeu-se uma aproximação com Roma e com a autoridade papal através de reformas religiosas. Estes aspectos buscaram amplificar a hierarquia interna da igreja até alcançar os fiéis “reformulando suas crenças (por meio do ensino da doutrina) e os ritos (tantos nas celebrações dentro das igrejas, como nas procissões e outros atos públicos) (SANTOS, 2014, p.10). Tendo como referência a obra de Azzi, Israel dos Santos ratificou que a partir da década de 70 dos oitocentos, o ultramontanismo se tornou uma corrente ideológica hegemônica da Igreja e que um dos seus principais aspectos seria a romanização caracterizada em essência “na tentativa de centralização da Igreja no que diz respeito ao pontífice” (SANTOS, 2014, p.9).

Porém em um artigo publicado pela revista *temporalidades*, Ítalo Santirocchi critica a utilização do termo romanização, pois este transpareceria a ideia de que o movimento de reformas religiosas nos oitocentos foi através de uma imposição unilateral da Santa Sé. Do mesmo modo, a utilização do termo constituiria uma “simplificação acadêmica”, negando o complexo processo que este fluxo reformador teve. Santirocchi sugere, em lugar ao termo romanização, a utilização do conceito de reformas, demonstrando que a igreja as aplicou no curso de suas possibilidades, propondo a interpretação de que houve “reformas sutis” (SANTIROCCHI, 2010, p.31) durante estes períodos.

Apesar de compreender sua crítica em relação a uma restrição analítica dada pela utilização do termo romanização, é difícil analisar as reformas religiosas do século XIX e XX como uma “reforma sutil”. Santirocchi considerou documentos enviados entre os grandes bispos reformadores e a Santa Sé para fazer sua proposição. Por outro lado, deixou de analisar se este conceito de “sutileza” funcionaria a nível local. Será que estas reformas foram sutis para quem não participava da alta hierarquia eclesiástica? Afinal, como analisarei adiante, as mudanças nas relações entre Igreja e as associações de leigos afetaram estruturalmente as irmandades religiosas, impactando diretamente na organização de seus festejos e em sua estrutura interna, tanto que o arcebispado voltou

seu olhar para os leigos e buscou combater o “espírito de independência”³⁸ de suas associações.

3. Irmandades e as reformas nos oitocentos

As relações entre o poder eclesiástico e as irmandades se caracterizaram por uma contínua negociação. No século XIX, o prestígio devocional destas instituições fazia com que houvesse até mesmo a presença de membros da Igreja associados às irmandades. Uma delas, inclusive, tinha um caráter clerical: São Pedro dos Clérigos, localizada na Freguesia da Sé; o próprio Dom Romualdo foi membro da Santa Casa de Misericórdia, sendo provedor dessa instituição no ano de 1846. As irmandades funcionavam como um elo de aproximação entre uma liturgia em latim que era de difícil acesso e as vivências de fé próprias da população. Era no seio das associações de leigos que ocorriam dinâmicas devocionais necessárias ao poder eclesiástico.

Com o processo de reforma da Igreja, o clero buscou exercer controle sobre uma autonomia observada nessas associações, ao mesmo tempo em que compreendeu a importância do seu caráter devocional. Os relatos, como veremos abaixo, indicam que já no século XIX havia uma relação conflituosa entre a arquidiocese e as irmandades religiosas.

As confrarias, desde o Brasil Colonial, atuaram de forma paralela ao controle da Igreja, elegendo mesa diretora própria, construindo e administrando templos de maneira independente e atuando de forma intensa nas devoções religiosas, através da promoção das procissões e festas em homenagem aos seus oragos.

O aspecto de secularização presente nessas instituições fugia à autoridade da Igreja. Julita Scarano (1976) relata que em muitos casos membros das irmandades e do próprio corpo eclesiástico viam na Coroa a possibilidade de resolução de problemas que viessem a surgir. No caso do recorte temporal e espacial desta pesquisa, dois casos, que serão analisados a posteriori nesta dissertação, exemplificam esta relação: as obras públicas realizadas em 1872 pela Irmandade do Bom Jesus da Cruz, no qual não houve nenhuma interferência de instâncias eclesiásticas; e a disputa entre irmandades pela

³⁸ Aproprio-me aqui do termo utilizado por Julita Scarano no seu livro “Devoção e Escravidão - A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII”

administração da Igreja de Nossa Senhora da Palma em 1878, em que coube ao governo provincial a resolução do conflito. Isso sinalizava o quão podiam ser distantes as relações entre clero e leigos dos ideais propostos por Trento. Com as reformas do século XIX, a Igreja pretendia exercer controle sobre a fé de maneira incisiva e as irmandades eram um dos alvos desse projeto reformador.

Traçando um paralelo comparativo entre a documentação do período, é possível perceber, que a partir de meados do século XIX, a Igreja exerceu uma atuação direta nessas instituições. Os editais de festas, a obtenção das apólices de juro e as eleições para a mesa diretora passaram a necessitar da aprovação da arquidiocese. A Igreja orientava as irmandades a reformarem seus compromissos a fim de adequá-los às necessidades de cada época. A partir da segunda metade dos oitocentos, a orientação passou a ser uma obrigação, na qual a arquidiocese exigia não só as reformas, como também prestação de contas de todos os bens pertencentes às irmandades.

O clero em foco era primeiramente partícipe de uma nova orientação espiritual, compondo-se com os leigos nas associações controladas por estes. Além do que, a auto compreensão dos seus ministérios estava sob essa luz. Por fim, tornou-se o protagonista da inversão que se operou por conta da hegemonia representativa na Igreja, resultando em controle pleno, de que indicadores os conflitos de Irmandade e, mais tarde, o esforço coativo da hierarquia, já no período republicano, em reformar seus Compromissos e Estatutos. (SILVA, 2000, p.88)

A nova forma de atuar sobre os leigos já estava presente num plano de ação pensado pelos bispos de todo o Brasil no final do século XIX (CAES, 2002). “A primeira reunião do episcopado brasileiro”, realizada em 1891 em São Paulo, discutiu os rumos da igreja e seu rebanho com o fim do Império e do padroado-régio. Dentre os tópicos, os bispos salientaram a necessidade de ações sobre os leigos, suas associações e, com isso, a retomada da hegemonia da Igreja sobre as diferentes formas de devoção.

As irmandades do Rio de Janeiro, dentre os anos de 1891 a 1894, encontraram na atuação do bispo D. José Pereira da Silva Barros a personificação das novas formas de controle sobre as irmandades. Segundo André Luiz Caes (2002), o bispo travou uma verdadeira “queda de braço”³⁹ com as confrarias cariocas. O relato deste, em sua carta de despedida, explicita o pensamento da cúria sobre parte das associações de leigos:

³⁹ Termo utilizado pelo autor, ver CAES, 2002, p.128.

Esta necessidade de trazer as corporações religiosas à regra canônica não affecta somente a esta diocese, mas a todas as outras do Brasil, pois por todas ellas formigam associações com o nome de religiosas, cada qual mais incompreensivelmente capacitada de sua independência, de sua soberania; cada qual mais entumecida da sua dominação nos templos sagrados, onde pretendem dar regulamentos e reputam por inquilinos seus, senão por impertinentes hospedes, os sacerdotes e os próprios parochos! (CARTA DE DESPEDIDA..., 1894)

Na Bahia, a Igreja também seguiu a mesma tendência que outros estados, sendo que as cobranças feitas pelo arcebispado se intensificaram significativamente após a aprovação do código de direito canônico em 1917. Na legislação, o livro II – referente às pessoas, parte terceira - dos leigos, fornecia base normativa específica sobre as relações entre o clero e as irmandades, salientando que as associações de leigos deveriam estar subordinadas ao arcebispado. Era o aval legislativo eclesiástico para o controle exercido sobre as irmandades e que era proclamado pelo arcebispado, quando necessário.

As irmandades resistiram às novas condições impostas e as negociaram com as formas de controle pensadas pela Cúria, assim, cresceram as tentativas durante o final do século XIX de participar ao arcebispado o processo de arrecadação de fundos para as festas, os convites a convocações para as homenagens ao orago e as reformas nas igrejas. Por outro lado, quando o controle se referia ao funcionamento estrutural destas associações, os conflitos surgiam.

Depois de enviar diversas cartas solicitando a prestação de contas à Irmandade do Bom Jesus dos Passos, localizada na antiga Freguesia da Sé, sem obter sucesso, o então Secretário do Arcebispado emitiu uma carta à irmandade solicitando a prestação de contas:

Venho, por meio desta, solicitar os seus bons ofícios junto à tesouraria da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos e Vera Cruz, para que organize um relatório sobre os bens da Irmandade e a devida prestação de contas à Cúria, como manda o Direito Canônico.

Bem como, teremos de tratar em breve da nomeação de uma comissão de membros da Irmandade, para a reforma dos Estatutos da mesma.

Seria conveniente e bem interessante um entendimento nosso nesse sentido. (CARTA A DR RODOLFO TOURINHO..., 1936)

As confrarias não reagiam bem às inúmeras cartas enviadas pela cúria com pedidos de modificações e alterações em seus compromissos, prestação de contas de seus

bens e intervenção na periodicidade das eleições de suas mesas diretora. A arquidiocese buscava demarcar os espaços sacros, assumindo controle sobre os templos, impondo a presença dos párocos e vigários nas igrejas. Os conflitos entre irmandades e párocos se intensificaram ainda mais no início do século XX.

Em 09 de setembro de 1931, após notificações sobre a falta de prestação de contas de seus bens, a Irmandade de Santa Cecília, localizada na freguesia da Sé, responde ao Arcebispado justificando desconhecimento das novas normas eclesiais. O escrivão da irmandade aproveitou a oportunidade para explicitar a difícil situação em que vivia a irmandade.

Esta instituição religiosa e beneficente, que atravessou uma fase de grandes dificuldades financeiras, não possuindo, sequer, um vintém para ocorrer às suas despesas, esta prestamente a desaparecer.

Graças, porém, à boa vontade, perseverança e sincero amor e devoção a Matriarcha e Gloriosa Virgem Santa Cecília, o venerado Professor Anacleto Vidal da Cunha, no intuito de não deixar sumir-se esta benemérita Irmandade de longinquas tradições, reuniu um grupo de velhos irmãos e, depois de eleito juiz, a contento de todos os seus pares, conseguiu abnegadamente e devida constância, reerguer a instituição, continuando, assim, com o mesmo brilho de outrora, o culto dividido da S.S Virgem Padroeira da Música. (DOCUMENTO IRMANDADE DE SANTA CECÍLIA..., 1931)

Na freguesia recortada por esta pesquisa, um caso particular chama atenção. Em uma carta de 12 de julho de 1928, destinada à arquidiocese, a mesa administrativa da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana pedia a substituição do pároco da matriz, o vigário Francisco Ayres de Almeida Freitas.

O documento indica que havia uma relação conflituosa entre a mesa administrativa e o pároco desde a chegada do último, quando este decidiu abrir uma escola infantil encima da sacristia do templo e as crianças destruíram importantes obras do cemitério, que precisaram de reparo, o que gerou custos à irmandade. A mesa descreveu que, por diversas vezes, as crianças da escola jogavam futebol em meio aos corredores da igreja, atitude pouco respeitosa com o espaço sagrado. Os conflitos se acirraram quando, sem a concessão da mesa administrativa, mas com autorização do vigário, uma outra irmandade tentou ocupar a igreja:

A 10 de junho ultimo dia marcado para sessão, esperavam alguns mesários a formação de numero legal, quando entrava na Sachristia um carregador com uma mesa acompanhada de um cavalheiro. Inquerido,

o zelador disse que a mesa era para sessão de uma outra Irmandade ou Confraria sob a presidência desse cavalheiro. Após a missa, estavam os mesários da Irmandade Supp. no Consistorio, quando ali penetrou o referido cavalheiro, Sr. Fabricio de Barros, nome de que depois souberam para comunicar que a confraria que ele representava iria funcionar na Sachristia e que nada comunicou anteriormente por ignorar a existência da Irmandade e da respectiva Mesa, mas sciente disso pedia aprovação a essa deliberação, já tendo tido o consentimento do vigário. (CARTA DA IRMANDADE do Santíssimo Sacramento e Santana..., 1928)

A mesa administrativa da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana optou que decidiria sobre a permissão de ocupação do espaço, desde que a Irmandade pleiteante⁴⁰ oficializasse o pedido para sua instalação na igreja. Após não obter a devida oficialização, a Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana encontrou a mesa da confraria pleiteante em reunião na qual não foi convocada, questionou o pároco sobre a situação e relatou as seguintes ocorrências:

Os mesários foram recebidos pelo Revmo. Sr. Vigario aos gritos que fora por sua ordem que o Sr Fabricio não officou e que a Supp nada tinha que ver com a reunião e ali nada podia determinar, acrescentando que havia muito tempo, esperava oportunidade para provar que a função única da Supp. era guardar prata velha e propagar calunias e de tal modo irritou-se a ponto de chamar os mesários bandidos e deshonestos, procurando logo depois entender-se pelo telefone para o Arcebispado envertando os factos que se passava no momento, com quem logrou a falar. (CARTA DA IRMANDADE do Santíssimo Sacramento e Santana..., 1928)

A Irmandade prestou queixa ao provisor do Arcebispado e o pároco buscou junto aos paroquianos uma manifestação, segundo a mesa administrativa, “solicitada de porta em porta”, e a convocação de uma reunião na qual foram dirigidos “discursos violentos contra a Mesa, deversos oradores dentre os encarregados da referida manifestação, os quaes se excederam no ataque a alguns mesários” (CARTA DA IRMANDADE do Santíssimo Sacramento e Santana..., 1928).

O capítulo III (COMPROMISSO DA IRMANDADE S.S SANTANA..., 1916) do compromisso da Irmandade era específico ao salientar que todas as sessões e reuniões deliberativas convocadas pela confraria deveriam incluir a presença do pároco da igreja que, inclusive, poderia convocar sessões. Entretanto, a mesa administrativa comunicava,

⁴⁰ Não encontrei na documentação pesquisada referência ao nome da Irmandade que pleiteava ocupar a Igreja de Santana, por isso, a utilização do termo “irmandade pleiteante”.

no mesmo documento citado acima, que, a partir daquele dado momento, o pároco da igreja estaria proibido de participar de quaisquer reuniões da Irmandade.

Em 14 de julho de 1928, os membros da Congregação Mariana⁴¹ da Matriz de Santana emitiram uma carta ao arcebispado narrando os episódios presenciados na igreja. Ao se colocarem como testemunhas das ocorrências, os Marianos afirmaram a surpresa ao saberem da queixa feita pela irmandade e emitiram o documento em defesa do pároco.

A outros que não a nós, Marianos, testemunhas do incidente verificado em 17 de Junho, entre os signatários da queixa e o Revmo. Com. Francisco Ayres, o conhecer o teor da mesma queixa talvez não fosse uma felicidade e sim um dessabor, como são todas as leituras de inverdades escriptas contra a dignidade de alguém, mas, a nós, é sempre uma felicidade, por isso que, são felizes aquelles que, conhecedores da verdade de um facto, podem desmascarar a inverdade com que o tente rebuçar, para molda-lo a interesses poucos assignalaveis. (CARTA ENVIADA PELA CONGREGAÇÃO MARIANA..., 1928)

A associação afirmou que o vigário tinha prestígio na comunidade, ao contrário da irmandade, que há muito havia praticado atos hostis ao pároco. Os membros ainda afirmaram que, graças ao esforço do vigário, o número de fiéis devotos a Santana havia aumentado significativamente. A congregação ainda contestou a teoria de que as assinaturas da manifestação enviadas pelo pároco haviam sido solicitadas pelo mesmo, sendo sua produção devida à “consciência dos paroquianos”.

No dia 17 de junho do mesmo ano, os conflitos entre o vigário e a irmandade tomaram projeções potencializadas quando os membros da confraria e o pároco brigaram com ataques verbais e ameaças físicas.

No domingo 17 de Junho, ultimo, estávamos nós, os Marianos, às 10 horas mais ou menos, ao lado de fora da Egreja, aguardando que o Revmo. C. Francisco Ayres ultimasse as cerimonias religiosas do dia, para dirigir a segunda reunião mensal da Congregação de que fazemos parte, quando, um vozerio estranho nos dispertou a atenção para algo de anormal que se passava dentro da Egreja, em um dos seus compartimentos lateraes. Curiosos, confessamos, uns entre os outros procuramos saber “o que era aquillo”, e logo sabemos se tratava de uma reunião da Irmandade. Deante disso, conversamo-nos indiferentes até que, o aumento do vozerio nos aguçou a curiosidade e penetramos na Sachristia da Egreja, onde falando em alta vóz, dizia o C. Ayres: “Aqui

⁴¹ As Congregações Marianas no Brasil estavam vinculadas até o século XVIII aos colégios jesuítas. Com a expulsão destes em 1759, a congregação praticamente desapareceu do território. No site oficial da congregação: <http://cncmb.org.br>, afirma-se que a congregação foi refundada em 1870 e, a partir do final do século XIX, houve uma expansão da congregação associada ao crescimento das paróquias e dioceses pelo país.

dentro, só tenho que pedir licença para o funcionamento ou criação de qualquer Associação religiosa ao Exmo E revmo. Sr Arcebispo.”

Retrucando-lhe, e já um pouco exaltado, o Sr Edgard Barros, dizia-lhe: “Está enganado... Tem que pedir também, à Irmandade, quando nada por uma questão de modus vivendi... Continuando o dialogo, apesar de intromissão de outros mesários, em apoio de tudo o que dizia o sr. Edgard Barros, o Revmo.C. Ayres repetia o que havia dito, acrescentando. “Tomem nota do que estou dizendo, alto e em bom ton, para não inverterm as minhas palavras: Para o funcionamento ou criação de qualquer associação não careço da licença da Irmandade, tanto mais quanto, a Irmandade de Sant’Anna em nada auxilia o culto, senão fornecendo-lhe a luz elétrica, e assim mesmo, Deus sabe como. A irmandade aqui nada faz, nem ao menos comparece às festa da Igreja. Tudo aqui, quem dá é o vigário: agua, velas, ornamentos e enumerou todas as suas contribuições.

Replicando, diz o sr. Edgard Barros: “Isto é obrigação do vigário”, passando depois a alegar a concessão, por mero favor da Sachristia da Igreja, para utilização do vigário, e para valorizar a liberalidade, concluiu: “A Igreja é minha... ao que como estas palavras causassem certa estranheza entre os próprios Mesários presentes, emendou: “A Igreja é da Irmandade e a Irmandade somos nós e se o Senhor tem prestígio, nos suspenda”. (CARTA ENVIADA PELA CONGREGAÇÃO MARIANA..., 1928)

O tumulto chegou às vias extremas no momento em que Edgard Barros, um dos membros da mesa administrativa, ao ouvir insultos do padre que, segundo a mesa, referiu-se aos irmãos como desonestos e bandidos, disse: “Aqui está o homem que se inculca ministro de Deus”. Um outro mesário, não identificado na documentação, foi contido pelos Marianos ao encontrar-se na iminência de agredir o padre. Segundo a congregação o irmão achava-se com “o indicador erguido” e gritava: “Olhe lá... Deixo de lhe tratar como padre para lhe tratar como homem” (CARTA ENVIADA PELA CONGREGAÇÃO MARIANA..., 1928).

A documentação não permitiu obter maiores informações sobre a resolução do ocorrido, mas demonstrou que o arcebispado não atendeu ao pedido de afastamento do pároco e ampliou o seu poder de atuação na matriz. Um documento emitido pela Secretaria Eclesiástica de Salvador em 5 de agosto de 1952, 20 anos após o conflito relatado acima, evidenciava que o Cônego Francisco Ayres de Almeida Freitas continuava como pároco da matriz. Era a ele a quem cabia solicitar ao arcebispado as alterações nos estatutos da irmandade e, para obter aprovação das eleições para novos membros da mesa diretora, era necessário que a sessão fosse presidida pelo pároco.

O artº 22 deve ser formulado da seguinte maneira: Para a validade da eleição é necessário que ela seja presidida pelo Revmº Pároco ou um presbítero local, representando a autoridade diocesana, junto às associações e irmandades de sua freguesia. Feita a eleição será encaminhada ao Exm. Rvmº Arcebispo Primaz para que faça seu julgamento e aprovação, constando o requerimento de ter sido efetuada a eleição com a presença do Revmº Pároco ou representante. (NOTIFICAÇÃO..., 1952)

Os conflitos comprovam as relações difíceis entre as irmandades e os párocos. Estes adquiriram mais independência de ação dentro das igrejas a partir do fim do século XIX. Com as reformas oitocentistas, uma das ações dos bispos ultramontanos foi o aumento das dioceses subordinadas a estes e a criação de paróquias.

Como dito, a Igreja compreendia a necessidade das irmandades como elo de ligação entre a devoção e a liturgia oficial. Ao pensar mudanças e reformas no clero, a criação das paróquias e das instâncias subordinadas a estas, suprimia em parte as ligações com as devoções, ousando então dizer que parcialmente as paróquias assumiram o caráter devocional subordinado às irmandades.

A própria presença das congregações Marianas e de outras formas de devoção que tinham sua direção, criação e manutenção sob a tutela do pároco, respondiam às demandas da Igreja reformada. Sobre o controle do arcebispado, a Igreja impedia que novas reuniões de leigos desenvolvessem uma independência indesejada e combatiam doutrinas que viessem de encontro a Roma.

4. As loterias e as ações de caridade: poder temporal e as irmandades religiosas.

As transformações oitocentistas não se restringiram às reformas religiosas a segunda metade do século foi marcada por transformações estruturais nos campos sociais, econômicos e principalmente políticos. O crescimento das cidades, o fim progressivo da escravidão, a mudança dos eixos econômicos, assim como o início do desenvolvimento industrial no Brasil, marcaram este período. A República e sua implantação, a partir de 1889, carregou consigo uma nova forma de entender e fazer vigorar a política. A própria constituição de 1891 apontava no sentido de uma reestruturação do poder político, atribuindo maior independência aos estados e uma divisão clara dos poderes e sua judicialização.

O papel do estado e sua inserção social também sofreu alterações. A república e a reestruturação urbana típica do período refletiu uma nova forma de perceber, idealizar a cidade e o ritmo de vida de seus moradores. A intenção era de afastamento do passado colonial e de aproximar-se em diferentes aspectos da Europa. Mas de que modo estas novas instâncias inseridas nos ideais de progresso e civilização ao espelho europeu afetaram as irmandades religiosas?

Desde o período imperial, o espírito de liberdade presente nessas instituições chamava a atenção não somente do poder religioso, como do poder temporal. Berço de relevantes revoltas que comediram a região, a exemplo da Cemiterada (REIS, 2012), as irmandades representavam um território perigoso aos olhos do poder público. Por outro lado, este compreendia a importância que estas instituições tinham para a manutenção de uma certa assistência social necessária. A bibliografia aponta que a, partir do final do século XIX, parte dessas irmandades perderam sua função social com a implantação de uma política assistencialista diretamente relacionado ao estado⁴².

Efetivamente, muitas irmandades permaneceram atuantes, a Santa Casa de Misericórdia, por exemplo, manteve sua aliança com a administração política e ainda conservar-se como uma instituição poderosa até os dias atuais⁴³. Outras instituições, atingidas mais rigorosamente, apelaram para outras formas de manutenção, como as fusões.

Para evitar o desaparecimento, alguns grupos optaram pela fusão. A Igreja da Conceição da Praia, por exemplo, abrigava duas irmandades: Nossa Senhora da Conceição e Santíssimo Sacramento. Em 1868, os irmãos do Sacramento, por meio de ofício, propuseram a junção. Depois de discutido o assunto, os membros da Irmandade da Conceição aceitaram a proposta, com a condição de o novo nome ser Irmandade de Nossa Senhora da Conceição e SS. Sacramento da Conceição da Praia. (COUTO, 2010, p.68)

A ideia de que o poder temporal, a partir do século XIX, procurou outras instituições que substituíssem o caráter das irmandades não é de todo verdadeira. O poder público buscou, assim como o Arcebispado, exercer controle sobre estas associações,

⁴² VER COUTO, 2010 E MATOSO, 1992.

⁴³ Hoje ainda pertence à instituição: o Hospital Santa Izabel, um dos maiores hospitais do norte-nordestes, atendendo 2 mil pacientes; o cemitério Campo Santo, sendo 50% dos enterramentos feitos na cidade realizados neste cemitério; uma maternidade referência e uma série de obras sociais em bairros periféricos na cidade.

tanto que as irmandades necessitavam prestar contas de seu funcionamento interno também ao poder temporal desde o início do século. Assim dizia a lei provincial nº 93 aprovada em 25 de fevereiro de 1839:

Art 1º O Governo da Provincia fica authorisado a confirmar os Compromissos das Irmandades, e quaisquer alterações, ou reformas que venha a ter, conformando-se com as leis em vigor.

Art 2º: Esta confirmação terá lugar depois da aprovação da Autoridade Ecclesiastica da parte Religioza, sendo ouvido o Procurador da Côroa, Soberania, e Fazenda Nacional. (LEIS PROVINCIAIS..., 1839)

Por vezes, o próprio poder temporal fazia alterações que julgasse necessárias aos compromissos da irmandade, ingerindo inclusive em questões devocionais. Em 11 de maio de 1878, o então presidente da província Barão Homem de Mello autoriza a reforma no compromisso da Confraria do Bom Jesus da Cruz alterando e acrescentando ao artigo nº19 a seguinte redação: “prestar todo o auxilio ao culto de Nossa Senhora da Palma e promover por si ou auxiliar o culto dos santos e santas da Capella”, no texto original encontrava-se apenas o culto à Nossa Senhora da Palma e do Bom Jesus da Cruz (INSTRUÇÕES..., 1878).

Em 28 de fevereiro de 1875, a Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santanna responde ao governo provincial relatando que, conforme Ordem Imperial⁴⁴, a irmandade deveria informar a sua relação de bens e investimentos, carta de juro, relatório de mesa administrativa e enviar uma cópia do compromisso da irmandade. A resposta foi a uma notificação enviada pelo Governo solicitando à Irmandade o envio da prestação de contas que se encontrava em atraso (RESPOSTA À NOTIFICAÇÃO..., 1875).

Estes pedidos tinham regularidade durante o ano e a prestação de contas também se estendia às eleições da mesa diretora. Apesar das formas de controle, os conflitos em relação ao poder temporal eram menores. O próprio Estado buscava, junto às diferentes instâncias de poder, formas de manutenção do caráter social das irmandades. Afinal, algumas confrarias funcionaram como forças auxiliares da administração pública. Basta pensar que, em diferentes momentos da Bahia, o principal hospital da cidade era administrado pela Irmandade da Misericórdia⁴⁵ além disso, muitas irmandades faziam

⁴⁴ A ordem imperial não é especificada ou tipificada na documentação.

⁴⁵ Hospital de Caridade São Cristóvão (1549-1907) e Hospital Santa Izabel (1907 -)

empréstimos, atuando na concessão de créditos. Mesmo irmandades menores tinham alguma relevância na assistência social local.

A Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana promovia ações caritativas para a comunidade regional durante diferentes momentos. A confraria do Bom Jesus da Cruz seguia os mesmos padrões de sua vizinha de freguesia. Um documento datado de 1870 demonstrou os esforços da irmandade em recolher fundos junto à Cruz Vermelha, prestando assim auxílio em conter os prejuízos decorrentes de um desastre ocorrido no Taboão naquele mesmo ano (CORRESPONDÊNCIA..., 1870).

Não somente as ações caritativas, mas muitas vezes as irmandades assumiam obras públicas ao redor de suas instituições. Em 14 de agosto de 1872, a Confraria do Bom Jesus da Cruz enviou documento solicitando ao Governo Provincial o recolhimento da quantia constante em ofício orçamentário em face das obras realizadas pela irmandade no calçamento ao redor da igreja da Palma (CORRESPONDÊNCIA ENTRADA..., 1872). Já a Irmandade de Nossa Senhora da Palma requisitou 1:200.000 réis do governo provincial a fim de repor os custos que a irmandade teve com a reforma do adro da mesma igreja (REQUISIÇÃO..., 1874).

Como contrapartida, o governo precisava fornecer meios de sustentabilidade para estas instituições. O decreto de lei nº 2.874, de 31 de dezembro de 1861, proibia as loterias e rifas em todo o território nacional. Entretanto, permitia a concessão de loterias às irmandades religiosas devidamente autorizadas pelo governo provincial. Para pleitear a concessão era necessário enviar relatório à secretaria da fazenda, a lei restringia esta concessão às instituições que necessitassem reformar suas matrizes e limitava inicialmente a 56 destas ao ano, posteriormente se expandiu a concessão para irmandades que realizassem ações caritativas.

Em 8 de julho de 1878, o governo provincial da Bahia criou um projeto de lei aumentando a concessão das loterias para irmandades, com parecer assinado por Antonio Carneiro da Rocha, Ruy Barbosa, Prisco Paraiso e Carlos Borges.

As comissões 1ª de fazenda e de constituição e poderes às quaes foi presente o requerimento de Eduardo Gomes Mascarenhas, pedindo a concessão de pequenas loterias anexas às que costumão correr com o produto delas auxiliar às irmandades e egrejas necessitadas, e assim desaparecerem esses indivíduos com capas, bolsas e estampas, que transitão pelas ruas desta cidade pedindo esmolos, são de parecer que tratando-se de matéria importante, que entende com os interesses de

algumas igrejas e irmandade se ouça o Exm E Rem. Prelado diocesanos (ANNAES, 8 de julho de 1878).

O projeto foi aprovado e ocorreu o aumento das concessões das loterias para as irmandades na Bahia. Das instituições pesquisadas aqui, todas tinham loterias e divulgavam seus sorteios em diferentes jornais da capital. As arrecadações contribuía para a manutenção das irmandades e auxiliavam na organização estrutural das festas e das ações que circundavam estas associações.

Um projeto de 1880 visava conceder ainda mais 10 loterias a casas de caridade. O projeto encontrou um opositor ferrenho, o Sr Conego Soares. Este alegava que a concessão de mais 10 loterias prejudicaria o andamento caritativo de outras irmandades, pois diminuiria a adesão as loterias já existentes na cidade. Sinalizava também que a resolução do projeto buscava retirar o envio de verbas à Irmandade da Misericórdia (Santa Casa) e outras instituições e, em seu lugar, conceder loterias.

O vigário também alertou para o limite de donativo, podendo-se correr apenas 52 loterias ao ano e a concessão de loterias a Santa Casa prejudicaria ainda mais outras instituições de caridade da cidade.

O Sr. Conego Soares: - Quantas loterias podem correr no anno?

Um Sr. Deputado: - Só podem correr 52.

O Sr Conego Soares:- Correndo estas para acudir as Santas Casa de Misericordia, deixarão de correr aquellas que são concedidas para matrizes e mais obras. Por consequência as loterias de que o projecto se ocupa prejudicão as matrizes, prejudicando as casas de caridade e outras obras, para as quaes concedemos loterias.

Sr presidente, em nome d'esta província cujos interesses nós representamos, em nome da caridade christã.

Um Sr. Deputado: - Em nome do direito e da justiça

O Sr. Conego Soares: - ... em nome dos pobres enfermos, que olhão esta casa esmolando o obulo que irá consolar no leito da agonia, em nome d'esta terra, que tanto confia em nos, peço V. Ex. que risque este projecto porque V. Ex. há de convir que ele vae com certeza levantar um brado de indignação no paiz.

O Sr Vigário Rocha Vianna: - Apoiado; ele é impopular.

O Sr Conego Soares: - Ele é impopular, como bem diz o nobre deputado, é anti-christão, porque se opõe aos princípios da caridade cristã porque se apõe aos principios da nossa santa religião. (ANNAES, 1880)

O Deputado Carneiro da Rocha, autor do projeto (ANNAES, 1880), justificou sua utilidade através da estabilização orçamentária necessária à província, alegou que a comissão de orçamento não deveria buscar “o restabelecimento das finanças e o equilíbrio orçamentário somente de boca”, era “preciso que queiramos por fatos e por actos”, ou seja, era preciso medidas concretas. Interrompendo o discurso, o Cônego Vigário Rocha Vianna questionava a legitimidade do projeto, alegando que se tivesse que haver cortes, estes deveriam ser no Teatro. Após esquivar-se dos questionamentos, o deputado alegou que “economicamente a caridade não deveria ser feita através dos cofres públicos”. As sugestões sobre os cortes tornaram-se acirradas na sessão e outros deputados fizeram coro ao corte de orçamento no teatro. O deputado Carneiro então defendeu que “em uma cidade civilizada teatro público não é apenas coisa de luxo”. O Deputado Santos Silva proclamou “quem não tem dinheiro não se diverte”.

A sessão foi adiada e, em um discurso de finalização, o Deputado Carneiro da Rocha sinalizava que muitas vezes os impostos referentes às loterias que não eram destinadas às casas pias e instituições de caridade eram tão elevados que quase não permitiam obtenção de lucro. O deputado, em seu discurso, sinalizou que a casa se referiu a ele quase como um “inimigo da caridade”. As menções utilizadas pelo deputado para se defender das acusações são bastante peculiares:

Os nobres deputados talvez pensem que eu tenho má vontade aos estabelecimentos pios, levantaram tamanho clamor, que parece que sou inimigo da caridade! Senhores, eu não sou exagerado em matéria religiosa; mas também não sou espírito livre. Os nobres deputados não sabem que tenho exercido diversos cargos em irmandade e estabelecimentos religiosos, e na medida do meu orçamento faço a caridade que posso? (ANNAES, 1880)

Ao utilizar a associação a uma irmandade religiosa como caráter legitimador da sua condição de “homem de caridade”, o discurso do deputado fornece indícios sobre o prestígio caritativo que as irmandades ainda tinham no período. De fato, os discursos políticos refletiam o caráter de caridade dessas instituições. Uma cidade que pleiteava os moldes civilizatórios europeus pensados a partir de meados do século XIX, precisava reduzir suas agruras sociais, e as ações de combate à pobreza e conseqüentemente de diminuição dos famintos, indigentes, doentes e desabrigados promovidas pelas irmandades e casas pias eram incentivadas pelo poder temporal.

Por outro lado, com o fim do padroado régio, outras instituições assumiram o caráter assistencialista das irmandades menores e o Estado retirou progressivamente as concessões de loterias a estas associações. A legislação pós República (DECRETOS...1902, 1910 e 1911) procurou outros tipos de vínculos aos sorteios, inclusive com a instauração da Companhia de Loterias Nacional, que permitiu a criação de diferentes loterias desde que observadas as devidas taxações sobre o serviço. Com isso, as irmandades perderam uma de suas fontes de arrecadação de fundos. O estado, afastado da Igreja também não prioriza o financiamento de suas festas e homenagens, impactando diretamente na sustentabilidade destas instituições.

5. Devoções, pompas e celebrações: As redes de sociabilidade e relações entre as irmandades de Santana.

Os santos protetores compunham um importante aspecto para o entendimento das relações entre as confrarias e seus membros, sendo que as festas em homenagem ao orago constituíam-se como uma das ocasiões de maior relevância para os irmãos. Era naquele momento em que as irmandades poderiam demonstrar o seu tamanho, prestígio e poder. Este forte vínculo entre essas associações leigas e os santos se deve à ligação crucial entre o orago e os fiéis, tendo-se, assim que, quanto maior fosse a homenagem àquele santo, maior seria a satisfação individual:

A data máxima do calendário das irmandades era a festa do santo de devoção, quando irmãos e irmãs saíam das confrarias aparatados com suas vestes de gala, capas, tochas, bandeiras, andores, cruzes e insígnia em pomposas procissões, seguidas de danças e banquetes. (REIS, 2012, p.61)

A renovação na fé reflete as formas de exterioriza-la. Em um período com fortes mudanças estruturais nas relações entre Igreja, Estado e no contato com a fé, as devoções e o modo de expressá-las acompanharam as dinâmicas das transformações. Dentro desse ritmo de mudança, as formas das procissões, os seus ritos e devotos se modificaram. Muitas procissões que se tornaram famosas, no final do século XIX já não eram mais realizadas. Já outras não tinham mais a adesão de fieis como em outros tempos.

Percebe-se o desaparecimento de várias festas, a introdução de novas em outros locais, o reduzido número Indulgências assinaladas e a sobrevivência de apenas uma dentre as quatro maiores procissões entre

a Quarta-feira de Cinzas e a Sexta-feira da paixão. O aparato desses préstitos, a riqueza cênica das alegorias, o grande número de andores e insígnias, tudo vai se tornando anacrônico e grotesco, mesmo na avaliação de seus promotores. (SILVA, 2000, p.99)

Apesar das transformações, a festa permite analisar as engrenagens sociais dentro das relações dos que dela participam. Dessa maneira, os estudos sobre a festa constituem um dos campos férteis da historiografia brasileira. A análise das irmandades através da perspectiva da festa em torno dos seus oragos propicia entender aspectos importantes da história dessas instituições, sendo possível traçar as relações de poder entre membros dessas irmandades, poder político e eclesiástico. Sendo assim, analisar historicamente uma festa ajuda a demonstrar as dinâmicas imbricadas nos diversos atores sociais que dela participam. Afinal, a partir do contato íntimo com o santo, laços de sociabilidade e solidariedade se estreitavam e a festa tornava ainda mais evidente essas relações. Porém, como afirma Michel Vovelle (1991, p.147), no momento festivo, determinado grupo revela sua visão de mundo e filtra suas tensões. Assim, as irmandades eram espaços privilegiados da sociabilidade e suas festividades, com pompa e celebrações espetaculares, reuniam os irmãos, exteriorizavam a fé, mas, por vezes, também eram palcos de conflitos. E as disputas entre as instituições, o poder eclesiástico e temporal apareciam e se potencializavam durante os festejos.

Das três irmandades aqui estudadas, a documentação relata um conflito direto entre a Confraria do Senhor Bom Jesus da Cruz e a Irmandade da Palma. A partir de 1877 ambas disputaram durante anos a administração da Igreja da Palma, na qual estavam sediadas. Na disputa houve envolvimento de autoridades do poder temporal e eclesiástico que se estendeu à esfera pública, aparecendo em diversos artigos de jornais.

Em 4 de outubro de 1873 (CARTA..., 1873), a Irmandade da Palma pedia à Confraria do Bom Jesus da Cruz que esta desse ciência ao arcebispado dos feitos da primeira no sentido de reformar o templo, explicitou em detalhes minuciosos que a irmandade já havia restaurado a imagem de seu orago que “há muito estava deteriorando-se” e “mandado trocar o nicho” ao redor do mesmo, além de limpar e dourar o forro da igreja, permitindo que as missas voltassem à normalidade.

A Irmandade da Palma já havia sinalizado em cartas enviadas ao arcebispado as más condições em que se encontrava a igreja e indicava a intenção da irmandade em administrar o templo. Não encontrei a documentação referente às respostas do arcebispado, mas os pedidos para a administração não se restringiram à arquidiocese,

afinal, até aquele período ainda vigorava o regime do padroado e cabia à administração provincial decidir sobre o assunto. Assim, no dia 10 de janeiro de 1878, o jornal “O monitor” divulgou a seguinte nota:

Consta-nos que o governo da província, autorizado pelo ministério do império a conceder a administração da capella da Palma, ouvindo previamente ao Exm prelado, a uma das duas irmandades ali erectas, uma sob a invocação do Sr Bom Jesus da Cruz, e outra sob a de Nossa Senhora da Palma, acaba de conceder a administração a esta ultima. (O MONITOR, 10 de Janeiro de 1878)

Na mesma edição, a mesa diretora da Irmandade do Bom Jesus da Cruz publicou uma solicitação convocando todos os irmãos a se reunirem, apelava para a honra e dignidade de todos os seus membros:

A mesa administrativa da confraria do Senhor Bom Jesus da Cruz convoca a todos os seus irmãos em geral para no domingo 04 do corrente, pelas 4 horas da tarde, comparecerem no nosso consistório afim de tratar-se de negócios importantes à mesma confraria visto que por acto do governo de 8 do andate fora concedida a administração da capella que a longos anos administramos à nova irmandade de Nossa Senhora da Palma, o espera o concurso de todos seus irmãos, visto o caso affeciar a honra e dignidade de todos. (O MONITOR, 10 de Janeiro de 1878)

A irmandade reuniu-se com os irmãos e em conjunto apelaram às decisões tomadas a respeito da administração da Igreja. Dessa maneira, as disputas entre as associações estenderam-se por mais alguns meses. O mais icônico dos conflitos envolvendo as confrarias, se deu na edição do dia 18 de janeiro de 1878 do jornal *O Monitor*. No artigo assinado como “a verdade”, se expunha o histórico da construção da capela da Palma, em 1630, com recursos do alferes Bernardo da Cruz Araos para perpetuação do culto e adoração da Santíssima Virgem da Palma. O artigo narra que desde 1751 a administração da igreja era feita pela Irmandade do Bom Jesus da Cruz e denuncia que a esta “[...] nunca se importou com o culto da Santíssima Vigem dona dela, que desde então esteve abandonada, quebrada, e sua igreja muito deteriorando-se” (O MONITOR, 10 de Janeiro de 1878). Assim, a partir de 1872, um grupo de senhoras, preocupadas com a igreja e com a devoção de Nossa Senhora da Palma, fundou a Irmandade da Palma, que passou a zelar pela igreja e pedia naquele período a tutela da administração da mesma ao imperador, que assim o fez.

Então, os maridos, pais e irmãos daquelas senhoras e outras pessoas, que isso presenciavam, trataram de instituir a irmandade de Nossa

Senhora da Palma, fizeram e aprovaram seu compromisso e deram começo às obras mais urgentes, levando a capela ao brilhantismo em que hoje se vê, estatuiram (sic) missas nos sábados e domingos, que não havia, com o que muito se alegraram os moradores d'aquela bairro, que hoje aplaudem a irmandade da Palma, ao passo que mais se azedou a confraria do Senhor Bom Jesus da Cruz e continuaram de sua parte os desacatos para com a irmandade da Palma: esta certa de que a confraria nenhum direito tinha na capela, bem nacional que estava sem administração legal, pediu a S.M, o Imperador a nomeação de administradora da capela e também requeriu ao mesmo tempo a confraria do Senhor Bom Jesus da Cruz, cônica de que nenhum tinha nela a devoção da capela. (O MONITOR, 10 de Janeiro de 1878)

A Irmandade do Bom Jesus da Cruz, no dia posterior a publicação acima descrita, publicou no mesmo jornal a sua réplica ao artigo, ficando evidente a acentuação do conflito entre as duas irmandades. Descreve o irmão Epaminondas, da Irmandade do Bom Jesus da Cruz, as ações da Irmandade da Palma feitas na Igreja:

Entrando agora na questão do abandono da imagem e na deterioração do templo, diremos que o altar da Palma se achava, como todos viam ornado de castiçais, velas, jarras, flores, toalha, etc, e que se bem que a confraria da Cruz não dispusesse de recursos pecuniários, todavia, em todos os anos logo depois da festa de seu orago, mandava celebrar a padroeira da igreja uma missa com órgão e incenso; não podendo, pela escassez de recursos, fazer mais do que isto.

O templo não se achava deteriorado, por que se o estivesse os primeiros cuidados da devoção (irmandade da Palma em março de 1874) seriam todos empregados em sua reparação, e seus esforços não resumir-se-iam apenas no embelezamento da capela mor onde está assentada a sua padroeira, na sacristia e no adro da igreja, únicas obras que a irmandade da Palma tem feito na mesma igreja, que hoje incompetentemente e ilealmente (sic) está sob a sua administração. (IDEM)

Em 22 de abril de 1878, através de notificação da administração provincial (INSTRUÇÕES..., 1878), ocorreu a decisão sobre a direção da igreja. O presidente da província, Barão Homem de Melo, optou por dividir entre as irmandades a tutela do templo, ao que chamou de administração coletiva, sendo necessária a autorização de ambas as irmandades para a tomada de quaisquer decisões, dessa maneira, qualquer intervenção necessitaria do consentimento de ambas confrarias.

Figura 2: Capela de Nossa Senhora da Palma



Fonte: Reitoria da UCSAL (Universidade Católica de Salvador)

Esses conflitos são demarcados e revelados potencialmente no espaço da festa. Em uma das principais procissões da cidade, a do Bom Jesus da Cruz, realizada pela irmandade de mesmo nome, o cronista Silva Campos (CAMPOS, 2001, p.161) em um texto publicado nos anais do arquivo público em 1941, republicado em uma edição de 2001, traz em seus documentos a presença maciça da Irmandade da Palma durante a procissão. De acordo com a documentação pesquisada, após o período de disputa entre as irmandades, já não se encontravam nos convites e relatórios de festas a presença dos irmãos da Palma, se opondo a outras irmandades que se faziam presentes na procissão. A própria irmandade do SS. Sacramento de Sant'Ana, localizada na mesma freguesia das irmandades acima descritas, participava ativamente da procissão, inclusive publicava chamados em jornais convocando seus irmãos à festa.

A mesa administrativa da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Sant'Anna convida os caríssimos irmãos a se reunirem no domingo 13 do corrente, às três horas da tarde na sacristia da respectiva matriz afim de incorporados irem acompanhar a procissão do Senhor Bom Jesus da Cruz, a qual tem de sair da capela de Nossa Senhora da Palma. (O MONITOR, 11 de Outubro de 1878)

Entretanto, maior do que as diferenças ideológicas e as disputas de poder nas irmandades era o esforço para festejar o orago com ostentação, pompa e solenidade. Dessa forma, as redes de sociabilidade na prática estavam inseridas na própria história da procissão e dos festejos, no qual aqueles que deles participavam encontravam representação na hagiografia do respectivo santo ou na história da criação da própria festa.

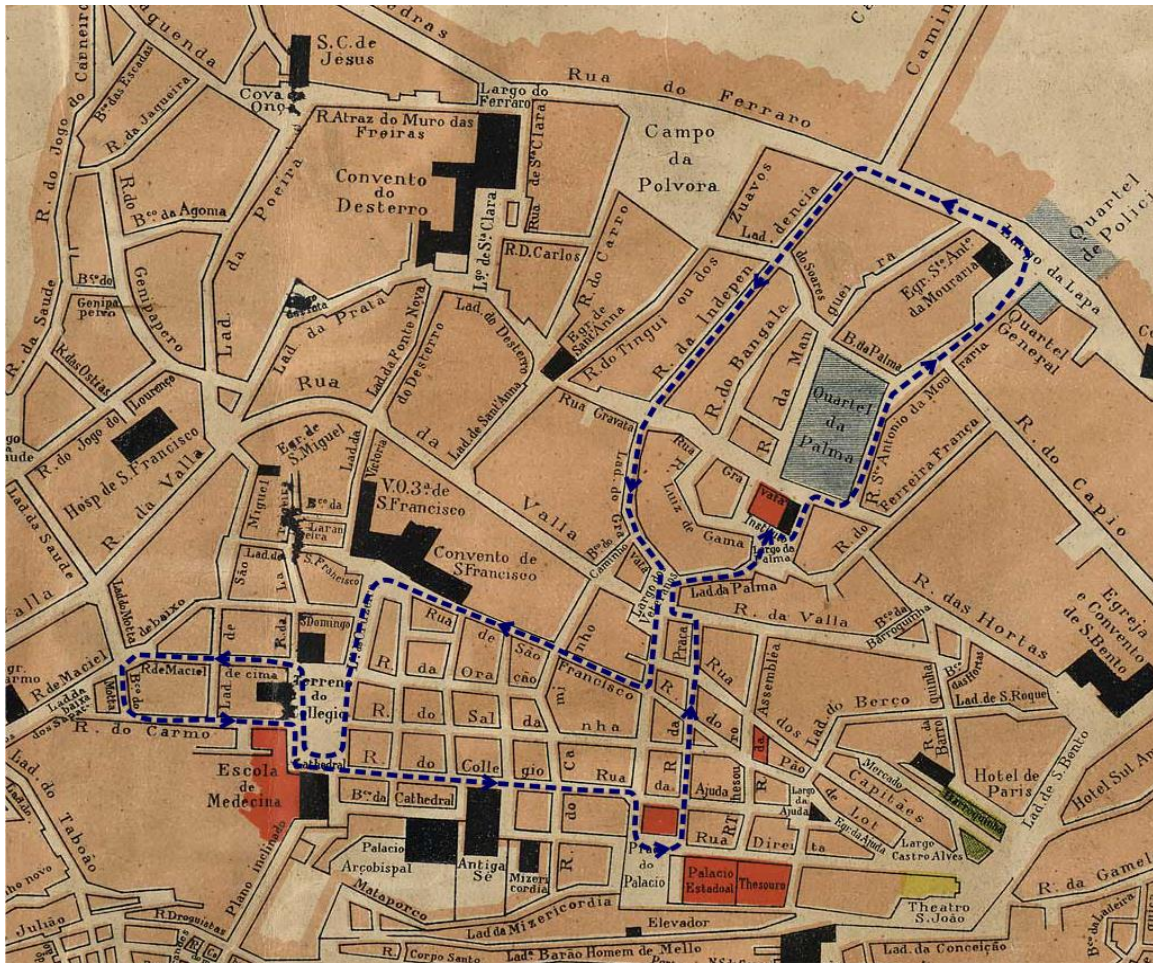
Durante a procissão, havia também sinais de laços étnicos que se costuravam por intermédio dessas representações, a presença forte de homens mulatos nos festejos do Bom Jesus da Cruz nos revela este traço marcante da procissão e evidenciava uma característica de sociabilidade importante tratando-se de irmandades religiosas: as festas promovidas por estas confrarias era uma forma socialmente aceita de sujeitos subalternos se apresentarem de forma positivada e até mesmo luxuosa.

Esta procissão era uma das maiores de Salvador no Império, seu percurso de 1893, segundo João da Silva Campos era um dos mais extensos:

Saindo da palma, seguia a procissão pelas ruas de Santo Antônio da Moraria, Ferraro, Independência, Gravatá, Tijolo, São Francisco e Cruzeiro de São Francisco, passando por defronte de São Domingos e descendo o Maciel de Cima. Beiradejava o alto do largo do pelourinho, subindo as Portas do Carmo; atravessava, pela segunda vez, o Terreiro, passando em frente a Catedral; enfiava pelas ruas Direita do Colégio, do Liceu e da Misericórdia. Cruzava a praça do Palácio e descia a rua Chile, dobrando a dos Capitães. Que seguia até a ladeira da Praça, descia esta, atravessava o largo de Guadalupe e subia enfim a ladeira da Palma. (CAMPOS, 2001, p.161)

Este grande percurso chamava atenção da cidade, especialmente pela integração de diferentes freguesias e irmandades que se solidarizavam e participavam da procissão. Além disso, os devotos e observadores se impressionavam com a ostentação e o luxo, presentes na indumentária dos homens – capa branca e murça (vestimenta usada pelos cônegos ou membros das irmandades por cima da sobrepeliz) roxa – e das imagens dos santos, vestidas com túnicas de tecidos finos.

Figura 3: Cortejo da Procissão do Bom Jesus da Cruz



Fonte: Adaptação de Mapa da Salvador do século XIX, mapa encontrado no site: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/fonfon/fonfon. Acesso: 03-09-2017⁴⁶

Segundo Silva Campos (p.161), em brilhantismo, o préstito concorria com as irmandades de Nossa Senhora das Angústias (criada em 1645 e extinta em 1928, sediada na Igreja do Mosteiro de São Bento e que realizava procissão em 14 de agosto), Nossa Senhora da Conceição da Praia (padroeira do Brasil até 1930) e do Bom Jesus do Bonfim (criada em 1745), que eram as mais importantes. Em suas palavras, “ao tempo de morsoada na Bahia”. Era uma ocasião aguardada e que marcava o calendário festivo da cidade de Salvador.

Reza o compromisso, em seu título IV – Da regalia dos irmãos vivos e defuntos, da Festa, *Te Deum* e Procissão – capítulo I, artigo 41, que, as missas devem ser “com canto de órgãos e incensadas”. E os irmãos não podem se ausentar das missas, da eleição e da posse da nova mesa, salvo em caso de doença. O capítulo II – Da Festa, *te Deum* e Procissão – determina que a festa seja realizada em 21 de setembro, “com toda a

⁴⁶ Ver em anexo mapa completo

solenidade e pompa possíveis, conforme permitirem as circunstâncias da Confraria”. Mas, quando a data caísse “em dia de serviço”, podia ser adiada até o segundo domingo de outubro.

Silva Campos nos deixou um interessante relato da festa do Bom Jesus da Cruz, que, após a procissão, entrava pela noite, atraindo fiéis e soldados:

[...] Enfim, um Deus-nos-acuda no seio da sociedade café-com-leite, que saía à rua em massa, com seus melhores vestidos, a fim de tomar parte nas solenidades internas e externas que se efetuavam na Palma.
[...] As diversões no rossio da igreja tinham estupenda concorrência, mal se podendo locomover uma pessoa. Iluminava-se o quartel do 9º, cuja frente se elevava onde corre agora o muro traseiro do Quartel General da Região Militar. Franqueado o seu portão ao público, nos alojamentos das praças e em outros cômodos do estabelecimento, havia animadas danças, conservando-se a capelinha de Nossa Senhora do Rosário, erguida no centro do pátio, aberta e acesa até tarde. (CAMPOS, 2001, p.160)

Era aquela ocasião em que havia uma preferência na realização de casamentos e batizados. A procissão também propiciava uma forte rede de relações de negócios inserida na dinâmica da própria festa. Grande é o número de recibos encontrados na documentação da irmandade relativa aos festejos. O mais interessante é que as datas de pagamento percorrem diferentes períodos do ano; no ano de 1887, por exemplo, havia um recibo datado de 12 de outubro para o pagamento referente à iluminação da procissão. Outro do dia 09 de abril para a divulgação da procissão em jornais; e um último do dia 11 de outubro relativo aos fogos de artifício que foram utilizados na procissão em janeiro (RECIBOS..., 1897).

As irmandades utilizavam o máximo de recursos para atrair tanto a atenção dos devotos como do Arcebispado. Em tempos de mudanças, tais recursos garantiam a funcionalidade da irmandade, assim como a continuidade do seu prestígio devocional. Estes recursos eram expostos nos convites emitidos oficialmente à cúria, a outras irmandades e instituições de importância na cidade, além dos jornais e periódicos para o grande público. Na edição de 13 de outubro de 1878, a Confraria do Bom Jesus da Cruz emitiu nota divulgando sua festa e seus atrativos, dentre estes: os fogos de artifício e a oratória do Revd. Padre Turibio Tentuliano Fiuza, famoso religioso oitocentista, professor de latim e do Seminário da Bahia.

Celebra-se hoje às 11 horas da manhã na capella da Palma, a festa do Sr Bom Jesus da Cruz. Orando ao evangelho e o ilustrado pregador imperial RVd. Pedre mestre Turibio Tetuliano Fiuza.
Às 4 horas da tarde sahirá a procissão que percorrerá as ruas de Santo Antonio da Moraria, Campo da Pólvora, Independência, Caminho

Novo do Gravatá, ladeira de S. Francisco, Terreiro, Maciel de Cima, Pelourinho, Portas do Carmo, rua do Collegio, Misericórdia, rua do Palácio, Nossa Senhora da Ajude, Pão-de-ló, Ladeira da Praça, Veteranos e Ladeira da Palma
A noite haverá fogo de artifício. (O MONITOR, 13 de Outubro de 1878)

Para se mesurar a importância destes recursos, um caso chama atenção na edição do dia 28 de setembro de 1841 do jornal “O correio mercantil”. O presidente da irmandade do Bom Jesus da Cruz havia mandado prontificar fogos de artifício para serem utilizados na procissão. Porém, um acidente na casa do “fogueteiro”⁴⁷, durante a preparação dos atrativos, levou a óbito duas pessoas. A irmandade então anunciou que, apesar do acidente, a procissão permaneceria com os fogos de artifícios, mudando apenas o seu cortejo para o dia 2 de outubro, data em que haveria uma peça de teatro programada na cidade, mas cujo o ator responsável, evitando a concorrência do público, optará por alterar o período de sua apresentação (CORREIO MERCANTIL, 28 de setembro de 1841).

As confrarias buscavam auxílio também do poder público para a manutenção da festa. Em carta enviada ao presidente da província em 2 de abril de 1867, a Confraria do Bom Jesus da Cruz solicitava apoio nos festejos, requerendo homens da “guarda de função” afim de garantir maior “pompa e solenidade” (REQUISIÇÃO..., 1862) à procissão. Apelou inclusive para os sentimentos religiosos do presidente que já havia demonstrado em outros eventos realizados pela irmandade a intenção em ajudar no andamento das homenagens ao orago.

As outras irmandades da freguesia promoviam seus festejos em escala menor, não tinham procissões tão extensas como o Bom Jesus da Cruz e nem adesão popular ao culto de seus oragos. Por outro lado, utilizavam todos os recursos necessários para manter o prestígio de suas homenagens. A Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana divulgava nos jornais locais os dias e os atrativos para as procissões de seus dois oragos:

No domingo próximo celebram-se as seguintes:
Na igreja da Sé a festa da Virgem Santissima da Fé; na de Sant’Anna a primeira do orago da Irmandade do Santissimo Sacramento, sendo oradores os padres mestre pregadores imperiais Manuel Theodolino Ferreira e Turibio Teruliano Fiuza [...]. (O MONITOR, 22 de Julho de 1876).

⁴⁷ Termo encontrado na documentação.

Isso nos mostra que a realização desses festejos envolvia um forte empenho das irmandades, que se preparavam durante todo o ano para realizá-los, angariando fundos e elegendo mordomos (responsáveis pelos preparativos da festa). Afinal, era o momento mais importante para essas instituições. Em termos práticos, a festa era um marco cronológico, o parâmetro temporal para a convocação de irmãos, possíveis reuniões e de eventos que demandassem decisões importantes, como as eleições das mesas administrativas, realizadas, normalmente, algumas semanas antes da festa, para que, no dia principal, ocorresse a posse. A Irmandade do SS. Sacramento de Santana realizava suas eleições quinze dias antes dos festejos e a posse da nova mesa administrativa se dava 20 dias depois.

Os compromissos expressam a importância da festa do orago, destacando essa como a obrigação primordial da irmandade. Assim é descrito no compromisso de 1877 da Irmandade da Palma, página 7, referente às obrigações do Irmãos da Irmandade: “[...] é restrita obrigação da irmandade a realização da festa em homenagem a Nossa Senhora da Palma todos os anos com a maior decência possível”.

O sucesso de uma festa e a pompa de sua celebração indicam muitas vezes a situação em que se encontrava determinada irmandade. A não realização de uma festividade sinalizava uma eminente decadência. O ano de 1927 foi difícil para a Irmandade do Bom Jesus da Cruz, pois o seu então presidente pediu destituição do cargo, não havendo candidatos para ocupar a mesa administrativa. Os preparativos ficaram comprometidos e a festa não pôde ser realizada. Era a evidência fatal do fim da irmandade, tanto que nos anos seguintes a irmandade foi se desfazendo dos seus bens e alfaias até a destituição completa. Chegava ao fim uma secular irmandade e, conseqüentemente, a sua pomposa procissão.

CAPÍTULO 3

O AFAGO DA MORTE: TRANSFORMAÇÕES EM TORNO DA ASSISTÊNCIA AO BEM MORRER PRESTADA PELAS IRMANDADES.

Vimos como as grandes transformações urbanas, religiosas, políticas e econômicas do final do século XIX e início do século XX operaram em torno das relações entre as associações de leigos e os diferentes poderes, refletindo na maneira como as irmandades festejavam os seus oragos. Este capítulo tem por objetivo compreender os aspectos de transformação entre estas associações e um dos seus principais pilares associativos: a manutenção de uma segurança para além da vida, através do aspecto da boa morte ou do bem morrer.

1. A boa morte ou o bem morrer

Em uma conferência realizada em 1972 na Louvain, Bélgica, Jaques Lacan, uma das principais referências para a psicanálise moderna, afirmou que: “a morte entra no domínio da fé. Fazemos bem em crer que vamos morrer, certamente isso nos dá forças. Se não acreditarem nisso, poderiam vocês suportar a vida que levam?” (LACAN, 1972). A fala de Lacan nos provoca a refletir sobre o papel desempenhado pela morte em cada sociedade. A morte exerce uma função fundamental na consciência coletiva, afinal, através dela indivíduos passam a avaliar as consequências de suas ações dentro do pertencer ao todo, ao mesmo tempo em que percebem objetivamente a fugacidade e a finitude da vida. Porém, como salienta João José Reis (REIS, 2012 p.73): “existem maneiras cultural e historicamente situadas de homens e mulheres encararem seu destino derradeiro”.

Alguns estudiosos analisaram diferentes sociedades a partir da perspectiva das relações dos seus sujeitos com o morrer. Michel Vovelle (2010), ao avaliar as maneiras como as sociedades ocidentais lidavam com a morte, teorizou que a Igreja Católica buscou exercer controle sobre a mudança na mentalidade funerária através da criação do purgatório e das reformas a partir do concílio de Trento (1545 – 1563). Já Jean Delumeau (1989), ao analisar os medos e temores da Europa medieval e moderna, compreendeu que a necessidade de preparação para a morte por parte da população foi essencial para a manutenção da Igreja em diferentes períodos da história.

A representações sociais em torno da morte no medievo ratificaram-se quando o cristianismo se tornou oficial e a Igreja Católica consolidou sua força enquanto instituição, sendo uma das estratégias de manutenção de seu poder a demarcação de uma rede de controle que buscava exercer domínio sobre diferentes instâncias da vida temporal de um indivíduo. Os próprios sacramentos do matrimônio, batismo e eucaristia evidenciavam esta característica. Philippe Ariès, Michel Vovelle e Delumeau demonstraram, que a partir do século XIII (ARIES, 2014, p.212), houve um movimento de clericalização da morte, ou seja, a Igreja passou a assumir com veemência todos os ritos que envolviam a finitude da vida.

Os principais papéis são, dali por diante, reservados aos padres e, em especial, aos monges mendicantes, ou ainda a personagens semelhantes aos monges, laicos com funções religiosas como os das ordens terceiras ou confrades – isto é, novos especialistas da morte.

Desde o último suspiro, o corpo não pertence nem aos seus pares, companheiros ou à família, mas à Igreja. (ARIES, 2014, p.217)

Consolida-se uma mudança nas atitudes perante a morte, pois modifica-se a concepção sobre o morrer. Em Gênesis, capítulo II, encontramos o seguinte trecho: “mas a serpente era o mais astuto de todos os animais do campo que o Senhor Deus tinha feito. E ella disse para a mulher: Nós comemos do fructo das arvores, que estão no paraíso? Mas do fructo da arvore, que está no meio do paraíso, Deus nos mandou que não comêssemos, nem a tocássemos não suceda que morramos” (BÍBLIA, 1867, GN 2-3). A morte física para o cristianismo não representava o fim, porém, como explicitado no trecho, a morte plena existe e está profundamente associada ao pecado. Logo, aquele que não encontrou perdão e não buscou em sua vida temporal mitigar seus pecados, poderia estar condenado à morte eterna. Além disso, na compreensão cristã, a forma da morte física impactava na salvação. Assim a ideia do bem morrer constitui-se como um aspecto crucial na passagem para a vida eterna.

A manutenção dualista de inferno e céu foi um outro aspecto que alimentava o imaginário da morte e sua proximidade com os vivos. Iria para o céu aquele que conseguisse sua salvação absoluta; ao inferno, o condenado à morte eterna através do pecado. A partir da segunda metade do século XVII (LE GOFF, 1995) aparece na literatura litúrgica de maneira ortodoxa uma antiga crença da maioria dos cristãos: um lugar intermediário, probatório, entre o céu e o inferno.

Os mortos não estavam todos reagrupados no recinto guardado e organizado de Dante, nem entregues às chamas purificadoras e localizadas dos retábulos dos séculos XVIII-XIX. Ficavam então, no local dos seus pecados ou no de sua morte, e apareciam aos vivos, pelo menos em sonho, para lhes pedir missas e orações. (ARIES, 2014, p. 202)

Dentre as punições para aquele que não foi condenado à morte eterna havia o purgatório, um local onde a alma pagaria pelos pecados momentaneamente. Os vivos nessa engrenagem tinham uma participação fundamental, afinal, estava sobre sua responsabilidade uma parte dos ritos de salvação. As orações e missas rezadas pela alma daquele que se foi o ajudavam a sair mais rapidamente do purgatório.

O purgatório era uma região de passagem na geografia celeste. Para dele escapar mais rapidamente, além do arrependimento na hora da morte, os mortos precisavam da ajuda dos vivos, na forma de missas e promessas a santos. A existência do Purgatório permitia e promovia a relação entre vivos e mortos. (REIS, 1997, p.97)

Philippe Ariès avaliou, em uma perspectiva de longa duração, os comportamentos de homens e mulheres em diferentes sociedades e em períodos que circundavam desde a Idade Média até meados do século XVIII. A partir de seu estudo, propôs uma chave analítica para compreender as reações dos indivíduos perante a morte: o conceito de morte domada.

Para a formulação desse conceito, Philippe Ariès, respeitando as devidas variações históricas, percebeu quase que uma atitude global diante da morte, na qual indivíduos de diferentes estratos e espaços sociais tinham a morte e a preparação para esta imbricados nas suas vidas cotidianas. Propõe a ideia de uma morte domada não no sentido de um processo de domesticação de uma morte que foi selvagem em determinada instância, mas como uma proximidade quase que familiar do sujeito com o morrer.

Se este indivíduo, durante sua vida temporal, estava familiarizado e conformado com a morte, havia no momento dos enterramentos certo contraste expresso na forma exacerbada de viver o luto por parte dos que acompanhavam os funerais. Já que estes, inspirados na maestria barroca, demandavam uma atenção especial tanto do moribundo, que planejava durante toda a sua vida o seu enterramento, quanto daqueles responsáveis pelo seu sepultamento. O ato de morrer necessitava de uma série de medidas para

concretizar o bem morrer, dentre estas medidas era essencial que os funerais carregassem toda a pompa possível, tornando-se algo de destaque. A Ariès denomina de luto selvagem.

O moribundo, como já vimos, lamentava perder a vida apenas na medida necessária; conservava até o final a calma e a simplicidade. Mas, se a morte estava realmente domada, o luto dos sobreviventes era selvagem ou devia parecê-lo. Tão logo se constava a morte, em torno dela se rompiam as cenas mais violentas de desespero. (ARIES, 2014, p.188)

Philippe Ariès aponta que esta atitude diante do ato de morrer desapareceu totalmente da sociedade europeia no final do século XVIII (ARIES, 2014, p.39). Porém, João José Reis aplicou seus conceitos ao debruçar-se na análise do imaginário sobre a morte durante o início do século XIX no Brasil, e percebeu as nuances da cultura funerária da Bahia oitocentista, seus ritos e a observação de uma importante economia mortuária no período.

Na Bahia do início do século XIX, a morte estava profundamente ligada ao cotidiano da população. Parte de suas ações concentrava-se no limiar entre a vida temporal e a espiritual. Acreditava-se que a morte era apenas uma continuidade e não o fim, e nessa engrenagem a forma de morrer era essencial. Por isso, eram necessárias uma preparação e a tomada de uma série de precauções para esta. O bem morrer ou a boa morte relaciona-se justamente na melhor forma possível de morrer.

Dessa maneira, notamos que a relação do homem com a morte regulava-se através de uma preparação da vida terrena para se alcançar a plenitude espiritual, ou seja, apesar dos rituais em torno da morte serem extremamente dramáticos, havia uma conformidade do indivíduo para com esta; prova disso são os constantes relatos de temores de dois tipos específicos de morte que rompem justamente com estes ritos preparativos: a morte solitária e a morte repentina. É a aplicação plena do conceito de Ariès de “morte domada e luto selvagem” para o Brasil oitocentista.

Os manuais do bem morrer explicitam claramente esta relação. Contendo instruções diretas dos procedimentos para a preparação da boa morte, estes manuais se tornaram populares a partir do século XV na Europa (ARIES, 2014) e influenciaram diretamente os ritos e as atitudes necessárias na preparação e na organização da morte, destacando a importância das orações para os mortos, da preparação e vestimentas para o corpo e o recebimento dos sacramentos. Não encontrei referência alguma a estes manuais

no século XIX, mas João José Reis utiliza como fonte um artigo de 1836 encontrado no Diário da Bahia; descreve que este documento continha definições sobre os diferentes estágios da vida e que a velhice, determinada a partir dos 64 anos, deveria ser envolta com uma essencial preparação para a morte que incluía “Rosário à noite, testamento e missa diária” (REIS, 1997, p.101).

Já uma reportagem do Jornal *O Monitor* de 4 de janeiro de 1877, ao comparar as despesas do Hospital da Santa Casa de Misericórdia da Bahia às do Asilo São João de Deus, justificou o custo elevado do hospital, destacando a importância destinada à estrutura propiciadora do bem morrer na instituição:

O serviço do culto, muito mais pezado no hospital do que no asylo, pois ali além das missas, há a administração dos últimos sacramentos aos enfermos, o ajudar a bem morrer os moribundos, as encomendações aos cadavres e a obrigação de morar o capellão no estabelecimento ou muito perto dele” (O MONITOR, 1877).

Os exemplos ratificam uma permanência de uma característica associada à “boa morte” ou “bem morrer” no século XIX. Indivíduos de diferentes estratos sociais ainda se preocupavam com os rituais após seu derradeiro destino. A sociedade oitocentista manteve uma estrutura de assistência funerária que beneficiava indivíduos de diferentes setores. Para a elite aristocrática do início do século XIX, ainda era essencial que o ato da morte fosse carregado de toda a pompa possível e isso incluía uma quantidade significativa de pessoas que seguiriam os cortejos fúnebres e a presença de devoções. Para os subalternos, era necessária uma espécie de previdência que garantiria os elevados custos de seus funerais. No centro dessas engrenagens, as irmandades religiosas ainda ocupavam um papel relevante na cultura social funerária da Bahia oitocentista, mas um conjunto de transformações que começaram a operar a partir da segunda metade deste século afetaram diretamente estas instituições.

2. Mudanças oitocentistas nas atitudes diante da morte.

Philippe Ariès, ao propor os conceitos de “morte domada” e “luto selvagem”, sinaliza uma mudança nas atitudes diante da morte concretizada no século XIX, mas já observada a partir do final do século XVIII: analisa que, por influência do romantismo, progressivamente a morte começou a ser encarada como uma ruptura ligada diretamente

a um sentimento de perda, o que rompia com a ideia de uma atitude conformista diante do morrer. Assim a familiaridade diante da morte foi progressivamente se perdendo.

A morte romântica, influenciada pelo movimento literário, passa a ser admirada pela sua beleza e poesia ao mesmo tempo que pela dor sentida por aqueles que perderam alguém. Philippe Ariès demonstra que os relatos do século XVIII na Europa carregavam esta característica, aliando-os à potencialização do luto selvagem:

O luto se desenrola com ostentação além do usual. Simulou até mesmo não estar obedecendo uma obrigação mundana e ser a expressão mais espontânea e mais insuperável de uma gravíssima dor, chora-se desmaia-se, desfalece-se e jejua-se como outrora os companheiros de Roland ou de Lancelot.

É como um retorno às formas excessivas e espontâneas – ao menos na aparência da alta idade média, após sete séculos de sobriedade. O século XIX é a época dos lutos que o psicólogo de hoje chama de histéricos – e é verdade que, por vezes, toca os limites da loucura. (ARIES, 1977, p.71)

Na Bahia oitocentista, esse sentimento de perda e ao mesmo tempo de complacência diante da morte superou os limites do privado e chegou aos limiares do religioso. Os cultos e procissões e encenações sobre a paixão e morte de Cristo configuravam-se como um dos principais eventos no calendário festivo da cidade e exaltavam a dor pela morte terrena do Crucificado, inclusive com demonstrações físicas e características ritualísticas do luto. Edilece Souza Couto (2014) identifica, que só em relação às confrarias da cidade de Salvador, foram fundadas entre a segunda metade do século XVII e o final do século XVIII, 10 associações, entre irmandade e ordens terceiras, que realizavam procissões com estes objetivos.

A Quaresma e a Páscoa eram os períodos com maior número de procissões justamente por representar a dor pela morte e ressurreição do Cristo. O Cristo crucificado representava dois marcos importantes na mentalidade cristã funerária: a morte física, envolta de todos os ritos necessários para a salvação espiritual e a ressurreição, que representava justamente a vida eterna. Inclusive, era comum muitas lápides e jazigos conterem frases que indicavam esta relação entre a ressurreição de Cristo e o bem morrer. É o caso, por exemplo, da lápide do Pe. Vitório, localizada na Igreja do Santíssimo Sacramento e Santana, na qual encontra-se a frase: aqui aguarda a ressurreição Mons. Vitório que foi vigário desta paróquia.

Das três irmandades aqui pesquisadas, a confraria cujo orago relaciona-se justamente com este momento do Salvador, Bom Jesus da Cruz, era a que oferecia, como

veremos adiante, maiores regalias funerárias aos seus irmãos, ou seja, havia certa relação entre o Cristo e o caráter de assistência ao bem morrer.

Este aspecto na compreensão das analogias entre estas associações e a morte relaciona-se à função desempenhada pelo santo de proteção ou devoção na manutenção dos ritos necessários à boa morte. Sob a proteção de um santo, seria mais provável que o fiel evitasse a morte eterna e obtivesse uma passagem mais rápida pelo purgatório. A intercessão dos santos pelas almas era essencial nessas engrenagens do bem morrer. Mauro Dilmman, em sua tese de doutorado, analisou que os santos e anjos católicos eram invocados para ajudar sujeitos em questões da vida e da morte e que a escolha de um santo em sermões ou em devoções ajudava a Igreja a concretizar um exemplo a se seguir de acordo com os comportamentos exigidos em cada período.

O teólogo dominicano João Franco – um dos autores mais lidos e respeitados em Portugal no século XVIII – dedicou um sermão a São Miguel, que está publicado no segundo tomo, de 1734, de um total de dez tomos com inúmeros sermões que reuniu e publicou em Lisboa, entre 1734 e 1741. Interessante atentar que neste sermão, Franco incluiu a expressão “e almas”, ou seja, “Sermão do Arcanjo São Miguel e Almas”, apontando para a importância da devoção às almas à época.

No sermão de João Franco, São Miguel é “o maior” no Reino dos Céus, é o príncipe “a quem a Igreja hoje dá cultos”, o “astro da Bemventurança, a luminária do Império e defensor da Divindade. a ruína dos Infernos, o amparo do mundo e o maior do Céu”. São Miguel excederia a todos os outros anjos na assistência aos homens na vida e, especialmente, na morte, atuando como o Arcanjo “capitão” dos demais anjos bons, que haviam lutado contra o exército de Lúcifer, vencendo-o no combate travado no céu, em defesa da glória de Deus. (DILMANN, 2013, p.37)

Sendo assim, devotar-se a um santo significava muitas vezes receber deste com mais vigor toda a proteção espiritual que poderia ser utilizada no momento mais crucial na vida de um indivíduo: a morte.

3. Morte e Irmandades: uma relação secular.

O *Noticiador Catholico*, jornal fundado por Dom Romualdo Antônio de Seixas, na segunda metade do século XIX, na sua edição de nº48 do ano de 1850, exibia em um artigo intitulado “Só Deus protege os interesses da sociedade”, o seguinte trecho:

Aos olhos da fé os pobres veem a ser os tesouros da Igreja, como disse um Christão, que recebeu a honra do martírio. É em favor d’elles que o rico economisa para lhe poder dar com maior largueza, para construir e

dotar hospitais, estabelecimentos de beneficência. É para torna-se servo seu, alivia-los em todas as enfermidades, adoçar suas agonias da morte e ensina-los à bem morrer” (O NOTICIADOR CATHOLICO, 1850).

O trecho acima expõe uma das faces principais dos aspectos impulsivos da caridade até o século XIX. Philippe Aries, em seu livro *O homem diante da morte* (2014), afirma que, desde a Idade Média, havia uma angústia inerente à aristocracia de diferentes sociedades: o acúmulo de riquezas, condenado pela Igreja e impeditivo em determinada instância para a salvação espiritual, e a crença na continuidade da vida após a morte, que necessitava da remissão dos pecados para a plenitude do espírito. Era necessário pensar em um meio de associar “as riquezas às obras da salvação”, afinal, como exposto em Mateus: “E Jesus disse a seus Discipulos: Em verdade vos digo, que um rico dificilmente entrará no Reino dos Ceos. Ainda vos digo mais: Que mais fácil é passar um camelo pelo fundo d’uma agulha, do que entrar um rico no Reino dos Ceos.” (BÍBLIA, 1867, MT 19, 23-26).

A primeira resposta a essa conciliação foi a prática da caridade. Desde a Idade Média cresceram continuamente instituições que privilegiavam a filantropia. Como dito no primeiro capítulo dessa dissertação, os estímulos caritativos foram retirados da parábola do juízo final de Mateus, que englobava as atitudes beneficentes para a salvação espiritual. Porém, Philippe Ariès (2014) afirmou que, no final da Idade Média, um outro aspecto importante, que até então não era relevante na mentalidade religiosa da época, é colocado em um lugar central nessas atitudes: a chamada “*mottus sepellitur*”, ou seja, enterrar os mortos.

No centro dessa estrutura, as irmandades religiosas funcionavam como um organismo propiciador dessa conciliação. As associações de leigos mais poderosas da Bahia no século XVIII e XIX carregavam em sua formação um aspecto caritativo de suma importância. A própria Santa Casa da Misericórdia, inspirada na parábola do juízo final de Mateus, baseou o seu compromisso em 14 obras de misericórdia, sendo o enterramento dos mortos uma de suas missões de caridades mais relevantes.

Estas irmandades na Bahia oitocentista reuniam uma quantidade significativa de indivíduos. Fazer parte de determinada confraria propiciava vantagens em determinados negócios e garantia uma articulação com diferentes instâncias do poder temporal, ao mesmo tempo em que, por meio da caridade e do bem morrer, negociava-se uma possível

salvação espiritual. Assim, essa estrutura concedia aos seus membros prestígio social, o que na sociedade setecentista e oitocentista auxiliava nas demandas da vida temporal e espiritual.

Garantindo parte dos ritos essenciais ao bem morrer, as irmandades, independente do aspecto da composição social de seus membros e da intensidade da prática de caridade, sem dúvida, ainda no século XIX, eram essenciais na configuração funerária da Bahia. A procura por estas instituições residia principalmente em uma segurança essencial para o além, visto que, mesmo para irmandades formadas por sujeitos em condições de subalternidade, o pagamento da joia e dos valores de manutenção dessas associações garantiriam a estes os ritos adequados para uma boa morte. Já para membros da aristocracia, fazer parte ou auxiliar festas e eventos de irmandades menores ou não tão prestigiadas conferiria dois aspectos importante na consolidação do bem morrer: a presença de uma maior quantidade de pessoas em seus funerais, principalmente pobres, visto que a maior parte das irmandades obrigava seus membros a irem aos cortejos fúnebres e as missas e orações realizadas para sua alma.

Essa assistência funerária estava expressa nos compromissos desde a fundação dessas associações e permaneceu até o século XX, o que indica uma permanência histórica sobre uma preocupação dos indivíduos com a morte. O compromisso da Confraria do Bom Jesus da Cruz, ao citar as regalias para os seus membros, as identificava como “regalias que recebem os Irmãos, vivos e defuntos” (COMPROMISSO da Irmandade do Bom Jesus da Cruz..., 1914). Garantia, no termo de seu compromisso, missas que eram realizadas todas as sextas-feiras com a presença da mesa eleita, na qual os irmãos utilizariam suas indumentárias próprias da irmandade, estas em tom roxo, simbolizando o luto.

A confraria garantia os socorros espirituais necessários à situação dos seus membros que se encontravam em perigo de vida. Ao irmão que houvesse falecido, a irmandade cobriria os enterramentos nos carneiros da instituição e a presença de seus membros para o cortejo de acompanhamento do cadáver até a sepultura. O compromisso assim descreve:

Art. 47: Reunido os Irmãos e com suas capas, sahirá a Confraria, de Cruz alçada carregando esta o Procurador de Mordomos, e levando dois Irmãos os tocheiros, os outros com suas tochas, e o Presidente com a vara, e na sua falta o Escrivão, Thesoureiro ou Procurador Geral, e se dirigirão em boa ordem a casa do Irmão falecido onde lhe lançarão agua

benta, e saberão si o cadáver fora já encomendado pelo Parocho, e, tendo sido, pegarão seis Irmãos nas alças do caixão, e em acto conduzirão ao cemitérios, afim de ser inhumado em um dos carneiros da Confraria. (COMROMISSO da Irmandade do Bom Jesus da Cruz..., 1914)

Já a Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana, segundo seu compromisso (COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana..., 1916), garantia aos seus irmãos o enterramento em um dos carneiros da irmandade, além de 3 capelas de missas anuais para seus membros, sendo uma delas realizada exclusivamente para seus benfeitores, ou seja, pessoas que fizeram grandes doações à irmandade. Como modo de incentivar que houvesse candidatos constantes para as eleições da mesa administrativa, a irmandade também garantia uma capela de missa para aquele irmão que tivesse ocupado algum cargo na irmandade. Além de, como dito anteriormente, a irmandade punia com a expulsão aquele membro que ocupasse indevidamente um dos jazigos da instituição.

Art.5. Perdem os foros de Irmão, e serão eliminados todos aquelles que incorrerem nos seguintes casos:

...

4º Concorrer para que sejam sepultados nos jazigos dos Irmãos pessoas estranhas, ou provando-se que praticou qualquer outro acto contra os interesses e bom andamento da Irmandade. (COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana..., 1916)

Mesmo a menor e de formação mais nova das irmandades aqui pesquisadas, a Irmandade da Palma, garantia em seu compromisso (1873) aos seus membros, orações pela alma dos defuntos e a realização individual das missas de 7 e de 30 dias após a morte de um dos seus associados. Concedia também aos irmãos, em estado comprovado de pobreza, um enterramento nos termos essenciais do bem morrer católico e de acordo com a situação financeira da irmandade.

A Irmandade da Palma era a única das três aqui pesquisadas que não possuía, na segunda metade do século XIX, carneiros e túmulos próprios. Era prestigioso para uma irmandade ter tais bens, pois poderia assim ofertar aos seus irmãos uma maior regalia. Por isso, a instituição garantia no Art 50 de seu compromisso que “a irmandade empregará todos os esforços ao seu alcance para proporcionar aos seus irmãos falecidos um jazigo, fazendo construir decentes carneiros em terreno escolhido no cemitério Quinta dos Lázaros (COMPROMISSO da Irmandade da Palma..., 1873).

Para as três irmandades, o maior e mais importante benefício recebido por seus membros, expresso em compromisso, relacionava-se diretamente a uma assistência

prestada aos seus membros em caso de morte. Isso ilustra especificamente que o amparo funerário ainda ocupava, no final do século XIX, um papel fundamental na estrutura das irmandades aqui pesquisadas.

4. A resistência do bem morrer e a ruptura com a morte barroca

João Pedro da Cunha Vale, membro da mesa diretora da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana, falecido em 1872, deixou como bens a sua família, entre imóveis e alguns escravos, uma série de dívidas cujos credores incluem até mesmo o governo provincial. Em seu inventário (INVENTÁRIO..., 1872), dentre os diferentes conflitos de herdeiros que tentaram escapar de legar seus débitos, algo chama atenção: a preocupação em enterrar o corpo com dignidade e certa suntuosidade⁴⁸ e cumprir e pagar com todo zelo todas as despesas gastas com o seu funeral na maneira que foi sinalizada em testamento pelo finado. Uma vez feito o enterramento com todas as pompas necessárias e garantindo o bem morrer do falecido, todas as outras questões poderiam ser discutidas e avaliadas. Aqui estão de acordo tanto os credores quanto a família, que os gastos com o enterramento era algo essencial para além das dívidas da vida temporal.

Notamos então que o ato de enterrar os mortos ainda era de suma importância na sociedade soteropolitana na segunda metade do século XIX e que a síntese documental da preparação para a morte constituía-se pelo o testamento, pois este funcionava como um tipo de prontuário organizacional dos funerais. Era o momento em que o indivíduo transcrevia suas preocupações e todas ritualísticas que deveriam ser feitas na ocasião da sua morte. Os rituais aqui muitas vezes eram os passaportes que irão garantir um caminho pleno para a vida eterna. As orações, missas, velas, rezas e principalmente para onde os bens deveriam ser destinados são elementos importantes nessas engrenagens funerárias.

Os custos com velas, missas, música, convites de enterro, mortalhas, caixão, tochas, tecidos, galões, esquifes, talha, objetos de missa, pagamento dos serviços sacerdotais, dentre outros, faziam do ato de enterrar, nos termos do bem morrer, algo de alto custo. Os responsáveis por oferecer estes serviços lucravam com os enterramentos. João José Reis afirmou que a morte e seus ritos chegavam a movimentar a economia da Bahia no século XIX. Fazer parte de uma irmandade, além de ajudar a evitar um dos principais temores do homem oitocentista (a morte desprevenida), reduzia também os

⁴⁸ Dentre os gastos descritos em inventários, encontram-se as velas, caixão, divulgação do funeral, pagamento a paróquia pelo acompanhamento do corpo e realização de missa de corpo presente.

altos custos com os ritos da boa morte, funcionavam assim como uma espécie de previdência para o bem morrer.

Adquirindo esta função, as irmandades e ordens terceiras até o início do século XIX eram beneficiadas diretamente com os bens deixados em testamento. Um quantitativo considerável de todo o seu patrimônio estava inserido no que poderia pensar-se como parte de uma indústria em torno da morte.

As irmandades tinham um patrimônio acumulado basicamente por meio de legados testamentários, presentes para os santos de devoção, contribuições dadas no momento do ingresso na corporação, e anuidades que todos deviam pagar. Algumas irmandades tinham casas que alugavam, emprestavam dinheiro a juros, e cobravam por serviços funerários e acompanhamento a enterros, o que era valorizado pelas pompas fúnebres barrocas. (SOUZA, 2001, P. 185)

O testamento era um instrumento através do qual os indivíduos poderiam expressar suas vontades e sentimentos, repartir seus bens, expor desejos e até mesmo desavenças. As irmandades, além de beneficiadas com as heranças, quase sempre também adquiriam a função de testamenteira. Isto expressava a importância social dessas instituições, pois, ao adquirir este lugar, a irmandade zelava da confiança do indivíduo, comprometendo-se a executar o que poderia assim ser um dos mais importantes documentos de sua existência.

O testamento foi o meio para cada indivíduo exprimir, frequentemente de modo muito pessoal, seus pensamentos profundos, sua fé religiosa, seu apego às coisas, aos seres que amava, a Deus, bem como as decisões que havia tomado para assegurar a salvação de sua alma e o repouso de seu corpo. O testamento era, então, mais que um simples ato de direito privado para a transmissão de sua herança, um meio para cada um afirmar seus pensamentos profundos e suas convicções. (ARIES, 1977, p.69)

Ao pesquisar uma série documental de aproximadamente 30 testamentos e inventários de pessoas ligadas às associações de leigos no recorte dessa pesquisa, não observei estas características. Além disso, fui surpreendido com uma redução significativa das instruções acerca do bem morrer. Notei que os funerais carregavam muito menos pompas que em outros períodos e que as irmandades apareciam como coadjuvantes, e ousou dizer, figurantes nessas documentações. Avalio que os testamentos sofreram drásticas reduções em comparação aos do período colonial e da primeira metade do século XIX.

Este foi o caso de Angélica Maria dos Santos Paranhos, viúva, falecida em 1895, cujo nome aparece em listas de benfeitores e juízes de devoção da Irmandade da Palma (LISTAS..., 1877). Em seu testamento (TESTAMENTO..., 1885), Angélica Maria fala sobre a sucessão de seus inúmeros bens, que incluía mais de 15 sobrados espalhados em diferentes freguesias (Santana, Sé, Carmo e Itapuã), quantias significativas de dinheiro, prataria e joias. Porém, há no testamento apenas uma referência ao seu enterramento, na qual relata que toda a prataria deveria ser destinada para a reforma, por 3 anos consecutivos após o seu falecimento, do carneiro em que estivesse enterrada. Já em seu inventário, sua família relata que Angélica Maria solicitou um enterro simples “sem ostentação, vaidade, porém com toda decência à vontade de seus filhos e genros, não se gastando mais do que um conto de réis” (INVENTÁRIO..., 1895). Ela também solicitou a realização de 40 missas, sendo 5 pela sua alma, 5 pela alma de seu falecido marido e as outras para seus filhos e parentes que haviam falecido.

Já João José de Azevedo Lima, coronel reformado da Guarda Nacional e membro da mesa diretora da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana, falecido em 1896, deixou como instrução para seu funeral e enterramento que este fosse “o mais humilde possível, caixão singelo, e não mais que cinco carros” (TESTAMENTO..., 1896). A Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana ficou responsável pelas missas de 7 e 30 dias e a Santa Casa de Misericórdia, da qual ele também era irmão, pelo enterramento no cemitério do Campo Santo.

Não é incomum nesse período o pedido e a realização de funerais e enterros nesses termos (“simples e sem ostentação”), e mesmo aqueles que decidiam ter maiores custos com seus funerais, já não ocorria as mesmas pompas dos enterramentos do início do século XIX. Este foi o caso de João Gomes Costa, comerciante, falecido em 1930, cujos gastos com enterramento, constando em inventário (INVENTÁRIO..., 1930), foram de aproximadamente 3 contos de reis pagos em uma caixão e armação de luxo, velas e mortuário e 50 mil réis pagos para o convite para o seu funeral publicados no *Diário da Bahia*; também solicitava a realização de missas pela sua alma, o que ficou a cargo da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana, já que o mesmo era membro desta.

Em muitos casos, nem mesmo ocorria um dos mais significativos ritos essenciais ao bem morrer: a obrigação de deixar testamento para planejar com exatidão sua morte. Porém, mesmo para estes casos, como dito anteriormente, estar inserido em uma irmandade propiciava a economia de elevadas custas em torno dos gastos funerários. Este

foi o caso de um membro da Confraria do Bom Jesus da Cruz, o irmão Manuel Messias Garcia, ex tesoureiro e componente da mesa administrativa da irmandade. Faleceu no ano de 1907 sem deixar testamento. Porém em seu inventário a sua esposa sinalizou que “nada a declarante dispendeu com o funeral, nem com as missas porquanto se aproveitou de todos benefícios do bem morrer a que o mesmo tinha direito nas diversas sociedades e irmandades a que pertencia, requerendo a uma que fizesse o enterro e a outras que mandasse celebrar as missas ordenadas pelos seus estatutos e compromissos” (INVENTÁRIO..., 1907). Isso nos revela que indivíduos, até o início do século XIX, ainda estavam associados às irmandades por conta de sua assistência prestada em caso de morte.

Talvez por conta desse atrativo na associação a uma irmandade, estas sempre tratavam manter os estatutos de seu compromisso ativos, mesmo em casos em que os enterramentos diretos em seus carneiros não eram possíveis. No ano de 1894, enquanto Manuel Messias Garcia ainda era tesoureiro da Confraria do Bom Jesus da Cruz, um dos membros da associação, o irmão Euridir Benério de Sant’ana faleceu e sua família solicitou, como era de direito, a utilização dos carneiros da irmandade, porém todos estavam ocupados. A irmandade então tratou de indenizar a família do irmão no valor de 30 mil reis, valor estipulado para que fosse encontrado um outro carneiro (RECIBO DE PAGAMENTO..., 1894).

Por vezes, quando situações como estas ocorriam, as próprias irmandades se encarregavam da busca por locais para o enterramento. Em 1894, o falecimento de um inocente (criança falecida com menos de 7 anos de idade) relacionado à irmandade do Bom Jesus da Cruz, levou a confraria a alugar uma das catacumbas da ordem terceira do boqueirão. Para isso, a irmandade pagou o valor de 20 mil réis (RECIBO DA ORDEM 3ª..., 1894).

Apesar de ainda serem um elemento importante na cultura funerária do período, as irmandades dificilmente estavam presentes nos testamentos pesquisados do século XIX e XX. Estes sofreram uma redução significativa, referindo-se, quase sempre, apenas à sucessão de bens. Havia poucas informações acerca de como deveriam acontecer os enterramentos e que quantias lhes seriam destinadas a este, porém, ao comparar os testamentos com os inventários, observei que estes últimos continham informações muito mais detalhadas sobre as vontades que não se relacionavam diretamente à partilha de posses. Os inventários continham a descrição dos gastos com os funerais e enterramentos.

Dessa maneira, ao expor estes custos, a família continuamente aparecia nestes documentos relatando pedidos deixados oralmente pelo defunto acerca dessas instruções.

Philippe Ariès (1977) já havia observado este fenômeno a partir do século XVIII, ao identificar que os testamentos, a partir daquele período, sofreram uma perda considerável de sua importância, foram reduzidos juridicamente à sucessão de bens e perderam progressivamente o caráter exposto no início desse capítulo. Assim discorre:

Na segunda metade do século XVIII, uma mudança considerável interveio na redação dos testamentos. Pode-se admitir que essa mudança foi generalizada em todo o Ocidente Cristão, protestante ou católico. As cláusulas piedosas, as escolhas de sepultura, as instituições de missas e serviços religiosos desapareceram, tendo sido o testamento reduzido ao que é hoje. (ARIES, 1977, p.71)

Philippe Ariès teoriza que “o testador separou suas vontades concernentes à transmissão de sua fortuna daquelas inspiradas por sua sensibilidade, devoção e afeições” (ARIES, 1977, p.71). Sendo assim, compreende que a partir do século XIX, o testamento sofreu estas alterações, pois a família acabou tornando-se um núcleo de confiança. Os desejos sobre a quantidade de missas, serviços funerários e rituais do bem morrer passaram a ser comunicados oralmente à família, que adquiriu esta função social na manutenção da boa morte.

Noto assim que parte do que se pode observar nos testamentos e inventários, a partir da segunda do século XIX, sustenta o que foi teorizado por Ariès ao tratar da Europa do século XVIII. A família, de fato, está mais presente e assume em partes a função de reveladora das vontades e desejos do moribundo sobre o seu enterramento e funeral, substituindo muitas vezes as longas descrições sobre estas vontades nos testamentos do início do século.

Desse modo, dois fenômenos podem ser observados na análise dos testamentos do período: a família passou a assumir o papel de testamenteira e os ritos fúnebres perderam progressivamente o seu caráter barroco. As irmandades, apesar de ainda estarem inseridas em parte da assistência funeral, perderam espaço com esta mudança, afetando o patrimônio destas instituições. Diminuíram as doações a estas após a morte e reduziu-se a renda obtida com os custos destinados aos enterramentos, o que muitas vezes estava sobre tutela dessas associações. Afinal, muitas irmandades possuíam carneiros, catacumbas e jazidos, além de oferecerem as missas, velas e a realização de rituais em seus templos.

5. Morte: entre secularização e higienização

Michel Vovelle (1991) analisa que parte dessas mudanças nos testamentos se associava a um processo de laicização do morrer, acompanhado de uma progressiva redução da influência da Igreja no bem-estar social, a este fenômeno, entende como um dessacralização que acompanhou toda a Idade Moderna. Apesar de acreditar que o conceito de dessacralização da morte não seja adequado para analisar a sociedade baiana do final do século XIX e início do século XX, ocorreu, de fato, certo processo de secularização da morte e dos modos de como os sujeitos realizavam os enterramentos.

Parte desse processo esteve diretamente ligado a um projeto de higienização dos espaços urbanos e dos costumes da sociedade brasileira. Este tomava proporções cada vez maiores a partir da segunda metade do século XIX. O modelo civilizatório aos moldes europeus, especialmente francês, inspirava estes movimentos e colocava o saber médico no cerne acadêmico e pedagógico desse processo.

Os saberes médicos e a propagação de uma pedagogia higienista contrastavam com as vivências da população, sobretudo aos enterramentos e ritos funerários. Os médicos condenavam a proximidade entre vivos e mortos, especialmente no que dizia respeito aos enterramentos realizados dentro das igrejas, aos longos cortejos fúnebres e à localização dos cemitérios dentro dos perímetros urbanos. João José Reis, assim analisa:

Os médicos viam os enterros nas igrejas por uma ótica radicalmente diferente. Para eles, a decomposição de cadáveres produzia gases que poluíam o ar, contaminavam os vivos, causavam doenças e epidemias. Os mortos representavam um sério problema de saúde pública. Os velórios, os cortejos fúnebres e outros usos funerários seriam focos de doenças, só mantidos pela resistência de uma mentalidade atrasada e supersticiosa, que não combinava com os ideais civilizatórios da nação que se formava. Uma organização civilizada do espaço urbano requeria que a morte fosse higienizada, sobretudo que os mortos fossem expulsos de entre os vivos e segregados em cemitérios extramuros. (REIS 2012, p.247)

No final do século XVII e início do século XVIII (MARTINS, 2006), tentando reduzir significativamente os índices de mortalidade da população, o olhar dos médicos europeus voltou-se para uma tentativa de redução de doenças e infecções em hospitais e prisões⁴⁹ e no avanço das condições sanitárias da população nas cidades. Acreditava-se que a principal razão da contaminação da população por doenças graves se dava através

⁴⁹Incluía-se aqui também as escolas, principalmente as internas, que não deveriam ser construídas próximas aos cemitérios e igrejas.

do contato com um “ar impuro”, infectado, entre outras coisas, por partículas de matérias em decomposição chamadas de “miasmas”.

Supunha-se que os miasmas se originavam a partir de exalações de pessoas e animais doentes, emanações dos pântanos, de dejetos e substâncias em decomposição. Sua presença era detectada através do mau cheiro. Acreditava-se que, ao impedir a propagação dos maus odores, seria possível prevenir ou evitar as epidemias. (MARTINS, 2006 p.3)

A teoria dos miasmas levou a uma série de medidas tomadas em uma aliança higiênica entre médicos e diferentes governos europeus. Dentre estas medidas, era necessário separar os vivos das matérias em decomposição, em especial dos mortos. Dessa maneira, “os cemitérios que ficavam ao lado das igrejas foram sendo desativados, sendo criados outros em lugares mais distantes” (MARTINS, p.4).

Na Bahia oitocentista, a medicina se tornou a base de saber dentro do projeto civilizador, constituindo-se como a matriz pensadora de uma reforma civilizatória dos costumes ao molde europeu. Esta proposta afetava diferentes aspectos das vivências locais, mas, assim como na Europa, principalmente as relações da população com a morte. João José Reis (2012, p.248) afirma que “os médicos pretendiam ver aqui repetidas as soluções europeias para o problema dos enterros nas igrejas”, neste sentido, cresciam as associações e jornais médicos que circulavam pela sociedade brasileira defendendo a higienização das cidades, dos hábitos e até mesmo da forma de como os indivíduos se relacionavam com o sagrado.

Estas críticas sinalizavam o perigo exalado pelas ruas e praças da cidade e que a igreja se constituía como um ambiente insalubre, “perigoso” para os fiéis, especialmente pela manhã, pois eram contaminadas constantemente pelos miasmas produzidos pelos cadáveres enterrados em seu subsolo. Cresciam relatos de casos em que indivíduos desmaiavam ou ficavam doentes pelo simples contato com o ambiente dos templos religiosos. Criava-se um clima de terror e assombração, que segundo João José Reis, funcionavam como “um recurso pedagógico” (2012, p.259).

Independente de onde se localizassem, as igrejas eram vistas como abrigo do mal miasmático. Mesmo as sepulturas da igreja de Santo Antônio, situada sobre um morro carioca, eram tidas como daninhas “porque depositando-se nelas grande número de cadáveres, deles provém grande quantidade de emanações, as quais se condensam em uma nuvem mais grave que o ar, a qual durante a noite, e em tempo calmo, se precipita sobre a Cidade”. Aqui a comissão contrariava a ideia de que a noite os miasmas ficavam presos no interior da igreja e que, sendo mais fria a atmosfera noturna, mais difícil se tornava ação deles. A ciência andava confusa. Mas a imagem de ataques noturnos, sobre a

cidade adormecida e indefesa, criava um clima de assombração. (REIS, 2012, p.259)

Apesar das diferentes tentativas de legitimar estas ideias higienistas na Bahia imperial, os médicos constantemente encontravam dificuldade de colocar em exercício estes conjuntos de práticas higiênicas. Muitas vezes, o discurso médico preventivo não encontrava eco na sociedade e nem mesmo nas ações governamentais. Onildo Reis David demonstrou que, em meados do século XIX, os médicos tinham que “lidar com a obstinação do governo e com a desconfiança do povo que muitas vezes preferia acreditar no poder preventivo e de cura da religião” (DAVID, 1993, p.79).

Porém, o que pode ser tratado como marco fatídico na ruptura dos costumes na sociedade baiana foi o grande surto de cólera entre os anos de 1855 e 1856. Com o grande número de mortos por conta da doença, progressivamente os poderes e a própria população precisavam tomar ações contra o contágio crescente da epidemia. De causas até então desconhecidas, Onildo Reis David analisou que os médicos atribuíam as razões da doença aos famosos miasmas das matérias em decomposição, principalmente de cadáveres contaminados. Já a população estava certa que o contágio se dava além disso, por todo e qualquer contato com alguém doente por este motivo, o medo da infecção gerou uma verdadeira endemia histórica no período.

Os médicos, principalmente após o grande surto de cólera, acreditavam que era fundamental uma mudança nas atitudes de enterrar e realizar os funerais; a morte precisava ser higienizada, asséptica e distante dos vivos, visto que se tornou uma fonte eminente para quase todos os males patológicos, segundo concepção da época. Estes pressionavam o poder público afim de impor medidas que buscassem reformar tais costumes em nome de uma melhoria da saúde da população. João José Reis demonstrou que desde início do século cresciam tentativas de impor leis que buscavam adequar os costumes baianos aos europeus, marcando uma série de proibições que circundavam desde as formas de festejar até a relação dos indivíduos com a morte.

5.1 A medicina do final do século XIX e os miasmas.

Na segunda metade do século XIX, os médicos no Brasil ainda buscavam dogmatizar a ciência médica, sobrepondo-a às diferentes instâncias de poder, impondo um conjunto de regras à população e negando uma série de práticas consideradas como

impeditivas ao progresso do país. Os jornais e periódicos médicos ilustravam a importância do saber médico e a participação destes na construção de uma cidade civilizada e sem doenças. Em um artigo de 1870 da *Gazeta Médica da Bahia*, ao discutir a preocupação com a possibilidade de propagação da febre amarela, ressaltava-se a importância dos médicos na defesa dos interesses públicos:

Quando o jornalismo político, incompetente para a discussão de questões medicas que affectam diretamente interesses vitais da população, procura com os falsos argumentos de uma logica desvairada pela paixão e pelo interesse, sancionar princípios heterodoxos para justificar erros administrativos; quando sob o pretexto de garantir a liberdade do commercio se arriscam as vidas de uma população inteira ao perigo da invasão de uma epidemia; quando as autoridades administrativas, sem o indispensável critério científico, prescindindo dos recursos superiores d'aquelles que são votados a estudos profissionais, resolvem ex cathedra os pontos mais delicados da sciencia, e dirigem segundo o acaso da ignorância as medidas que devem garantir-nos d'uma devastação cruenta: a imprensa medica não pode por mais tempo conserva-se muda, deve emitir seu juízo consciencioso, embora não compreendam muitos o alcance benéfico de suas vistas, e procurem desvirtuar a abnegação de seus princípios. (GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 1870)

Durante todo o artigo, assinado por A.P, clamava-se pelo imediato cumprimento de ações higienistas nas cidades e salientava-se que os médicos há muito “já haviam despertado os guarda de saúde publica, apontando-lhes o inimigo que espreitava, e procurava talvez aproximar-se”. No centro das causas para a contaminação da febre amarela estariam os miasmas.

A pesquisa demonstrou que, na segunda metade do século XIX, as principais teorias médicas em vigor na Bahia ainda apontavam para os miasmas adquiridos pelo ar como causas para a contaminação de diferentes doenças. Somente na *Gazeta Médica da Bahia*, os médicos atribuíam aos miasmas as causas de doenças como febre tifoide (1869 e 1871), febre amarela (1870), cholera morbus (1870) e a malária⁵⁰ (1872); além disso estes miasmas funcionavam como causador de uma série de “mal-estares” na população como, tonturas, febre e indisposição.

Cada doença tinha o seu miasma causador, sendo normalmente atribuído à matéria em decomposição, quer seja em cemitérios, pântanos, lagos, rios ou açougues. Um médico, identificado como S.L, publicou um artigo em 1876 no qual criticava o uso da teoria dos miasmas pelos médicos baianos, salientando que estes atribuíam aos miasmas qualquer causa desconhecida de uma doença. Fazendo uma analogia a “um fantasma que

⁵⁰ Identificada aqui como “febre palustre”.

povoava a atmosfera”, o autor afirmava que era “como se estes miasmas nos cercassem ao modo das almas dos condenados nos círculos inferiores do inferno de Dante” (GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 1876).

Apesar das críticas, os miasmas constituíam-se na periodicidade dessa pesquisa como a razão apontada pela medicina baiana para a causa da maior parte de doenças na região. Em 1879, o médico Silva Araujo, buscando soluções para evitar a contaminação de diversos pacientes e funcionários do Asylo dos Expostos, pediu às autoridades que tomassem providências a fim de higienizar as ruas e eliminar os pântanos artificiais formados na cidade. Estes contribuíam para a formação de miasmas palustres, responsáveis pela contaminação através do ar de uma série de doenças (GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 1879). O mesmo autor chega a propor que se plantassem mais árvores para evitar os miasmas transmitidos pelo ar:

Insisto principalmente na plantação de eucalyptos. Senão já, mais tarde será certo o resultado, quando, crescidos e cerrados, interpuserem eles numa barreira de verdura à transposição do miasma, acarretado pelos ventos. (GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 1879)

Até mesmo a doença de beribéri, na qual hoje sabe-se que é causada pela ausência de vitamina B1 no corpo, era atribuída aos miasmas transmitidos pelo ar, especialmente em regiões pantanosas que se formavam no inverno (período de maior incidência da doença). Os médicos ainda teorizavam os vários estágios de contaminação através destes miasmas:

Sobre a pathogenia do beribéri reina ainda grande obscuridade apezar dos esforços empregados para esclarece-la. O principio morbífico que dá logar ao desenvolvimento desta moléstia me parece residir na atmosfera, e ser de origem pantanosa; porque ella só nos aparece na época invernosa, quando os ventos que banham a cidade tem atravessado os grandes pântanos do rio Bacanga, e nos logares húmidos, cujos habitantes se acham sob a influencia das emanções palustres. O principio miasmático que origina a moléstia, existindo no ar atmosféricos, e sendo absorvido principalmente pelos órgãos da respiração, vai actuar sobre o sangue, que alterado por uma maneira desconhecida na sua essência, exerce uma influencia morbífica sobre o systema nervoso, que preside as funcções de movimento, sentimento, circulação, respiração, digestão e anexas; dando logar ao quadro de symptomas que revelam as três formas da moléstia. (GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 1884)

A teoria dos miasmas foi além da literatura médica e preenchia os principais jornais da cidade com notícias que demonstravam essencialmente o medo da contaminação, principalmente por conta de diferentes surtos endêmicos que acediam na sociedade baiana. O *jornal de notícia* alertava em 1892 (9 de fev 1892) que a falta de

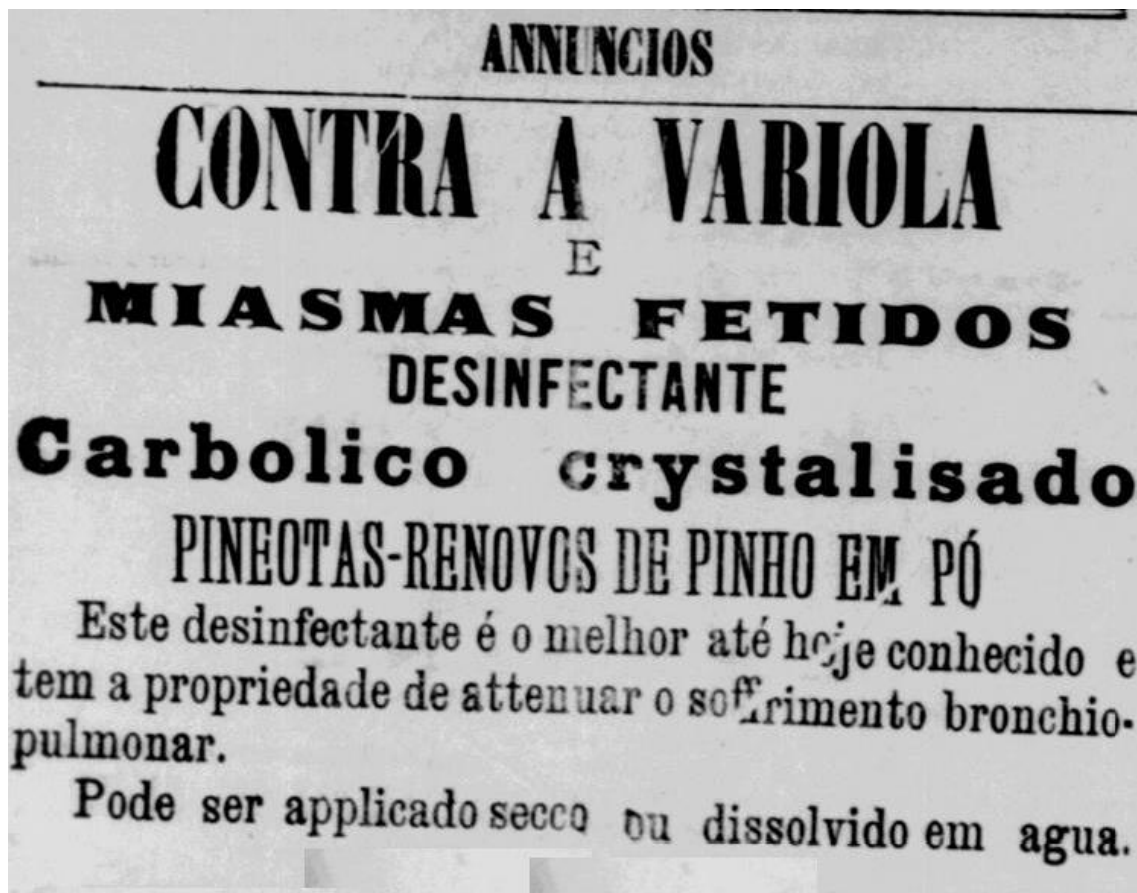
limpeza de um chafariz na rua do moinho no Tororó estava produzindo miasmas causando febre em diversos moradores. Já em junho do mesmo ano, pedia-se que as autoridades fechassem os canos abertos no beco dos Tanoeiros, “do qual depreendem-se miasmas perniciosos ao estado sanitário desta terra, que já não é muito satisfatório” (JORNAL DE NOTICIA, 25 de junho de 1892). Em 1898, denunciava-se o abandono “a que a hygiene entregou o bairro da Penha, perseguido por febres, varíola e até a febre amarela”, em suas ruas exibiam-se “poças d’agua infectas que vomitam miasmas no ar”. Já em 27 de agosto denunciava-se que um esgoto na Barroquinha formava miasmas que estavam deixando doentes os empregados e passageiros dos “trilhos centraes” da região (27 de agosto de 1898).

Outros exemplos de contaminação miasmáticas apareciam nos jornais da cidade aterrorizando a população e servindo de suporte à uma pedagogia higienista. O jornal de notícias de 12 de setembro de 1898 exibiu em sua capa um alerta em letras garrafais: “leiam aqueles que padecem de febre”, assim dizia:

P..., mulher de 26 annos de idade, havia cinco annos que se via devorada pela febre. Apesar de ser moça ainda, ella tinha o aspecto de decrepidez, a pelle côr de terra, os olhos mortos, as pernas inchadas, o ventre tão grande que parecia estar para cada hora. O baço estava tão grande que descia até ao ventre, como dizia o medico d’ella. Desde que se casou, há seis annos, ella mora em uma casa, na apparencia, bem situada, à meia costa de uma collina, mas que domina a ponta de um pântano. Ora, este pântano que depende um moinho, fica seco no verão pela metade, e em consequência desprende miasmas que causaram a febre n’esta infeliz mulher.” (JORNAL DE NOTICIA, 12 de setembro de 1898)

Aliado a isto, as empresas lotavam os jornais com anúncios de produtos que prometiam reduzir os efeitos dos miasmas nos diferentes ambientes. A lógica era que uma vez que os miasmas eram capazes de serem identificados e propagados através do mau cheiro, era possível encontrar o foco da contaminação e estes produtos combateriam os mesmos e impediriam a propagação das mais variadas doenças. A sociedade baiana do final do século XIX permanecia aterrorizada com o “fantasma dos miasmas”.

Figura 4: Anúncio de produtos



Fonte: Jornal Diário de Notícia, 1883

5.2 Legislação, higienização e irmandades.

Ao analisar as práticas higienistas da primeira metade do século XIX, João José Reis observou que a medicalização da morte e a higienização dos cemitérios ocupavam lugar central nos discursos médicos-sanitários. Porém, na análise do recorte dessa pesquisa foi observado que, apesar dos miasmas ainda serem objetos de temores da população e das autoridades médicas e administrativas, houve, no final do século XIX, uma redução considerável das queixas e reclamações em jornais acerca dos miasmas produzidos a partir dos cemitérios e igrejas.

Apesar disso, a pedagogia médico-higienista continuava a ratificar os perigos dos cemitérios, principalmente com as novas epidemias que assustavam a Bahia, dentre elas: a Coreia e a Febre Amarela. Sabe-se hoje que a Coreia não é exatamente uma epidemia, mas um sintoma neurológico que causa movimentos musculares involuntários, eles podem ser associados à um caráter genético (doença de Huntington) ou à febre reumática. Um relatório em 1883, publicado na *Gazeta Médica da Bahia*, dirigido ao presidente da

Câmara Municipal, avaliava o crescimento da Coreia na península de Itapagipe. Concluiu-se que não era possível atribuir causas miasmáticas à doença, porém os médicos sinalizaram à Câmara medidas higiênicas necessárias à região, dentre elas:

O cemitério da Massaranduba⁵¹ está longe de oferecer as condições higienicas mais elementares nesse gênero de instituições; além disso, não só n'este cemitério como em todos os outros deve ser expressamente prohibido que sob pretexto de aproveitar terreno façam-se, como nós lá vimos, excavações ou exhumarações nas áreas que serviram em epochas epidêmicas, e de gravíssimas epidemias, como o cholera murbus. (GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 1883)

Já na edição de maio de 1885 do mesmo periódico, tem lugar de destaque uma análise médica do estado sanitário da cidade perante os surtos crescentes de febre amarela, malária, sarampo e a disenteria. O autor sinaliza que as medidas sanitárias divulgadas pelos principais veículos de imprensa da cidade foram tomadas tardiamente pelas autoridades e que, além do asseio da cidade, era necessário salientar que tudo que havia sido de posse ou tocado pelo doente oferecia sérios riscos à saúde da população dentre estes elementos, o corpo do defunto contaminado:

As medidas sanitárias até agora divulgadas pela imprensa, à exceção da abertura do hospital de Mont-Serrat, creio que não foram ainda postas em plena execução. Ellas são, além d'isso, de pouca importância como meios preventivos de maior difusão da moléstia, uma que se limitam a desinfectar as casas onde se derem casos de febre amarela, e a promover o aceio da cidade; sabemos que os aposentos ocupados pelos doentes são susceptíveis de propagar o mal, mas não o são menos os objetos que foram de seu uso pessoal, e também os próprios cadáveres no seu transitio até o cemitério. (GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 1884)

Começaram a surgir no final do século XIX veementes críticas, no âmbito do próprio discurso clínico, aos métodos utilizados pelos médicos higienistas, que solicitavam mudanças e rupturas sociais sem conclusões científicas para isso. Uma carta médica divulgada pelo professor da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Domingos Freire Junior, afirmava que haveria grande possibilidade de a febre amarela ser transmitida também através dos cemitérios. O pesquisador havia feito a análise de um cadáver contaminado com a doença, no qual observou que os “micróbios” de seu corpo em decomposição eram idênticos ao “sangue, urina e vomito dos pacientes doentes”, sendo assim concluído, deveriam os corpos serem preferencialmente cremados e os

⁵¹ A situação deste cemitério se agravou tanto que a diretoria de Hygiene Municipal chegou a ordenar a interdição do cemitério em 1905.

cemitérios afastados ainda mais dos centros urbanos. Um artigo em resposta à carta do professor Freire, publicado na *Gazeta Médica da Bahia* no ano de 1883, nos fornece uma rica compreensão sobre estas críticas dentro do próprio discurso médico:

Parecem-nos, pois incompleta a observação, e pouco logicas as conclusões contidas na carta a que nos referimos, e, além d'isso, extemporânea, prematura, e fora do seu logar a divulgação de um trabalho científico apenas começado, e cuja importância poderá ser invalidada pelas investigações ulteriores.

Assumptos de tão alto quilate científico não são próprios para alimentar a curiosidade de leitores incompetentes e ávidos de novidades que tanto mais admiram quanto menos entendem; e muito menos deve eles ter curso entre leigos na matéria, quando encerrem conclusões, legítimas ou não, que agitem o espírito público diante da perspectiva de reformas de grande importância econômica e social, cuja necessidade não esteja ainda demonstrada. (GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 1883)

Apesar de o discurso médico não ser uniforme quanto às causas de muitas epidemias, o processo de medicalização da morte se consolidou na segunda metade do século XIX. Isso em primeira instância poderia ser demonstrado pelas sucessivas construções de cemitérios no período. A edição de 1903 do *Almanaque do Estado da Bahia* demonstrou que Salvador tinha 6 cemitérios no início do século XX, sendo 5 deles construídos no século XIX: O Campo Santo, o cemitério Bom Jesus da Massaranduba, Cemitério de Brotas, Cemitério Inglês e o Cemitério dos Estrangeiros. Já o cemitério Quinta dos Lázaros foi transformado em cemitério público em 1850 por ordem do então presidente da província Dr. Francisco Gonçalves Martins, sendo este o local onde a maioria das irmandades da cidade possuíam carneiros (ALMANAK, 1903).

Em segunda instância, pode ser demonstrado pelas exigências das sucessivas leis que, desde o início do século, procuravam tornar asséptica a relação entre vivos e mortos⁵². Só no recorte dessa pesquisa percebemos que muitas destas leis continuavam em vigor e outras adquiriam novas roupagens, sendo ainda mais rigorosas quanto aos enterramentos nas áreas urbanas. Foi o caso do artigo 22 de uma lei aprovada no dia 5 de abril de 1877 pela assembleia provincial da Bahia, no qual dizia em sua redação:

Art 22: Fica proibido absolutamente o enterramento de cadáveres no recinto das igrejas, desde que se estabeleçam cemitérios no município, o que terá lugar seis meses depois da publicação da presente postura. ANNAES, abril 1877).

⁵² João José Reis (2012) destaca a lei provincial nº17 de 1836, que foi a grande responsável pela cemiterada.

Com a sucessivas leis proibindo os enterramentos nas igrejas e nos perímetros urbanos, muitas irmandades, afim de continuar mantendo o seu caráter de assistência funeral, buscaram angariar fundos para construção de cemitérios ou para a compra de carneiros fixos em cemitérios já existentes. Assim fez a Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana que, desde a metade do século, havia construído um cemitério ao lado da igreja e comprado carneiros na Quinta dos Lázaros.

Já a Confraria do bom Jesus da Cruz havia solicitado, desde 1863, recursos financeiros ao governo provincial para auxiliar na construção de um cemitério próprio (REQUISIÇÃO..., 1863). Em 1864, a irmandade, sem resposta e com o objetivo de ainda angariar tal recurso, enviou uma carta ao presidente da província, utilizando como argumentos de convencimento, o oferecimento do cargo de mordomo da irmandade e, conseqüentemente, a possibilidade de elencar do gozo dos benefícios pós vida temporal.

Tendo V.Ex^a Antonio Coelho [...] aceitar o lugar de Mordomo de Capella da Irmandade do Senhor Bom-Jesus da Cruz [...] ella a construir os carneiros que tem de servir para sepultura de todos os seus irmãos que faleceram, e sendo mingoados os seus recursos para provar a efeito tão necessária obra, vou em nome do presidente da Irmandade pedir a valiosa quadjução de Vossa Ex^a para tal fim. Ficando V. Ex^a certo que por esta e outras obras meritórias praticar por V.Ex^o na terra, será compensado em inegáveis bens no Ceo (OFICIO..., 1864).

Em verdade, as irmandades requisitavam aos poderes públicos para que continuassem com os privilégios da assistência funeral, tanto que muitas vezes a Assembleia Provincial cedia recursos através da concessão de loterias para as irmandades que assim solicitassem, este foi o caso da Irmandade de Nossa Senhora da Palma, que havia aproveitado das suas loterias para a compra de carneiros no cemitério Quinta dos Lázaros.

Já a Santa Casa de Misericórdia foi além e, em 5 de junho de 1877, requereu ao governo provincial que por 50 anos recebesse o privilégio da condução dos cadáveres aos cemitérios e do fornecimento dos objetos relativos ao serviço dos enterros.

Art 1: Fica o presidente da província autorizado a conceder à santa casa de misericórdia ou a qualquer instituição pia, o privilegio de incumbir-se da condução dos cadáveres aos cemitérios e do serviço de pompas fúnebres dessa cidade. (ANNAES, junho de 1877)

A lei foi rejeitada, principalmente por pressão dos comerciantes e de outras irmandades que se sentiriam prejudicadas caso houvesse a aprovação desta legislação, mas ampliaram-se as discussões acerca dos enterramentos e custos com os mesmos. Uma vez que era exigida uma série de regras aos enterramentos e funerais, qual suporte era oferecido para a realização destes? Até mesmo fora da cidade de Salvador uma série de medidas intituladas “medidas higienicas preventivas, cemitérios e enterramentos”, elaborada pela assembleia provincial da Bahia, tornava as regras para os funerais e enterramentos ainda mais rígidas, abrangendo os municípios de Valença e São Felix, previa altas multas e até mesmo prisões para aqueles que desobedecessem tais leis.

Este novo conjunto de leis, seguindo o modelo adotado em Salvador, previa, entre outras coisas, punições para quem abandonasse cadáveres e ossadas nos adros das igrejas⁵³; que todo cadáver humano deveria ser enterrado em cemitérios públicos de cada município ou particulares pertencentes às irmandade; definiam-se também as medidas das sepulturas aplicando-se pena sobre quem descumprisse tais medidas e estabelecia que nenhum carneiro ou sepultura poderiam ser abertos antes de passados dois anos da inumação. Além disso, impunham-se regras para os funerais e sepultamento ao pôr que:

Art.31: Nenhum corpo será levado à sepultura sinão em caixão fechado de todos os lados facultando-se aos menores de 7 annos tampas de vidro nos mesmos caixões, porem hermeticamente fechados; assim como não será sepultado sinão 24 horas depois da morte.

Exceptuam-se

1. Em circunstancias anormais como peste etc.; em que será o enterramento feito conforme exigirem as medidas para salubridade publica, a juízo dos facultativos ou aturoridade policial.

Os contraventores desse artigo pagarão 10\$000 de multa ou 5 dias de prisão.qualquer cadáver humano será sepultados (ANNAES, 1883)

As despesas das irmandades com a assistência funeral acabavam crescendo neste contexto pois, além dos custos com a construção dos carneiros, também ficavam estas responsáveis pela manutenção, limpeza e tapamento dos mesmos. Muitas vezes, quando a manutenção não ocorria, as autoridades higienistas notificavam as irmandades para realizarem a limpeza do espaço, afim de evitar os miasmas na região em que o cemitério estava localizado (NOTIFICAÇÃO..., 1893).

⁵³ A lei de 1828 já proibia tais práticas.

O livro de receitas e recibos das 3 irmandades aqui estudadas, comparativamente, demonstram que uma das principais despesas das irmandades residia sobre sua assistência funeral, uma vez que, além dos custos com manutenção e “asseiamento”⁵⁴ [sic] dos carneiros, havia as despesas com missas, materiais funerários e caixões nos termos da morte higienizada. Se por um lado, reduziam-se os custos com os funerais excessivos ao estilo barroco, gastava-se mais com as exigências do processo de medicalização da morte que ia ganhando corpo na segunda metade do século.

5.3 A secularização e a República

Como sinalizei no segundo capítulo dessa Dissertação, parte da documentação leva a crer que as irmandades estariam em um projeto higiênico pensado para a sociedade oitocentista. Dessa maneira, os ritos de uma morte higienizada estariam sob a tutela dessas instituições, tanto que a Assembleia Provincial da Bahia conferia constantemente recursos para que estas construíssem mais carneiros e pudessem dar manutenção aos seus cemitérios.

Porém, a proclamação da República, em 1889, expressou legislativamente um processo de secularização da sociedade que já havia se construindo desde o início do século. Exemplifica bem este processo uma discussão na Assembleia Legislativa em 1883, a qual pretendia tornar obrigatória a educação pública primária. Nesta ocasião, o Vigário Bellarmino, na qualidade de deputado, defendia também a obrigatoriedade do ensino religioso que havia sido rejeitada em votação. Ao final do seu discurso, o Vigário sinaliza para um processo contínuo de secularização da sociedade baiana:

Nos sabemos sr Presidente, que por um capricho mesquinho e de vaidade do poder se estão acabando com as ordens religiosas, quer de um, quer de outro sexo, d’onde nenhum prejuízo vinha ao estado, pelo contrario eram relevantes os serviços prestados porque d’ellas partiam instrucção e caridade para o povo.

Eu confesso que muito devo a uma d’essas ordens, a ordem franciscana, onde recebi parte da instrucção secundaria.

Assim observamos que perpetuando-se esse capricho, estabelece-se o casamento civil, secularizam-se os cemitérios. Amesquinham-se as cõngruas descoadjutores e dos parochos, afinal os professores das escolas primarias devem primar pela nenhuma obrigação do ensino religioso, e por essa forma sem uma séria reflexão tudo se vae dispensando com relação à religião do Estado, a bel-prazer dos livres pensadores, com o fim porem único de destruir a religião de Jesus

⁵⁴ Termo encontrado na documentação, como em NOTIFICAÇÃO, 1894

Cristo, fora da qual não há consolação, não há felicidade, não há salvação possível. (ANNAES, 1883)

Em 1889 o Brasil vivia um período de fortes transições políticas. O *Diário da Bahia* expunha os esforços do governo, recém instalado, em montar sua cúpula de lideranças e implantar as reformas julgadas necessárias. Buscando dispor de um quadro com ministros que agradassem tanto aos membros do partido liberal quanto àqueles do partido conservador, uma das principais escolhas havia sido o Visconde de Taunay que recusou o cargo “dando como razão suas opiniões sobre casamento civil, liberdade de cultos e a secularização dos cemitérios” (DIARIO DA BAHIA, 1889).

Neste jornal, naquele mesmo ano, uma manchete clamava por mudanças republicanas, defendendo o que chamava de a “imprescindível reforma do Artigo 5^o da constituição de 1824”; concluía afirmando que “o domínio da igreja romana sobre nós é a morte”. Aqui está clara uma associação entre progresso e a secularização da sociedade:

Venham, pois, em vez do que hoje nos atraza, o casamento civil, o registro civil, a secularização dos cemitérios, a liberdade de cultos em toda a sua plenitude, sem o óbice de uma igreja oficial privilegiada, e sem duvida o estado moral de nosso paiz há de melhorar consideravelmente.

Com essas medidas, já tão reclamadas pelo paiz e já tão indeclináveis, o patriotismo renascerá, a immigração affluirá para o Brazil, a riqueza publica se consolidará e poderemos então ser contados entre os povos que tem atingido à maior civilização. (DIARIO DA BAHIA, 12 de dezembro de 1889)

A defesa da República aparecia no periódico sucessivamente, clamando pela secularização das instituições e defendendo uma imagem de renovação e progresso no governo provisório de Deodoro da Fonseca. Assim fez um artigo intitulado “Coisas Públicas” de 16 de dezembro de 1889, todo escrito como um clamor à aprovação da liberdade de culto e da secularização dos cemitérios e do fim do padroado régio. Parece que a Igreja perdia progressivamente sua ingerência sobre o estado e sobre etapas cruciais da vida da população, e a morte estava no centro dessas mudanças.

Já o início do século XX foi marcado por uma das maiores descobertas para a medicina no Brasil: o fato de que a malária e a febre amarela eram transmitidas por um

⁵⁵ Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo. (CONSTITUIÇÃO, 1824)

mosquito e não por miasmas no ar. Com isso, estabeleceu-se uma ruptura definitiva com a teoria dos miasmas que como demonstrado, já encontrava críticas desde o final do século XIX. A *Gazeta Médica da Bahia* expunha a nova descoberta em sua publicação⁵⁶, explicitando cada detalhe das formas de contaminação pelos mosquitos e suas larvas.

1. Esta hoje provado que os mosquitos ou pernilongos transmitem a febre amarella. O mosquito morde o doente de febre amarella; e depois de alguns dias mordendo outra pessoa, transmite a esta a moléstia. Há muitas qualidades de mosquitos, mas nem todos transmitem a febre amarella, o que transmite logo se conhece, porque é inteiramente rajado; ele tem na parte superior do corpo duas listras prateadas em forma de meia e as pernas e a barriga também são riscada de aneis brancos.

2. A febre amarella não pega de pessoa a pessoa, o que já era sabido desde muito tempo. Também não pega pelas roupas sujas e mais objetos do uso do doentes; ella pega somente por intermédio do mosquito ou pernilongo rajado; Este é o único modo de transmissão da febre amarella.(GAZETA MEDICA DA BAHIA, 1902)

O *Correio do Brasil* noticiou o fato em 1904 em uma matéria de capa intitulada “notas científicas”. Pouco a pouco, a teoria médica dos miasmas foi entrando em desuso, a medicina ganhava corpo científico e metodologia para a descoberta e busca de explicações científicas para as doenças e epidemias no Brasil. Nesse processo, o cemitério foi perdendo o protagonismo de grande vilão dentro do higienismo. Porém, a maneira dos sujeitos neste período encararem o destino derradeiro não era a mesma de antes. A morte havia passado por uma transformação: o indivíduo, a partir do final do século XIX, foi processualmente perdendo o controle sobre a sua morte. Acima de qualquer desejo deixado por um sujeito, estava a necessidade inquestionável de uma morte asséptica e nos termos do higienismo.

Dessa maneira, os mortos afastaram-se dos vivos. As notícias e contos relembavam isto ou expressando os temores da morte e do cemitério, ou lembrando a maneira de se relacionar com os mortos de outrora. É o exemplo do conto publicado no *Correio do Brasil* em 1904, no qual, ao expressar os sentimentos de assombração e medo dos mortos, sobressaía-se uma interessante comparação à outrora em que a morte estava mais próxima dos vivos: “nesse tempo os cemitérios não se fechavam à noite, e os mortos eram mais confiantes nos bons sentimentos dos vivos (CORREIO, 18 de março de 1904).

⁵⁶ A descoberta ocorreu no ano de 1900.

O Dia de Finados, 2 de novembro, tem uma importância relevante para a análise do contato dos sujeitos com a morte⁵⁷. Os jornais dedicavam parte considerável de suas matérias aos mortos e sua relação com a sociedade. Através dessas fontes, foi possível perceber novos significados atribuídos à finitude da vida temporal. As atitudes dos sujeitos em vida, além de salvaguardar uma possível salvação espiritual (para aqueles que assim acreditavam), eram uma maneira de deixar um importante legado para aqueles que ainda estavam vivos: a memória das atitudes daqueles que se foram era uma porção de “infinitude” deixada por aqueles que morriam em uma sociedade em certo processo de secularização. O *Correio do Brasil* no dia 2 de novembro de 1903 ilustra estas novas concepções do morrer ao descrever a relevância do Dia de Finados em uma República recém instalada:

Vem de longa data o habito das comemorações à memoria daqueles que deixaram de existir no convívio dos homens: a principio, manifestação do medo ingênuo das populações primitivas passando depois pelo período das preces propiciatórias, é hoje essa pratica o transumpto da admiração e do respeito aos homens notáveis desaparecidos, ao mesmo tempo que um incitamento, para que os que existem, a seguirem os brilhantes exemplos dados por aquelles: é a combinação feliz do exemplo com a gratidão.

Nem outra significação pode ter esse dia. Tornando oficialmente feriado em um paiz cuja constituição separou completamente o Estado das praticas e dos preceitos de qualquer religião. (CORREIO, 2 de novembro de 1903).

Dessa maneira, o próprio luto foi resignificado; perante a finitude da vida, os indivíduos refletiam silenciosamente a dor e a saudade pela perda de alguém que se gostava. O jornal *A notícia* do dia 2 de novembro de 1914 acompanhou as romarias nos dois principais cemitérios da cidade na ocasião: Campo Santo e Quinta dos Lázarus. O relato dos jornalistas demonstrou as novas maneiras dos indivíduos lamentarem a perda de um ente querido:

Um bando de gente triste e muda sob o negro traje de lucto, ia passo a passo, degrao a degrao, o pé fazendo gemer as pedras miúdas e antiga atravessando a entrada silenciosa do cemitério. Era a gente que o bonde despejava ao portão rustico de ferro, gente que trazia flores odorantes, frescas, variegadas na polycromia dos matizes, rosas de Paul Neron, crysantemos claros, violentas de outono, verbenas escarlates, lyrion desmaiados, tudo enfeixado em bouquets e palmas enormes. Eram flores para os mortos.

Começava a romaria piedosa ao retiro da saudade, à cidade onde dormem os que partiram da vida. (A NOTICIA, 1914)

⁵⁷ Inclusive, muitas irmandades em seus compromissos expressavam a obrigação de celebrar missas no dia de finados. (LEV, 1916)

Porém, o bem morrer não desapareceu completamente da mentalidade cristã na Bahia do século XX. A forma de enterramento, apesar de não conter mais toda a pompa inspirada no barroco do século XVIII e início do século XIX, continuava a ser alvo de preocupação dos fiéis, que, como explicitado no início desse capítulo, ainda anunciavam as vontades de como deveriam ser seus enterramentos e funerais. A própria estrutura do cemitério e sua iconografia expressava que, para os fiéis, a morte ainda representava um momento de suma importância. O mesmo artigo que descreveu os cortejos fúnebres do dia 2 de novembro demonstrou que, para a elite local, a confecção dos jazigos e túmulos evocava a proteção de santos e anjos na passagem para a vida eterna.

Dessa maneira, para os católicos, não houve um processo consolidado de secularização da morte, tanto que os dois principais cemitérios continham uma capela e um deles ainda pertencia a uma irmandade. Além disso, o próprio artigo sinaliza para uma quantidade significativa de fiéis que assistiam às missas naquele mesmo dia:

Tanto na Quinta dos Lazaros como no Campo Santo, nas capelas dos cemitérios resaram-se missas desde 8 horas até 11, todas assistidas por grande número de fieis.

As irmandades, incorporadas, assistiram aos piedosos actos de religião catholicas com grande número de fieis. (A NOTICIA, 1914)

O mesmo jornal chegou a noticiar que, no Rio de Janeiro, os bondes “não estavam dando vencimento e um buquet de flores chegava a 50\$000” (A NOTICIA, 1914) durante o feriado do dia 2 de novembro. Normalmente, nesse período, se melhoravam as instalações dos cemitérios para o recebimento dos cortejos fúnebres, higienizando os carneiros, pintando e fazendo obras de paisagismo. Porém, com o descrédito da teoria dos miasmas, cada vez menos os poderes públicos concentravam-se na manutenção dos cemitérios que chegavam ao estado de abandono.

No dia 25 de novembro de 1915, denunciava o jornal *A notícia*, em um artigo intitulado “impressões de um repórter d’a noticia”, o estado de abandono em que se encontrava o cemitério Quinta dos Lázaros, assim relata o repórter:

Hontem, às 16 horas fomos em visita ao cemitério da Quinta dos Lazaros.

Ao entrando no portão principal deparamos logo com [...] quartirão de carneiros não caiados com falta de telhas, e, em estado de completo abandono.

Na capella dos carneiros de N.S. da Conceição da Praia, que é bastante poética, existe um mausoleo que estando com a pedra de um dos lados

cahida deixa em plena exposição, à mercê do sol e da chuva, os ossos nelle depositados.

Carneiros há, que são verdadeiros ninhos de micróbios de todas as espécies, donde exhalam fétidos insuportáveis de carne humana em estado de putrefação.

As covas além de desalinhadas são cheias de matto e sem nenhum estylo de sepultura.

Coroas, cruces, lanterna, velas e ossos existem espalhados pelo chão, cobrindo aquellas pobres lages (A NOTICIA, 1915).

Este era o cemitério onde a maior parte das irmandades tinham carneiros e era justamente um espaço associado diretamente ao abandono, “o cemitério da pobreza”, como referia-se um jornal em 1914 (A NOTÍCIA, 1914). As irmandades ainda estavam responsáveis pela manutenção dos seus carneiros e a aprovação de uma lei republicana ajudaria estas instituições a enfrentar ainda mais dificuldades no período. Esta lei sintetizaria os pedidos por secularização dos cemitérios. O texto final, aprovado em 1926, alterou em definitivo o artigo 5º da constituição de 1891:

§ 5º Os cemiterios terão character secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a pratica dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não offendam a moral publica e as leis. (CONSTITUIÇÃO, 1891)

Com isso, consolidou-se um processo que já vinha desde a instalação da República e do fim do padroado régio em 1891: as irmandades perderam a concessão de parte de suas loterias. O Estado da Bahia aprovou, em 5 de agosto de 1905, a lei nº 608 que criava os serviços de loteria do estado. Mais tarde, em dezembro do mesmo ano, criou o decreto de lei nº 352 que regulamentava e reavaliava todas as concessões de loterias feitas até então. Para entrar em concorrência pela loteria, era necessário prestar algum serviço que “convir com os interesses do Estado”, sendo serviços de assistência e instruções públicas (MENSAGENS..., 1910).

As loterias passaram a ser concedidas a instituições que tinham uma relação direta com prestações de serviços ao estado, como era o caso das Casas Pias e da Santa Casa de Misericórdia. Não se incluíam mais aqui os serviços funerários e a construção de cemitérios, o que afetava diretamente as irmandades em geral. Muitas vezes buscando equilibrar estas perdas, as irmandades promoviam eventos para angariar fundos, aumentar as doações e buscar associar novos membros.

Em 1922, afim de equilibrar suas contas, a Confraria do Bom Jesus da Cruz buscou novos benfeitores para financiar as despesas da irmandade com os festejos religiosos e as missas constantes. Assim, revelou uma lista de novas provedoras desse

mesmo período (LISTA..., 1922). A própria irmandade recebeu novas associações em 1920, conforme indicado pelo seu livro de entrada de irmãos, mas as dificuldades levaram até mesmo o presidente eleito da irmandade a pedir destituição do cargo no ano de 1921. Após o pedido, o cargo foi entregue ao presidente que foi eleito em segundo lugar, que também recusou a vaga (RENÚNCIA..., 1921).

Para a mesa diretora, manter a arrecadação afim de suprir as altas despesas da irmandade com um esvaziamento crescente de irmãos era um desafio a se cumprir. Muitas dessas despesas eram também dos carneiros da irmandade. Um relatório da Secretária de Saúde da Bahia informava a quantidade de inumações realizadas nos carneiros das irmandades no cemitério Quinta dos lázaros. Dentre os números, a confraria do Bom Jesus da Cruz era uma das irmandades que mais havia realizado estes serviços, sendo 35 enterramentos de adultos e 11 de crianças. Já a Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana realizou 16 enterramentos de adultos e 11 de crianças e a Irmandade de Nossa Senhora da Palma, 20 de adultos e 10 de crianças.⁵⁸

Na segunda metade do século XIX, a morte passou por transformações estruturais, tornou-se asséptica, distante e ousou dizer indiferente na sociedade do século XX. Não indico com isso que as pessoas não sentiam a perda de um ente querido, mas que a morte deixou de ser algo tão espetacular e presente nas vivências cotidianas da cidade. Nesse processo os eventos entre as décadas de 1870 a 1891 configuraram-se como de questionamento do caráter clerical da morte e, com isso, da interferência de irmandades e ordens religiosas na assistência funerária local.

⁵⁸ Ver tabela em anexo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo das associações religiosas de leigos permitiu compreender as múltiplas transformações que operaram na Bahia do século XIX e do início do século XX. Vimos que este conjunto de mudanças agiu sobre diferentes aspectos da sociedade, englobando as relações institucionais destas associações, incluindo aqui a Arquidiocese e o poder temporal e os dois principais pilares associativos destas irmandades: o momento de festejar o orago e seu caráter de assistência funeral.

As duas primeiras décadas do século XX foram decisivas para a religiosidade leiga. Enquanto a Igreja promovia seu conjunto de reformas e os poderes públicos buscaram modernizar, higienizar e civilizar os costumes, as associações de leigos eram diretamente afetadas. Tanto a Arquidiocese quanto as autoridades civis compreendiam que a forma espetacular de enterrar os mortos e de festejar os santos eram resquícios coloniais indesejados. A Igreja exerceu controle sobre a vivência religiosa de seus fiéis, romanizando os cultos e buscando deixar sobre a responsabilidade dos párocos as devoções, incluindo-se aqui a festa em homenagem aos oragos.

Já o poder público, em certo processo de secularização, estava afastado da Igreja. Evidentemente, este processo não foi consolidado completamente, principalmente quando nos referimos a grandes instituições religiosas que tinham forte poder de articulação entre diferentes instâncias republicanas, porém afetou instituições menores como as irmandades aqui pesquisadas, que enfrentaram um período de esvaziamento de seus membros relacionado diretamente à perda significativa de sua importância social.

Esta perda de importância social é caracterizada por um processo de reconfiguração da assistência social. Inicialmente, parte dela ficaria a cargo de instituições privadas de alto prestígio, tal como a Santa Casa de Misericórdia e as Casas Pias, porém, a partir da terceira década do século, o próprio Estado criou um regime de tutela assistencial ao implementar uma política pública de enfrentamento à pobreza, assistência à saúde e educação⁵⁹.

Apesar de mais evidenciado no século XX, desde o século XIX aparecem nos jornais e revistas um clamor pela secularização das instituições. Com a República,

⁵⁹ Berenice Rojas Couto analisa que a partir de 1930 o Estado consolida uma política institucionalizada e pública de assistência social. (COUTO, b. 2006)

implantou-se uma política de assistência social e as irmandades menores perderam diretamente parte considerável de seus benefícios como as loterias, a tutela de obras públicas e o financiamento de suas festas e obras dentro de suas igrejas. Além de que, indiretamente, o Estado Republicano fornecia parte de uma assistência funerária com a criação dos cemitérios municipais.

A própria desvalorização e abandono do cemitério da Quinta dos Lázaros ilustra o que poderíamos entender como uma redução do prestígio dessas irmandades. O cemitério onde todas as irmandades estudadas aqui tinham carneiros, como explicitado no capítulo 3, é justamente o cemitério relacionado à pobreza e ao abandono. Não seria incomum pensar que muitos membros dessas instituições, a partir do século XX, evitassem serem enterrados nos carneiros destas associações, por isso estas irmandades aparecem nos testamentos e inventários de seus membros unicamente prestando serviços funerais como missas e acompanhamento de enterros.

Devemos lembrar que as irmandades, até a primeira metade do século XIX, foram instituições de extrema importância por conta de sua imbricação nos principais pilares sociais do período. Estava muitas vezes sob a tutela de uma irmandade, como explicitado anteriormente, um importante caráter de sociabilidade e de caridade, a assistência funeral de suma importância e a garantia do pagamento dos dotes para as filhas de seus membros que viessem a falecer, garantindo um casamento religioso para estas, único casamento possível segundo a legislação vigente até o século XIX. Porém, na constituição de 1891, reconheceu-se o casamento civil e a competência dos matrimônios passou ao Estado.

O Código Civil de 1916, cujo projeto Bevilacqua (1955) fora de 1899, regulou exaustivamente o casamento civil em todas as suas formalidades, requisitos e efeitos, inclusive a sua nulidade e anulação e a simples dissolução da sociedade conjugal pelo desquite (arts. 180 e segts).⁶⁰ (COSTA, 2006, p.2)

Em meio a tantas modificações e rupturas, para permanecerem atuantes, as irmandades necessitavam adaptar-se. A irmandade de Nossa Senhora da Palma surgiu justamente nesse momento de fortes transformações (1876). Assim, articulou uma importante ligação com o poder eclesiástico, incorporando padres aos seus membros (LISTA..., 1913) e adaptando o seu caráter associativo. O compromisso da segunda

⁶⁰ O código civil de 1916 regulou a disposição constitucional do casamento civil.

metade do século XX oferecia muito mais regalias devocionais do que uma assistência física; englobava missas, orações e o culto aos santos protetores da irmandade. Até mesmo a procura pela assistência funeral oferecida pela irmandade estava coligada a uma ajuda espiritual por meio de missas que eram realizadas após a morte e no dia de finados.

Já a Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana tinha em sua composição social indivíduos da elite local. Estes lutavam ininterruptamente para a manutenção do templo pertencente à irmandade e pela continuidade e associação de novo membros. Adaptaram-se também na medida em que fizeram as reformas em seus compromissos e produziram constantemente relatórios sobre a irmandade emitidos ao arcebispado. Além disso acabaram incorporando a presença do pároco na tutela administrativa de seu templo no compromisso de 1944.

João da Silva Campos, sobre a situação da Confraria do Bom Jesus da Cruz em 1925, escreveu que “tão precária se tornou sua vida econômica, tão malbaratados vinham sendo seus bens, que no ano de 1926 não foi possível celebrar-se a festa do Orago”. O arcebispo Augusto Álvaro da Silva, naquele mesmo ano, ao saber das condições em que vivia a confraria, mandou que se destituísse a Mesa Administrativa e instaurou uma comissão para inventariar e administrar os bens da irmandade. Esta não conseguiu reavivar o entusiasmo dos devotos e a procissão deixou de ser realizada. Logo depois a irmandade decretava seu fim, restando apenas a documentação que revelou as suas intensas vivências de sociabilidade e seu antigo vigor devocional.

Dessa maneira, a análise de dados permitiu perceber as profundas modificações na sensibilidade religiosa na Salvador finde secular. Numa cidade povoada de procissões barrocas, Salvador tentava ganhar ares de cidade moderna na qual velhas formas de devoção não tinham mais um bom lugar, nem eram dignas de grande apreço.

LISTA DE FONTES

Periódicos

A NOTÍCIA, *A saúde pública pede providencias a Higiene Municipal*. 16.abril.1915.

A NOTICIA, *O dia sagrado*, 2 de novembro de 1914.

A NOTICIA, *Os cemitérios*, 25 de novembro de 1915.

A NOTÍCIA, *Porque não se remodela a iluminação pública?* 14.dez.1914

CORREIO DO BRASIL, *Atracção Publica*. 18 de março de 1904

CORREIO DO BRASIL, *dia dos mortos*. 2 de novembro de 1903

CORREIO DO BRASIL, *notas scientificas*. 18 de março de 1904

DIARIO DA BAHIA, 12 de dezembro de 1889

DIÁRIO DA BAHIA, 23 de Junho de 1889.

GAZETA MÉDICA DA BAHIA, *Beriberi no Brazil*. 1883

GAZETA MÉDICA DA BAHIA, *Carta ao Professor*. 1883

GAZETA MÉDICA DA BAHIA, *Colica seca nos paizes quentes*. Maio de 1876.

GAZETA MÉDICA DA BAHIA, *Estado sanitário da cidade*, 1885.

GAZETA MÉDICA DA BAHIA, *Estudo sobre a verruga*. 1872.

GAZETA MÉDICA DA BAHIA, *Hygiene Publica*. 15 de maio de 1870.

GAZETA MÉDICA DA BAHIA, *Hygiene Publica*. 15 de maio de 1870.

GAZETA MÉDICA DA BAHIA, *Relatório Médico dos Asylo dos Expostos de 1878 -1879*. 1879

JORNAL DE NOTICIA, n5476, 7 de abril de 1898

JORNAL DE NOTICIA, *Com a intendência*. 25 de junho de 1892

JORNAL DE NOTICIA, *Districto da penha*. 9 de julho de 1898

JORNAL DE NOTICIA, *Higiyene*. 27 de agosto de 1898.

JORNAL DE NOTICIA, *Leiam aquelles que padecem de febres*. 12 de setembro 1898.

JORNAL DE NOTICIA, *Pelas ruas*. 9 de fevereiro de 1892.

MENSAGENS DO GOVERNADOR DA BAHIA PARA ASSEMBLEIA, 1910.

O CORREIO Mercantil, *Annuncios*, Salvador. 28 de setembro de 1841

O MONITOR, 27 de janeiro de 1877

O MONITOR, *CAPELLA da palma*. 10 de Janeiro de 1878.

O MONITOR, Salvador, 1877.

O MONITOR. *Confraria do Senhor Bom Jesus da Cruz*. 10 de Janeiro de 1878

O MONITOR. *Festas Religiosas*. Sábado, 22 de Julho de 1876.

O MONITOR. *Irmandade de Satissimo Sacramento e Sant'Anna*, 11 de outubro de 1878.

O MONITOR. Salvador, 13 out. 1878.

O NOTICIADOR CATÓLICO, *Só Deus protege os interesses do homem*. Salvador, 1850.

Decretos de lei

ANNAES DA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA PROVINCIAL DA BAHIA (BA), 17 de julho de 1883.

ANNAES DA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA PROVINCIAL DA BAHIA (BA), 5 de abril de 1877.

ANNAES DA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA PROVINCIAL DA BAHIA (BA), 5 de julho de 1877.

ANNAES DA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA PROVINCIAL DA BAHIA (BA), p. 8. Sessões de 1880

ANNAES DA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA PROVINCIAL DA BAHIA (BA), Parecer de 8 de julho de 1878

Decreto de lei N.8597 de 8 de março de 1911

INHUMAÇÕES *feitas em carneiros das diversas irmandade*. Relatório dos presidentes do Estado do Estado da Bahia. 1926.

Lei n 2321 de 30 de dezembro de 1910

Lei n 953 de 29 de dezembro de 1902.

Leis Provinciais. APEB. 1839.

Livros

BÍBLIA. Tradução de Antonio Pereira de Figueiredo. Lisboa: Typografia universal de Tomaz Quintino Antunes. 1867.

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Diccionario Bibliographico Brasileiro. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1883. 7 v.

CAMPOS, João da Silva. Procissões Tradicionais da Bahia. 2ª edição revista. Salvador: Conselho Estadual de Cultura, 2001.

FIUZA, Turíbio Tertuliano. Sermões e orações sagradas, 1883.

GRAHAM, Maria, *Diário de uma viagem ao Brasil e de uma estada nesse país durante parte dos anos de 1821, 1822 e 1823*. Disponível online em Brasiliana Eletrônica: brasiliana.com.br

Documentos eclesiásticos e de irmandades

CARTA A DR ADOLFO TOURINHO. LEV, Laboratório Eugenio Veiga, Seção Irmandades Religiosas. 17 de julho de 1936.

CARTA DA IRMANDADE S.S SANTANA dirigida a arquidiocese. LEV, Laboratório Eugenio Veiga, Seção Irmandades Religiosas. 10 de julho de 1928

CARTA de confirmação. LEV, Laboratório Eugenio Veiga, 1878.

CARTA DE DESPEDIDA do Bispo D. José Pereira da S.Barros ao Clero e ao povo do antigo bispado de São Sebastião do Rio de Janeiro, São Paulo, Officinas Salesianas, 1894, p.23 APUD CAES, 2002

CARTA enviada a Irmandade do Bom Jesus da Cruz. LEV, Laboratório Eugenio Veiga. 4 de outubro de 1873.

CARTA ENVIADA pela congregação Mariana ao Arcebispado. LEV, Laboratório Eugenio Veiga, Seção Irmandades Religiosas. 14 de julho de 1928.

COMPROMISSO da Confraria do Senhor Bom Jesus da Cruz. LEV, Laboratório Eugênio Veiga. Salvador: Typographia Liberty, 1914, p.1.

COMPROMISSO da Irmandade da Palma e seus fins. LEV, Laboratório Eugênio Veiga, 1873.

COMPROMISSO da Irmandade do Santissimo Sacramento e Santa Anna LEV. Laboratório Eugenio Veiga, seção Irmandades Religiosas. Typographia Baptista Costa, 1916.

COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santa Anna. Salvador. LEV, Laboratório Eugênio Veiga. Typographia Baptista Costa, 1916.

CONSISTÓRIO da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana. LEV, Laboratório Eugênio Veiga, Seção Irmandades Religiosas, 1927.

CONSISTÓRIO de João de Mattos de Aguiar. ASCMBA – Centro de Memória Jorge Calmon. 1700

CORRESPONDÊNCIA da Irmandade do Bom Jesus da Cruz da Palma. LEV, Laboratório Eugênio Veiga – Salvador, Março, 1870, p.1.

CORRESPONDÊNCIA ENTRADA enviada ao Governo Provincial. APEB, Maço 5260. 14 de agosto de 1872.

DOCUMENTO IRMANDADE DE Santa Cecília, 9 de setembro de 1931.

EDIÇÃO de reforma do compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santana. LEV, Laboratório Eugênio Veiga, Seção irmandade Religiosas, 1929.

ELEIÇÃO para a pastoral da Palma e benfeitores da irmandade. LEV, Laboratório Eugênio Veiga, Seção Irmandade Religiosas, 1877.

INSTRUÇÕES para a administração da Capella de Nossa Senhora da Palma. APEB, Maço 5249. 22 de Abril de 1878.

INVENTÁRIO da Irmandade do Bom Jesus da Cruz para o ano de 1880. LEV, Laboratório Eugênio Veiga, Seção Irmandades Religiosas, 1880.

INVENTÁRIO de Angélica Maria dos Santos Paranhos. APEB, Seção Judiciário, 0120550420, 1895.

INVENTÁRIO de João Gomes Costa. APEB, Seção Judiciário, 07324402, 1930.

INVENTÁRIO de João José de Azevedo Lima. APEB, Seção Judiciário. 1896

INVENTÁRIO de João Pedro da Cunha Vale. APEB, Seção Judiciário. 1871.

INVENTÁRIO de Manuel Messias Garcia, APEB, Seção Judiciário. 1907.

LISTA de novas provedoras. LEV, Laboratório Eugênio Veiga, Seção Irmandades Religiosas. 1922

LISTA de objetos de culto pertencentes à irmandade de Nossa Senhora da Palma. Novembro, LEV, Laboratório Eugênio Veiga, Seção Irmandades Religiosas. 1897.

LISTAS de membros da Irmandade de Nossa Senhora da Palma. LEV, Laboratório Eugenio Veiga, Seção Irmandades Religiosas. 1913

NOTIFICAÇÃO da junta de higiene. LEV, Laboratório Eugenio Veiga, Seção Irmandades Religiosas. 1893

NOTIFICAÇÃO da Secretaria Eclesiástica de S. Salvador da Bahia. LEV, Laboratório Eugenio Veiga. 5 de agosto de 1952.

OFICIO emitido pela Confraria do Bom Jesus da Cruz. APEB, 1864.

RECIBO da Ordem 3ª do Boqueirão, LEV, Laboratório Eugenio Veiga, Seção Irmandades Religiosas. 1894.

RECIBO de Pagamento à família de Euridir de Sant'ana. LEV, Laboratório Eugenio Veiga, Seção Irmandades Religiosas, 1894.

RECIBOS e despesas para a irmandade no ano de 1897. Salvador: Laboratório Eugênio Veiga – LEV. Série Bom Jesus da Cruz, fl 03, 04 e 06.

RENÚNCIA do presidente da Confraria. LEV, Laboratório Eugenio Veiga, Seção Irmandades Religiosas. 1921

REQUISIÇÃO feita pela Irmandade de Nossa Senhora da Palma. APEB, 1874

REQUISIÇÃO da Confraria do Bom Jesus da Cruz. APEB, Maço 5249. 2 de abril de 1863.

RESPOSTA a notificação do Governo Provincial. APEB, Maço 5249. 22 de fevereiro de 1875

TESTAMENTO de Angélica Maria dos Santos Paranhos. APEB, Seção Judiciário, 26550420. 1885.

TESTAMENTO de João de Mattos de Aguiar. ASCMBA – Centro de Memória Jorge Calmon. 1700.

TESTAMENTO de João José de Azevedo Lima. APEB, Seção Judiciário. 1896.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAGÃO, Solange Moura Lima de. A casa, o jardim e a rua no Brasil do século XIX. Em *Tempo de Histórias*, v. 12, p. 151-162, 2008
- ARIÈS, Philippe. História da morte no ocidente. SP. ed Nova Fronteira. 1977.
- ARIÈS, Philippe. História social da criança e da família. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Livros Técnicos e Científicos, 1981. 279 p
- ARIÈS, Philippe. O homem diante da morte. São Paulo, UNESP, 2014, 834 p.
- AZZI, R.. O Altar unido ao trono - Um Projeto Conservador. 1ª. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. v. 1000.
- BOSCHI, Caio Cesar. Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. Sao Paulo: Ática, 1986. 254 p.
- CAES, A. L. As portas do inferno não prevalecerão: a espiritualidade católica como estratégia política - 1872 -1916. 2002, 211p. Tese de Doutorado - UNICAMP. São Paulo, SP. 2002
- CAMPOS, João da Silva. Senhor da Cruz. In: Procissões tradicionais da Bahia. 2ª edição revista. Salvador: Conselho Estadual de Cultura, 2001.
- CASALI, Alípio. Elite intelectual e restauração da Igreja. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. v. 1. 238p .
- COSTA, José Dilvanir. A família nas constituições. Brasília a. 43 n. 169 jan./mar. 2006
- COUTO, B. R.. O Direito Social e a Assistência Social na Sociedade Brasileira: uma equação possível?. 4. ed. São Paulo - SP: Cortez, 2016. v. 1.
- COUTO, Edilece S.. O arcebispo reformador e os irmãos leigos: notas da biografia de dom Jerônimo Tomé da Silva. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 9, p. 85-100, 2016.
- COUTO, Edilece S.. Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940). 1. ed. Salvador-Ba: Edufba, 2010. v. 1. 227p
- COUTO, Edilece S.. Viver e morrer entre irmãos: as irmandades e ordens terceiras de Salvador-BA. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 06, p. 07-23, 2014.

DAVID, Onildo Reis. O inimigo invisível. A epidemia do cólera na Bahia em 1855-56. Dissertação de mestrado, 1993.

DELUMEAU, Jean,. História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo, SP: Companhia das letras, 1989.

DIAS, O. B. Olhares Estrangeiros: impressões dos viajantes oitocentistas acerca da Bahia, sua diversidade racial e seu potencial para alcançar a civilização. 30-Out-2013, 227f. Tese de doutorado. Universidade Federal da Bahia (UFBA)

DILLMANN, Mauro. Morte e práticas fúnebres na secularizada República: a Irmandade e o Cemitério São Miguel e Almas de Porto Alegre na primeira metade do século XX. São Leopoldo: Unisinos, 2013 (Tese de Doutorado).

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1992. 180 p.

GRAHAM, Maria, Diário de uma viagem ao Brasil e de uma estada nesse país durante parte dos anos de 1821, 1822 e 1823.

LACAN, Jacques. Louvaina, Bélgica. Universidade Católica de Louvain. Documentário Encuentro. Setembro, 1972.

LE GOFF, Jacques. O apogeu da cidade medieval. São Paulo, SP : Martins Fontes, 1992. 235p.

LE GOFF, Jacques. O nascimento do purgatório. Lisboa. Ed Estampa. 1995.

MARTINS, Karla D. . O ultramontanismo em Minas Gerais e em outras regiões do Brasil. Revista de Ciências Humanas (UFV), v. 11, p. 259-269, 2011.

MARTINS, Lilian Al-Chueyr Pereira ; MARTINS, Roberto de Andrade . Os miasmas e a teoria microbiana das doenças. Scientific American História, São Paulo, , v. 6, p. 68 - 73, 16 out. 2006.

MATTOSO, Katia M. de Queiros. Bahia, século XIX: uma província no império . Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, c1992. xii, 747 p.

NASCIMENTO, Anna Amelia Vieira. Dez freguesias da cidade do Salvador: aspectos sociais e urbanos do século XIX. Salvador, BA: EDUFBA, 2007. 372 p.

REGINALDO, L.. Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda/FAPESP, 2011.

REIS, J. J.. A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

REIS, J. J.. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: Luiz Felipe de Alencastro. (Org.). *Historia da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v. , p. 95-141.

REIS, J. J.; SILVA, E. . *Negociação e conflito: resistência negra no Brasil escravista*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. v. 1. 151p .

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2003. 665 p.

RUSSELL-WOOD, A. J. R., *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755* . Brasília, DF: Ed. Universidade de Brasília, 1981. xviii, 383p.

SANTIROCCHI, Ítalo. Uma questão de conceitos: Romanização - Ultramontanismo - Reforma. *Temporalidades* - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG. Belo Horizonte, vol 2, n 2, ago/dez 2010.

SANTOS, I. S. D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia. 2014. 291p . Tese de Doutorado - UFBA (Universidade Federal da Bahia). Salvador, 2014.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Nacional, 1976.

SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador, BA: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia, EDUFBA, 2000. 500 p.

SOUZA, Laura de Mello . *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. 2a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 1. 542p .

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de rei congo*. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2001. v. 1. 345p .

TAVARES, Mauro Dillmann. *Irmandades, Igreja e Devoção no Sul do Império do Brasil*. São Leopoldo: Oikos - UNISINOS, 2008.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1998, 2002. 493 p.

TOMAN, Rolf. *Ars sacra: christian art and architecture of the western world from the very beginning up until today*. H.F.ullmann publishing. 2010

VOUVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Nacional, 1991.

VOVELLE, Michel. As Almas do Purgatório ou o trabalho de Luto. SP. Unesp. 2010.

VOVELLE, Michel. Ideologias e mentalidades. 2. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1991. 414 p.

ANEXO 1

MAPA CIDADE DE SALVADOR E O PERCURSO DA PROCISSÃO DO BOM JESUS DA CRUZ



ANEXO 2

INHUMAÇÕES FEITAS EM CARNEIROS EM 1926

Inhumações feitas em carneiros das diversas irmandades

IRMANDADES	Jan.		Fev.		Mar.		Abr.		Maio		Jun.		Jul.		Ago.		Set.		Out.		Nov.		Dez.		Total		Total		
	A	C	A	C	A	C	A	C	A	C	A	C	A	C	A	C	A	C	A	C	A	C	A	C	A	C	A	C	
V. O. T. de S. Domingos	1	1	8		2		3		1	1	2		2		8		1		3		2	1		33		3			
V. O. T. do Boqueirão	3		5		3	1	4		7		1	1			2		1		4		3		3	1	36		3		
V. O. T. do R. de N. Senhora	1	1	2	1			1		3	1	1			1					2				1		12		2		
SS. S. e N. S. da C. da Praia	2	3	6	4	1		6	1	5	1	8	4	10	7	10	1	8	3	5		3		7	2	71		26		
SS. S. e N. S. do Pilar	1	1			1		1		5	1	5		1		1				1		1		2		15		3		
SS. S. de Sant'Anna			1		2		1		1	2		1		1		1		2	1	1	1	1	2	3	1	16		8	
SS. S. de Santo Antonio					2	1	1		1	3		1	3	2	1		3	1	1	1	1	2	2	2	3	1	16		8
SS. S. da Rua do Paço					1				1	1		1		1					3		2		2		11		3		
SS. S. da Sé										1											1		1		20		16		
N. Senhora da Palma					1		3	2	2	2				1	1	1	5	2	2	2	5	2	6	2	20		16		
N. Senhora das Angustias			3	1	2		1	1				1	5		1	2	2	2	1	4	1	1	1	1	16		11		
N. S. do R. de Sant'Anna					1				1	1		1		1	1	1	1	1			1		2		8		2		
Nossa Senhora da Fé			1	2			3		4	1		1	1						1	3			1		14		4		
N. S. da Saude Gloria	8	3	4	1			1		2	2					1				1	1		2		2	19		11		
N. S. C. P. dos Artistas	1		1				2		2		2				1				3		6		1		20		4		
N. S. Rainha dos Anjos																									5		1		
Santa Cecilia					2		2		2	1		2		1	1	1	4	1	1	2	3		2	1	4	1	17		17
S. José do Corpo Santo			2		1		1	2	1		2		1	1	1	4	1	1	2	3		2	1	4	1	5		4	
S. Francisco de Paula	1						1		1						1				1				1		5		1		
S. Pedro de Alcantara			1				1		1																4		4		
Divino Espirito Santo					1	1					1	1	1												2		4		
S. Bom Jesus da Redempção			3				1		1		1						3		1				2		13		7		
S. Bom Jesus da Paciencia	1						1	1											3				2		7		1		
S. B. Jesus dos Matyrios									1				2						1				1		5		1		
S. Bom Jesus da Cruz	2	1	5				2	1	1		4		1	3	1	2	4	1	2	1	2	1	8	1	35		11		
N. S. do R. dos Quinze Mystérios	1		1				1	1	1		1		1	4	4	1	1	1	1				5	1	19		3		
N. S. das Portas do Céu											1		1	4	4	1	1	1	1						11		3		
Rosario João Pereira	8		7		5		7		4		5		2		2		2	1	2		2	2	2	1	18		7		
Associação T. Bahiana		1	1		2	2	2	2	3	1	1		1		2		1		1		1	1	1	1	7		9		
Sociedade Bolsa de Caridade	2				3		2	2	2		1	1					1		1		1	1	1	1	7		2		
Sociedade Bolsa dos Patriotas	1								2		1			1		1			2				1	1	13		4		
Sociedade M. P. Artifices	2		2				1	1		1	1			2					2				1	1	2		1		
Sociedade M. P. Artistas							1			1	1														2		1		
Total:	35	17	50	13	27	10	45	11	48	13	45	10	41	17	40	16	44	14	50	10	42	13	51	17	518		161		

N.B.—Na irmandade da Conceição da Praia constam duas inhumações em campas.

A—Adultos
C—Creanças

