



ISSN 1984-5634

ARTIGO LIVRE

A ESCOLHA DE MORTALHAS FÚNEBRES EM MARIANA (1748-1848)

The choice of funeral shrouds in Mariana (1748-1848)

KARINA APARECIDA DE LOURDES FERREIRA*

RESUMO

O presente artigo trata das escolhas de mortalhas fúnebres feitas em testamentos produzidos por moradores da cidade de Mariana entre os anos de 1748 e 1848. A partir da leitura de 269 documentos de última vontade, procurou-se elencar as roupas fúnebres solicitadas em escala de preferência, buscando apontar como significados simbólicos e implicações sociais estiveram igualmente envolvidos, exercendo influência nessas escolhas.

PALAVRAS-CHAVE: mortalhas; testamentos; irmandades; ritos fúnebres.

ABSTRACT

This article treats with the choice of burial shrouds made in wills produced by residents of the city of Mariana between the years 1748 and 1848. From the reading of 269 documents of last will, we sought to list the funeral clothes requested on a preferential scale, seeking to point out how symbolic meanings and social implications were equally involved, influencing these choices.

KEYWORDS: shrouds; wills; confraternities; funeral rites.

EDITOR-CHEFE:

Vicente da Silveira Detoni

EDITORA-GERENTE:

Renata dos Santos de Mattos

SUBMETIDO: 11.02.2020

ACEITO: 23.01.2022

COMO CITAR:

FERREIRA, K. A. L.
A escolha de mortalhas
fúnebres em Mariana
(1748-1848). *Aedos*, v. 14, n.
32, p. 156-168, jul.–dez., 2022.

<https://seer.ufrgs.br/aedos/>

As concepções e atitudes diante da morte na cidade de Mariana setecentista e oitocentista envolviam a promoção de cuidados que tinham como objetivo assegurar uma passagem tranquila e bem sucedida do mundo dos vivos para o mundo dos mortos. Tais medidas rituais, no mais das vezes apresentadas na forma de encenações coletivas institucionalizadas, cimentadas por uma ordem de crenças, funcionavam como forma de enfrentamento do trauma, da perturbação do ordenamento social causada pela morte (MORIN, 1997, pp. 32-38). Essas performances, se desenrolavam obedecendo a uma sequência cerimonial, visando, segundo durações mais ou menos definidas, assegurar a separação entre vivos e mortos e a agregação desses últimos em um outro espaço/tempo, isto é, no mundo dos mortos (VAN GENNEP, 2011).

* Doutoranda em História na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). ORCID iD: 0000-0001-7822-0212. E-mail: karina.ferreira.alf@gmail.com.

Tendo em vista esse processo, cabe situar os cuidados com o corpo sem vida na inauguração do conjunto dos denominados *ritos de margem* (VAN GENNEP, 2011, p. 30) – isto é, aqueles situados entre a separação do mundo dos vivos e a agregação no mundo dos mortos. Estágio delimitado pelo sepultamento, os ritos de margem assumiam papel mais incisivo de auxílio no processo de transição, momento de suspensão na qual o indivíduo morto estava ainda apartado da estrutura social (TURNER, 1974, pp. 116-159; MATA, 2010, p. 131; VAN GENNEP, 2011, p. 128). Essa etapa, se comparada às medidas tomadas em vida e às que sucediam o enterramento, possuía configuração relativamente autônoma, duração muito mais comprimida e mais riqueza de detalhes, se afigurando como crucial para uma morte socialmente adequada. Se o sepultamento representava o fechamento desse entremeio, os cuidados com o cadáver que se seguiam imediatamente à morte do indivíduo o inauguravam. A promoção do amortalhamento, a esse respeito, era uma das primeiras providências tomadas, entendida como parte das precauções para que a alma não ficasse penando (REIS, 1991, pp. 114-115).

O espaço privilegiado para essa análise, como já foi pontuado, é a cidade de Mariana (MG). Em finais do século XVII, com a corrida do ouro, se deu a construção dos primeiros arraiais na zona mineradora central. O potencial econômico baseado na atividade extrativista nessa região impulsionou o deslocamento de pessoas das mais diversas localidades, atraídas pela promessa de acúmulo de riqueza e ascensão social. O corpo documental dessa pesquisa evidencia o expressivo número de imigrantes, principalmente portugueses, majoritariamente provenientes da região norte do país.¹ Salta aos olhos a presença desses homens na primeira metade do recorte cronológico, sendo também numericamente importante no cômputo total dos casos. Com efeito, é visível um trânsito constante de lusitanos – embora em movimento de declínio –, na amostra. A partir de 1800, contudo, e, sobretudo após 1820, a população já se encontrava muito mais enraizada localmente do que no período anterior. Se ao partirem, esses homens romperam com redes de sociabilidades às quais estavam ligados, uma vez estabelecidos em Mariana tentaram a inserção nas novas tramas sociais. Os mecanismos de acolhimento e as redes de sociabilidade emergiam na sucessão do processo migratório, minimizando os desconfortos decorrentes do deslocamento internacional. Nesse sentido, ser membro de grupos e associações envolvia a formação de laços sociais, que poderiam atuar na promoção de sensação de segurança e pertencimento. A leitura dos documentos fúnebres, em relação a esse aspecto, deu a ver duas instituições em especial: a religiosa e a familiar. Talvez por serem capazes de abarcar toda uma gama de elementos (social, profissional, étnico, econômico, político, cultural, afetivo) que se articulavam de formas variadas, compondo arranjos particulares. Além disso, observa-se que suas funções se comunicavam e se misturavam, não sendo excludentes, mas complementares e direcionadoras da dinâmica da salvação.

Nesse artigo, procura-se mapear as mortalhas solicitadas em documento de última vontade pela população marianense. A identificação das preferências lavradas em testamento por homens e mulheres ao longo de um século pretende subsidiar reflexões em torno dos motivos ligados a significados simbólicos e pertencimentos religiosos implicados nessas escolhas, assim como realçar a atuação

¹ As comarcas portuguesas onde os testadores selecionados para esse estudo nasceram eram circunscritas às seguintes províncias: Entre Douro e Minho (60,8%), Trás-os-Montes (13,6%), Estremadura (9,6%), Beira (6,4%), Ilhas (6,4%), outras (3,2%). O percentual encontrado nessa pequena amostra para a região Norte (somando-se as províncias de Entre Douro e Minho e Trás-os-Montes) reproduzem o padrão encontrado por outros autores. Donald Ramos estipulou que 2/3 dos noivos da Paróquia de Antônio Dias, nascidos em Portugal, eram de origem minhota. Iraci Del Nero encontrou para Vila Rica 68,1% de Portugueses vindos do Norte. Para Paracatu, Renato Pinto Venâncio encontrou 75%. Júnia Furtado, sobre os comerciantes residentes em Minas na primeira metade do século XVIII apontou 77,4% (RAMOS 2008, p. 140). Carla Almeida (2010, p. 155) chegou ao percentual de 89% de portugueses do Norte.

simultânea de fenômenos de ordem social. Em particular, interessa destacar as relações familiares e seu crescente papel no gerenciamento da morte e da memória de seus mortos.

PADRÕES GERAIS DE SOLICITAÇÃO DE AMORTALHAMENTO

Os ritos de morte, conforme praticados pelas populações católicas ao longo do tempo, podem ser analisados pela organização serial de registros paroquiais de óbitos. Essa documentação é privilegiada para a observação das continuidades e mudanças nas práticas fúnebres, uma vez que registrava os procedimentos cerimoniais utilizados no cuidado com o indivíduo morto. Além disso, comparativamente aos testamentos, esses registros apresentavam maior abrangência em termos de diferenciação social, oferecendo um quadro mais complexo e variado de comportamentos cerimoniais fúnebres em uma dada sociedade. Entretanto, diferentemente do que ocorria em outras localidades, pelo que pesquisas que fizeram uso de registros de óbitos demonstraram (REIS, 1991; RODRIGUES, 1997; VAILATI, 2010), em Mariana não foi prática corrente a descrição da vestimenta usada pelo defunto nesses livros paroquiais. Aliás, os assentos não seguiram as exigências estipuladas pela Igreja (DA VIDE, 1853, Livro IV, Título XLIX). Assim como os livros da Matriz do Pilar de Ouro Preto, informações como se o paroquiano morreu com testamento, ofícios ou missas celebradas e acompanhamento foram raras vezes mencionadas (LOTT, 2009, p. 78). O caráter lacunar dos assentos de óbitos de Mariana talvez indique que os procedimentos ali relatados se referiam àqueles que eram mais diretamente de responsabilidade dos padres e obrigatórios para o sepultamento, o que não ocorria com o amortalhamento. Ainda assim, a ausência desses dados causou algum estranhamento, e não se apresenta, até o momento, além de questões internas ao clero, nenhuma informação que esclareça a razão pela qual em Mariana, ao contrário de Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo, os padres não se ocuparam de manter registradas essas informações.

As informações sobre os hábitos fúnebres preferidos, embora não constassem nos livros paroquiais, puderam ser obtidas através dos documentos de última vontade. Nesse caso, salienta-se que os dados apresentados correspondem aos desejos de uma parte consideravelmente menor da população – a que legou testamentos.² Foram analisados 269 registros marianenses, produzidos entre 1748 e 1848. Compõem essa amostra documentos dos livros de registros de testamentos, do acervo de inventários do Cartório do 1º Ofício, ambos os conjuntos sob guarda do Arquivo da Casa Setecentista de Mariana, e alguns poucos testamentos que figuraram entre os assentos de óbitos da paróquia de Nossa Senhora da Assunção. Embora se possa afirmar que nem sempre as determinações estipuladas nos testamentos fossem seguidas por seus executores, interessa examinar o investimento daqueles homens e mulheres em determinadas indumentárias. Nesse sentido, os testamentos se configuram como fonte privilegiada para o estudo dos anseios dos indivíduos que se precavam para quando do fato da própria morte, ao enunciar resoluções sobre fortuna e crenças religiosas.

Em se tratando das vestes mortuárias, o universo de possibilidades oferecidos para sua escolha poderia ser bastante amplo. Dentro dos tipos básicos de mortalhas – de santos, de cores, de irmandades,

2 As Ordenações Filipinas proibiam de testar o homem menor de 14 anos, a mulher com menos de 12 anos, os que fossem loucos ou mentecaptos. Filhos sob pátrio poder só poderiam testar com a permissão dos pais. Os impedimentos se estendiam também para o herege, o apóstata, o escravo, o religioso professo, o pródigo, o mudo e o surdo de nascença ou aqueles que fossem condenados à morte (ALMEIDA, 1870, Livro IV, Título LXXXI, pp. 908-911).

militares, sacerdotais e vestes de uso (RODRIGUES, 1997, p. 198) – havia alto índice de variação conforme as devoções individuais, filiações coletivas ou a condição social do defunto, campo de opções inversamente proporcional, como lembrou João José Reis, ao grau de africanidade do paroquiano (REIS, 1991, pp. 125-126). A tabela 1 Apresenta as mortalhas solicitadas pela população testamentária em questão:

Tabela 1 – Padrão de mortalhas solicitadas, cidade de Mariana, 1748-1848

Mortalhas	Nº	%
Ordem Terceira de São Francisco	83	30,86%
Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo	45	16,73%
À escolha do testamenteiro	38	14,13%
Arquiconfraria do Cordão de São Francisco	22	8,18%
Vestes sacerdotais	19	7,06%
Lençol branco	8	2,97%
São Francisco ou lençol branco	7	2,60%
São Francisco ou Senhora do Carmo	4	1,48%
Mercês	2	0,74%
Preto	2	0,74%
Santo Antônio	2	0,74%
Almas	1	0,37%
Hábito de costume	1	0,37%
Hábito de São Pedro e cordão de São Francisco em vestes sacerdotais	1	0,37%
Senhora das Dores	1	0,37%
A que houver mais pronta	1	0,37%
Sagradas	1	0,37%
São João Evangelista	1	0,37%
Sem referência	30	11,15%
Total	269	100%

Fonte: LAMPEH, AHCSM. 1º Ofício, inventários *post-mortem*.; AHCSM, 1º Ofício, livros de registro de testamento.; FamilySearch, livros de assentamentos de óbitos da Paróquia de Nossa Senhora da Assunção, Catedral de Mariana.

A amostra selecionada demonstrou uma clara preferência pelo hábito franciscano, seguido pelo carmelita e pelas vestes sacerdotais, restritas ao caso específico dos clérigos. Começando por essas últimas, o título XLVII das *Constituições* determinava que os membros do corpo eclesiástico fossem enterrados vestidos com hábitos sacerdotais, que ganhavam especificidades de acordo com as ordens religiosas ou com a posição na hierarquia da Igreja católica ocupada pelo defunto (DA VIDE, Livro IV, título XLVII, p. 291). Seguindo essa orientação, todos os padres presentes na amostra salientaram o desejo de serem sepultados exibindo a roupa de seu ofício.

Merece destaque dentre o conjunto o pedido registrado em 1792 pelo Doutor Cônego Magistral João Rodrigues Cordeiro de que seu corpo fosse “envolto no habito de Sam Pedro e Cordam de Sam Francisco com as vestes sacerdotaes”.³ O cônego, a seguir, pediu acompanhamento no cortejo fúnebre

3 AHCSM. Ano 1792, Códice 82, auto 1756, 1º ofício. LAMPEH. Inventário com testamento de João Rodrigues Cordeiro [1792].

da Ordem Terceira de São Francisco, da irmandade do Santíssimo Sacramento – duas organizações de grande prestígio que reuniam segmentos sociais bem situados –, da arquiconfraria do Cordão de São Francisco, da irmandade de São Pedro e das mais irmandades das quais ele fosse associado. Assim, sem abandonar o símbolo material – a veste sacerdotal – que marcava sua distinção da massa dos demais fiéis, situando-o em um cargo de reconhecido peso social, o cônego recomendou que, complementarmente a esse distintivo, ele exibisse as insígnias de São Francisco e de São Pedro. Conquanto João Rodrigues Cordeiro se unisse à grande parcela dos testadores que desejaram o enterramento fisicamente identificados com a devoção franciscana, a menção ao hábito de São Pedro entre essa mesma população testamentária era extremamente incomum. É compreensível, contudo, que semelhante solicitação partisse de um padre. Pedro, o príncipe dos apóstolos, adepto da vida missionária e edificador de várias igrejas é considerado o fundador da Igreja de Roma (DE VARAZZE, 2003, pp. 500-512). Sua invocação, contudo, um tanto elevada, como lembrou Adalgisa Arantes Campos, não atingiu significativa expressão social, mesmo havendo irmandade dedicada ao santo em Mariana, sua devoção permaneceu restrita ao corpo eclesiástico (CAMPOS, 1999, pp. 372-373). Essa excepcionalidade talvez se explique pela formação das instituições religiosas nas áreas mineradoras, marcada pela proibição da instalação do clero regular, estabelecendo-se na região um movimento missionário proeminentemente leigo e não clerical, levado a cabo pela atuação de eremitas e agremiações leigas (BOSCHI, 1986, p. 23; HOORNAERT, 1992, pp. 92-100).

A presença do pedido do cordão de São Francisco, como foi dito, acompanhava o movimento mais geral de mais de quarenta por cento da população testamentária, quando somadas todas as categorias onde a veste franciscana foi mencionada, que manifestou a vontade de ser enterrada em hábito do dito santo. Homens e mulheres, livres e libertos, migrantes e nativos, membros ou não de organizações leigas de invocação a São Francisco encomendavam a veste do santo. Sua predominância não é surpreendente, tendo sido também verificada em Portugal e na Europa católica (FERRAZ, 2016, p. 111). Herança ibérica difundida a partir do medievo, o uso da túnica rústica, podendo ou não ser acompanhada de uma corda amarrada na cintura (ARAÚJO, 1997, p. 311), se constituiu no símbolo mais representativo da trajetória de São Francisco, especialmente vinculada ao imaginário da penitência, da caridade e da renúncia ao fausto (LE GOFF, 2011, pp. 63-69), qualidades especialmente necessárias à morte cristã. A ostentação da indumentária franciscana no momento último, mais do que atestar uma devoção pessoal e marcar a inserção do indivíduo em uma família confraternal, consistia também em um investimento pragmático na própria salvação. Isso se deve ao fato de que desde o estabelecimento da Arquiconfraria do Cordão, em 1585, em Assis, pelo papa Sisto V, o benefício da indulgência plenária passou a ser concedido a todos que fossem enterrados portando a insígnia franciscana (ARAÚJO, 1997, p. 234). A promessa da indulgência extraordinária, promotora da remissão total da pena temporal pelos pecados cometidos, reservou ao hábito religioso papel fundamental na economia da salvação, instrumento seguro para a concessão de graças espirituais, não sendo forçoso apontar sua representação como garantia de salvação da alma (FERRAZ, 2016, p. 111).

A difusão dessa crença no imaginário popular também explica o comportamento de parte da população testamentária – a fatia composta por migrantes – que escolheu o hábito franciscano sem pertencimento a irmandades das quais o santo era orago. Quase todos os nascidos em Mariana que encomendaram a mortalha se declararam também irmãos terceiros da ordem. Somente três testadores

marianenses pediram a compra do hábito sem demonstrar pertencimento à agremiação franciscana, eram esses, por sua vez, irmãos das irmandades de São Gonçalo, da Mercês e do Rosário, ou seja, provavelmente pessoas de cor. Esses se coadunavam com os solicitantes naturais do continente africano, em sua totalidade, não agremiados. Dentre os homens vindos de Portugal, 62,50% eram declarados irmãos terceiros, os demais, ainda que não fossem agremiados, destinaram parte do seu pecúlio para a compra do hábito franciscano. Tal comportamento verificado entre as populações migrantes de escolha da mortalha franciscana sem pertencimento à mesma não ocorria com a encomenda de outras mortalhas. Em geral, pelo que os dados colhidos nos testamentos apontaram, com exceção da mortalha franciscana, o pedido do amortalhamento em vestes de santos esteve intimamente ligado à pertença à comunidade confrarial correspondente.

Havia em Mariana duas instituições identificadas com as vestes franciscanas, a ordem terceira de São Francisco, que arrematava cerca de um terço de todas os pedidos de mortalhas e a arquiconfraria do Cordão de São Francisco dos pardos, responsável por 8,18% das vestes solicitadas. Embora, em tese, se pudesse esperar o fornecimento de indulgências idênticas pelo uso da mortalha franciscana, da qual se conservava o imaginário de que o cordão era objeto útil no resgate das almas do Purgatório que nele poderiam se agarrar ou serem puxadas (REIS, 1991, p. 117), as duas irmandades não dividiam igualmente a demanda pela veste. Ainda que preferida por todos os segmentos sociais, a roupa fornecida pela Ordem Terceira era procurada majoritariamente pela população migrante (apenas 22,83% dos compradores eram nascidos em Minas Gerais, contra 60,87% de nascidos em Portugal, e 9,79% de vindos de Guiné ou Angola). A tabela 2 elenca as mortalhas solicitadas divididas pela local de nascimento do testador e será analisada mais detidamente nas seções seguintes.

OS PEDIDOS DOS TESTADORES DE ALHURES

Diferenças na pirâmide de preferência são constatadas entre populações de locais de nascimento distintos. Entre os nascidos em Portugal, ainda que apareçam outras possibilidades de amortalhamento, havia uma clara circunscrição numérica das escolhas nas vestes oferecidas pelas ordens terceiras franciscana (46,4%) e carmelita (29,6%), com a diferença de que os solicitantes do hábito carmelita eram, em sua quase totalidade, irmãos professos da confraria. Desde o século XIII já estava em movimento a difusão da crença do poder salvífico da insígnia carmelita. As pessoas que portassem seu escapulário seriam especialmente assistidas pela Senhora do Carmo no *post-mortem*, recebendo auxílio no resgate das penas do inferno (FERRAZ, 2016, p. 112). Nos séculos XVI e XVII, assim como no caso do hábito de São Francisco, os papas Paulo V e Leão X concederam a extraordinária graça espiritual da indulgência plenária às pessoas que fossem enterradas com o hábito carmelita (Frei José de Jesus Maria, 1750, p. 108). Tamanha a apreciação desse benefício no Brasil, tendo sido responsável, segundo William Martins, por um dos primeiros conflitos no Rio de Janeiro entre frades carmelitas e comunidade leiga. A motivação do atrito coube à posição contrária dos frades ao uso da indumentária da Senhora do Carmo como mortalha, uma vez que “quanto ao uso para o amortalhamento, os hábitos dos irmãos terceiros estavam investidos dos mesmos privilégios concedidos pela Igreja às vestes dos religiosos” (MARTINS, 2009, p. 470).

Há outro traço digno de nota presente particularmente entre os portugueses, qual seja, a manifestação de categorias genéricas e imprecisas, tais como “a que houver mais pronta” e “sagradas”.

Tabela 2 – Padrão de mortalhas solicitadas segundo naturalidade, cidade de Mariana, 1748-1848

Mortalhas	Portugal	Brasil
Ordem Terceira de São Francisco	48	25
Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo	34	11
À escolha do testamenteiro	7	26
Arquiconfraria do Cordão de São Francisco	2	18
Vestes sacerdotais	8	11
Lençol branco	2	2
São Francisco ou lençol branco	8	-
São Francisco ou Senhora do Carmo	2	-
Mercês	-	2
Preta	-	1
Santo Antônio	1	-
Almas	1	-
Hábito de costume	-	1
Hábito de São Pedro e cordão de São Francisco em vestes sacerdotais	1	-
Senhora das Dores	-	1
A que houver mais pronta	1	-
Sagradas	1	-
São João Evangelista	-	1
Sem referência	8	14
Total	123	113

Fonte: LAMPEH, AHCSM. 1º Ofício, inventários *post-mortem*.; AHCSM, 1º Ofício, livros de registro de testamento.; FamilySearch, livros de assentamentos de óbitos da Paróquia de Nossa Senhora da Assunção, Catedral de Mariana.

Ambos os casos demonstram, simultaneamente à preocupação em garantir um amortalhamento adequado, uma hesitação em efetuar tal escolha. Na primeira ocorrência, o testador manifestou a pretensão de que seu corpo fosse enterrado vestido apropriadamente para a ocasião com a roupa que fosse, naquele momento, acessível. No segundo, o testador foi ligeiramente mais minucioso ao especificar que suas últimas vestes deveriam ser sagradas, mas ainda assim foi vago sobre a diversidade de opções entre mortalhas de santos e santas disponíveis. Semelhante indefinição é observada entre as categorias “São Francisco ou lençol branco” e “São Francisco ou Senhora do Carmo”, ambas distintas do conjunto em função da presença da conjunção alternativa *ou*.

Os mesmos testadores que cuidaram de não omitir a vontade de serem amortalhados adequadamente, ou seja, em conformidade com os costumes católicos em voga, não forneceram justificativas para a hesitação em apontar a veste específica pretendida, se limitando à disponibilização das opções desejáveis. Apesar disso, algumas hipóteses podem ser levantadas. É possível que o avarer de restrições de caráter econômico tenha sido uma questão para alguns indivíduos que, vislumbrando não disporem de montantes suficientes para todos os gastos religiosos, forneceram ao executor testamentário uma opção extra de mortalha mais barata. Foi provavelmente esse o caso de Diogo de Souza Coelho, “preto do Gentio de Guiné”, com um monte-mor avaliado em 616\$325 réis, e o único de origem não portuguesa que manifestou esse comportamento ao recomendar que seu corpo fosse “sepultado na Igreja de Nossa Senhora dos Pretos desta cidade amortalhado na habito de Sam Francisco ou em hum

lençol”⁴ A motivação econômica é convincente para explicar esse e outros casos de homens que, como Diogo de Souza Coelho, fizeram declarações de pobreza, pessoas para as quais, contraditoriamente, a roupa mortuária símbolo da humildade era financeiramente inacessível.

A falta de recursos não se aplica, contudo, aos casos de possuidores de fortunas acima da média como a do alferes Domingos Gonçalves Pereira Chaves avaliada em 8:982\$040 ½ réis. O espaço destinado pelo alferes para a descrição de seu funeral estava repleto de incertezas, parcialmente contornadas por sugestões de algumas possibilidades de locais para sepultamento e de amortalhamento, segundo o testador, por não saber onde seria sua morte e nem se até lá já seria irmão de alguma ordem terceira. Nas palavras do alferes:

Declaro meu corpo será sepultado na Igreja Matris aonde me achar ao tempo do meu falecimento, e cazo suceda fallecer fora da Matris será meu corpo sepultado em outra qualquer capela, ou Matris que mais perto se achar, se no tempo do meu falecimento eu for irmão de Nossa Senhora do Carmo, ou de São Francisco será meu corpo sepultado na Igreja da mesma Ordem de que eu for Irmão e amortalhado no habito da mesma Ordem de que for Irmão e acompanhado a sepultura pela mesma Irmandade declaro eu falleça aonde não haja Igreja da mesma Irmandade será meu corpo sepultado em outra qualquer Igreja ou Capella que mais perto se achar.⁵

A insistência de Domingos Gonçalves Pereira Chaves em frases condicionais dá dimensão da angustiante atividade que o antever da própria morte e sua necessária administração poderia se tornar. Morrer distante de seu espaço de sociabilidade acarretava riscos no que cabe à aplicação de todos os rituais funerários, o que fazia da itinerância um fator de impacto nas últimas vontades. Através da comparação entre as cláusulas religiosas de testamentos produzidos por pretas forras, de um lado, e por comerciantes portugueses, de outro, Júnia Ferreira Furtado concluiu que a itinerância foi elemento muito mais definidor do universo fúnebre do que o “nascimento em condições desfavoráveis” (FURTADO, 2001, p. 413). A autora não deixou de observar que, assim como as forras, os comerciantes também atribuíam pompa ao seu momento fúnebre, contudo, os viandantes esbarravam em maiores dificuldades no planejamento de seu funeral, expressando nos testamentos inquietações quanto à falta de amparo de irmandades, por exemplo (FURTADO, 2001, p. 412). Apesar de seu evidente desconforto, o alferes se esforçou para lidar com sua condição com as ferramentas disponíveis: primeiramente, redigiu suas últimas vontades; tentou se cercar da assistência das ordens terceiras, lembrando que, embora ele não fosse agremiado em nenhuma associação leiga, desejava se tornar terceiro franciscano ou carmelita, ainda que isso implicasse naquela altura a gastos elevadas já que a associação em caso de doença ou velhice era mais dispendiosa; nomeou como executora testamentária Clara Pereira Chaves, mãe de seus três filhos os quais ele reconheceu formalmente como herdeiros; e, por fim, mandou celebrar 300 missas por sua alma,⁶ quantidade três vezes superior à média calculada para o penúltimo quarto do recorte cronológico,⁷ número elevado mesmo entre os mais ricos.

4 AHCSM. Ano 1774, Códice 103, auto 2141, 1º ofício. LAMPEH. Inventário com testamento de Diogo de Souza Coelho [1774].

5 AHCSM. Ano 1814, Códice 32, auto 772, 1º ofício. LAMPEH. Inventário com testamento de Domingos Gonçalves Pereira Chaves [1813].

6 AHCSM. Ano 1814, Códice 32, auto 772, 1º ofício. LAMPEH. Inventário com testamento de Domingos Gonçalves Pereira Chaves [1813].

7 Para o terceiro quarto da centúria, que abrange o intervalo de 1799 a 1823, encontrou-se o valor médio de 98,5 missas encomendadas em intenção da alma do testador.

Essas duas razões aventadas para o recurso à flexibilização – que não implicam omissão nem delegação a outrem – de determinadas escolhas por parte de alguns testadores, sobretudo de nascidos em Portugal, provavelmente se somavam a outras, como, por exemplo, a falta de devoção específica e de identificação com qualquer agremiação religiosa, ou uma maior importância atribuída à intervenção clerical. Embora provavelmente haja um quadro mais complexo para o fenômeno em questão, por ora, as duas primeiras hipóteses aventadas se apresentam como mais verificáveis e, por isso, mais plausíveis. Quanto à primeira, que se refere ao pecúlio disponível para o investimento na economia da salvação, pouco precisa ser dito, visto que o condicionamento de renda é certamente um fator de impacto na pompa fúnebre, ainda assim, é preciso insistir que o gasto com cuidados funerários, como a compra de mortalhas, não era privilégio dos mais ricos. A segunda fornece elementos para se pensar sobre o papel das tramas de sociabilidade, fossem elas fundadas sobre pretextos religiosos ou familiares, e seu peso sobre a administração da ritualística fúnebre.

Dando prosseguimento à análise, entre as pessoas trazidas de Angola e Guiné, a preferência pelo hábito franciscano da Ordem Terceira (42,86%) era seguida pela mortalha branca (lençol branco) (23,81%). Assim, enquanto a primeira escolha na escala de preferência se assemelhava ao que se passava com a população testamentária como um todo, entre os africanos havia uma tendência superior de se enterrarem os corpos envoltos em roupas brancas. A maior inclinação desses indivíduos por essa cor, em detrimento até de roupas de santos, não é novidade para a historiografia brasileira que já constatou a adesão a esse comportamento entre as populações negras de Salvador, do Rio de Janeiro e de São Paulo (REIS, 1991, pp. 116-117; RODRIGUES, 1997, pp. 202-209; VAILATI, 2010, pp. 138-139). O pedido pelo lençol branco parece guardar motivações tanto de ordem econômica quanto cultural. Para várias nações africanas a cor branca assumia destacado papel nas disposições funerárias pelo seu peso simbólico, ligado à morte e ao renascimento. As irmandades da Senhora do Rosário, por exemplo, tinham o branco como cor característica de suas opas, roupas semelhantes a capas, usadas pelos irmãos leigos ao acompanharem procissões ou cortejos fúnebres, e que adquiriam significados rituais específicos em conformidade com as cores adotadas (BORGES, 2005, p. 166; NASCIMENTO, 2006, pp. 58-59). João José Reis assinalou que o branco era a cor funerária por excelência do candomblé e das mortalhas dos malês, já “para os edos do Benim, o branco simbolizava pureza ritual e paz, *ofure* na língua local. Entre os iorubas estava associado ao orixá Obatalá ou Orisala, senhor da criação e zelador da vida [...]” (REIS, 1991, p. 118). Além disso, o simples lençol branco, por ser uma aquisição menos dispendiosa, atraía a população com menor poder aquisitivo, entre ela os antigos escravos.⁸ Desse modo, é evidente que houve conservação de elementos simbólicos de matrizes africanas, assim como intercâmbio com a cultura religiosa católica (nesse caso específico, lembre-se que o branco no catolicismo está ligado à fé na ressurreição), possivelmente reforçados por uma hierarquia social e impedimentos de natureza econômica (REIS, 1991, p. 126).

⁸ Em pesquisa com os testamentos de Braga do século XVIII, Norberto Gonçalves Ferraz percebe que uma pequena parcela dos testadores, os mais pobres da amostra, solicitavam o lençol branco. Desse modo, ele relaciona a adoção dessa roupa a escassez de recursos. (FERRAZ, 2016, p. 114). O mesmo é observado para Lisboa por Ana Cristina Araújo (ARAÚJO, 1997, p. 311).

AS RECOMENDAÇÕES DA POPULAÇÃO MARIANENSE

No que cabe aos nascidos no Brasil, por sua vez, a categoria com a maior representatividade numérica foi a nomeada à eleição do testamenteiro (23,01%), seguida *pari passu* pela mortalha dos terceiros franciscanos (22,12%), pela dos confrades do Cordão de São Francisco dos Pardos (15,92%), pelos que não fizeram referência ao amortalhamento (12,38%) e, só então, pelas dos terceiros carmelitas (9,73%).

Sobre as ordens terceiras, já foi visto, além do simbolismo atribuído às suas vestes, que elas comandavam a demanda por mortalhas em Mariana, gozando de grande prestígio. A recorrência não desprezível de recurso à arquiconfraria do Cordão de São Francisco não apenas reforça a popularidade da veneração franciscana em Mariana como também aponta para diferenciações no interior dessa veneração. A admissão nos quadros da Ordem Terceira exigia atestado de “pureza de sangue”, sendo majoritariamente composta por homens reinóis.⁹ A Arquiconfraria do Cordão, por seu turno, congregava sobretudo homens e mulheres pardas, ainda que se destinasse a pessoas de todas as qualidades (FERREIRA, M. 2013, p. 15), sendo composta em sua maioria por nascidos na região mineradora (FERREIRA, M. 2013, p. 69). O perfil sociológico dessas duas agremiações, logo, permite entender porque a compra do hábito franciscano do Cordão foi recorrente entre nascidos em Mariana, embora rara entre reinóis.

Ressalte-se o fato de que a primeira escolha na escala de preferência entre os nascidos no Brasil – por apenas um indivíduo de diferença, é verdade – era a que delegava ao testamenteiro a função de cuidar do amortalhamento. Além disso, era também no interior do grupo dos nascidos no Brasil que a categoria “sem referência” adquiriu alguma projeção, como mostra a tabela. Note-se também que essas duas categorias não eram equivalentes à flexibilização apresentada por alguns testadores reinóis ao abrirem para seus respectivos testamenteiros um par de opções de mortalhas. Aqui se trata, ora do silenciamento diante das cláusulas religiosas, que, decorrido um longo tempo culminaria no testamento como ato apenas jurídico tal como hoje é concebido, ora na total delegação das decisões funerárias ao testamenteiro que, como estudos demonstraram (FERREIRA, K. 2019), passaria a se circunscrever paulatinamente aos quadros da parentela do testador. A análise até aqui empreendida das escolhas dos hábitos fúnebres adianta esse movimento mais amplo que atingiu as demais cláusulas religiosas testamentárias ao longo do Oitocentos: o crescimento do poder do executor testamentário e o silenciamento progressivo do campo religioso. Não parece ser mera coincidência que esse novo posicionamento diante das últimas vontades, contraposto àquela riqueza de detalhes dos testamentos setecentistas, tenha se manifestado primeiro entre pessoas nascidas em Mariana.

Tomando o gênero como variável de análise, não se observou qualquer diferença considerável entre homens e mulheres. Naturalmente, as mulheres, nenhuma das quais nascida em Portugal, mantiveram padrões de solicitações de mortalhas muito próximos aos nascidos em Mariana e/ou no continente africano no caso das pretas forras.

O uso de vestes religiosas, como foi possível argumentar ao longo do estudo, estava fundado na crença de que elas atraíam graças e benefícios espirituais (ARAÚJO, 1997, p. 234). Como ocorre em outras práticas funerárias, a exibição do corpo morto amortalhado em hábito religioso também era demonstrativa da interação entre afirmação individual e pertencimento à comunidade. Por um lado, “a

⁹ Um perfil prosopográfico dos irmãos terceiros de São Francisco de Mariana encontra-se em BARBOSA, 2010, pp. 60-95.

ausência de uma estratégia colectiva de ocultação do cadáver liga-se, essencialmente, à necessidade de ostentação sacralizada da individualidade física do corpo morto” (ARAÚJO, 1997, p. 305). Por outro lado, o uso de hábitos religiosos conectava o usuário em seu momento derradeiro a famílias espirituais específicas. Ser enterrado em vestes de santos era ferramenta para a integração de seu portador no mundo dos mortos, funcionando como apelo à intercessão daquele orago e demonstração de pertencimento a uma comunidade de irmãos.

A distribuição por ordem de preferência, assim como a análise dos pedidos de amortalhamento à luz das distinções de naturalidade fizeram emergir alguns pontos particularmente merecedores de nota. Para cada configuração, buscou-se levantar os significados próprios dos elementos aludidos, buscando não perder de vista as atribuições, em sentido mais amplo, da última roupa exibida pelo indivíduo. Ficou confirmada a proeminência das Ordens Terceiras em Mariana no que cabe ao prestígio de suas mortalhas. Essa disseminação, entretanto, não atingia indiscriminadamente todos os segmentos sociais: se entre reinóis havia uma evidente concentração da compra de hábitos identificados com os oragos das Ordens Terceiras, o espectro de escolhas dos nascidos no Brasil era mais variado e apresentava uma distribuição mais equilibrada, contrastando, por seu turno, com o campo restrito de possibilidades de escolha por parte dos pretos forros. Dessa maneira, colocando em suspensão a preferência compartilhada por todos os segmentos sociais – a mortalha franciscana comercializada pela ordem terceira – verificou-se especificidades que deram a ver configurações que ultrapassaram a mera definição da roupa mortuária. No que se refere aos africanos alforriados apontou-se como impedimentos de ordem econômica e significados simbólicos ligados a cor branca confluíam para o recurso ao despojado lençol. No caso dos portugueses, observou-se como as categorias nas quais a definição de um hábito específico esteve ausente não foram decorrência de cerceamento de escolha, tampouco de mero silenciamento ou transmissão de arbítrio. Antes, eram sugestivas de incertezas quanto à cidade ou freguesia onde ocorreria seu falecimento e as pessoas e instituições que estariam disponíveis para os assistir, os amparando em um momento tão crucial. De outro modo, a delegação aos testamenteiros por parte dos nascidos nas Minas não era equivalente à imprecisão por parte dos reinóis. Os nativos, mais enraizados, envolvidos em tramas de sociabilidades mais sólidas, puderam se dar ao luxo de delegar a pessoas próximas a responsabilidade de administração de seu corpo e de sua memória.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Fontes

AHCSM. Cartório do 1º Ofício. Livros de registro de testamento. 1748-1848. Livros números: 5, 17, 26, 31, 32, 45, 54, 55, 59, 70, 74.

ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Código Philippino ou Ordenações e Leis do reino de Portugal*: recopiladas por mandado d’El-Rey D. Philippe I. Rio de Janeiro: Typ. do Instituto Philomathico, 1870.

DA VIDE, Sebastião Monteiro. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo, e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide: Propostas e Aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*. Typografia de Antônio Louzada Antunes, São Paulo: 1853. Livro IV, Título XLIX.

FamilySearch. Registros paroquiais de óbitos da Paróquia de Nossa Senhora da Assunção, Catedral de Mariana. Livros referentes aos anos: 1764-1776, 1777-1786, 1783-1805, 1721- 1789, 1840-1848, 1750-1768, 1756-1815, 1777-1797, 1780-1802, 1801-1837, 1803-1813, 1826-1839.

Frei José de Jesus Maria. *Thesouro Carmelitano*: manifesto, e offerecido aos irmãos, e irmans da Veneravel Ordem Terceira da Rainha dos Anjos, Mãe de Deos, Senhora do Carmo. Lisboa, na Oficina de Miguel Manescal da Costa, Impress. do S. Officio, 1750.

LAMPEH, AHCSM. Cartório do 1º Ofício. Testamentos anexados aos inventários *post-mortem*. 1748-1848.

Bibliografia

ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. *Ricos e pobres em Minas Gerais*: produção e hierarquização social no mundo colonial, 1750-1822. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

ARAÚJO, Ana Cristina. *A Morte em Lisboa*: atitudes e representações (1700-1830). Lisboa: Notícias editorial, 1997.

BARBOSA, Gustavo Henrique. *Associações religiosas de leigos e sociedade em Minas colonial*: os membros da Ordem terceira de São Francisco de Mariana (1758-1808). (Dissertação, Mestrado em História), Belo Horizonte: UFMG, 2010.

BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário*: devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder*: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. A visão barroca de mundo em D. frei de Guadalupe (1672+1740): seu testamento e pastoral. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 15, n. 21, jul. 1999.

DE VARAZZE, Jacopo. *Legenda áurea*: vidas de santos. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica Hilário Franco Júnior. São Paulo: companhia das Letras, 2003.

FERRAZ, Norberto Tiago Gonçalves. Vestidos para a sepultura: a escolha da mortalha fúnebre na Braga setecentista. *Tempo* (Niterói, online). Vol. 22, nº. 39, jan-abr. 2016.

FERREIRA, Karina Aparecida de Lourdes. *Morte, memória e família*: a prática e os atores testamentários em Mariana, 1748-1848. Dissertação (Mestrado em História). Belo Horizonte: UFMG, 2019.

FERREIRA, Maria Clara Caldas Soares. *Arquiconfraria do Cordão de São Francisco em Mariana*: trajetória, devoção e arte (c. 1760-1840). (Dissertação, Mestrado em História), Belo Horizonte: UFMG, 2013.

FURTADO, Júnia Ferreira. Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas Minas Setecentistas. In: JANCSÓ, Istvan; KANTOR, Íris. (orgs). *Festa*: cultura & sociabilidade na América portuguesa. V.1, São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.

HOORNAERT, Eduardo, et al. *História da igreja no Brasil*: ensaio de interpretação a partir do povo - primeira época, 4º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Trad. Marcos de Castro. 10ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

- LOTT, Mirian Moura. *Sob o badalar dos sinos, o ar da modernidade*. Ouro Preto: população, família e sociedade – 1838-1897. Tese (Doutorado em História). Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- MARTINS, William de Souza. *Membros do corpo místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700-1822)*. São Paulo: Edusp, 2009.
- MATA, Sérgio da. *História & Religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Trad. Cleone Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- NASCIMENTO, Mara Regina do. *Irmandades Leigas em Porto Alegre: práticas funerárias e experiência urbana (séculos XVIII-XIX)*. (Tese, Doutorado em História), Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- RAMOS, Donald. Do Minho a Minas. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte, v. 44, n. 1, jan./jun. 2008.
- REIS, João José. *A Morte é uma Festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- RODRIGUES, Claudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1997.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VAILATI, Luiz Lima. *A Morte Menina: infância e morte infantil no Brasil do oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo)*. São Paulo: Alameda, 2010.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc*. Trad. Mariano Ferreira. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.