



• MÃE-MARIA

- "Aparições" de Maria
- Pensamentos do coração
- Devoções na Bahia Colonial
- JC e o povo afro-americano
- Aporias da inculturação

Reb56

REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA

FASC. 223 - SETEMBRO - 1996



PROVÍNCIA FRANCISCANA DA IMACULADA CONCEIÇÃO DO BRASIL

Instituto Teológico Franciscano

Redator: Frei Elói Dionísio Piva, O.F.M.

Secretário: Ephraim Ferreira Alves

Conselho Editorial: Frei Alberto Beckhäuser, Frei Almir Ribeiro Guimarães, Frei Antônio Moser, Frei Gentil Avelino Titton, Frei José Ariovaldo da Silva, Frei Ludovico Garmus, Frei Nilo Agostini, Frei Simão Voigt, Frei Vitório Mazzuco, Frei Volney José Berkenbrock.

Conselho Consultivo: Alberto Antoniazzi, Antônio Alves de Melo, Antônio Aparecido da Silva, Antônio da Silva Pereira, Ari Pedro Oro, Bernardo Cansi, Clodovis Boff, Faustino Luis Couto Teixeira, Francisco de Assis Costa Taborda, Gregório Lutz, Humberto Gadotti, Ivone Gebara, João Batista Libânio, João Edênio Reis Valle, José Comblin, José Ernane Pinheiro, José Oscar Beozzo, Luiz Carlos Susin, Marcelo de Barros Souza, Márcio Fabri dos Anjos, Maria Carmelita de Freitas, Maria Clara Bingemer, Mário de França Miranda, Mário Luiz Menezes Gonçalves, Paulo Suess, Vitor Galdino Feller, Wolfgang Gruen.

REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA. Revista teológico-pastoral, editada pela Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, através do Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, RJ. Desde 1940, leva até você trimestralmente, em fascículos de 256 páginas, um espelho da ação e da reflexão da Igreja no Brasil, no intuito de contribuir para o incremento e a atualização de sua missão evangelizadora. Toda correspondência relativa à revista seja enviada à Redação, no endereço abaixo indicado.

Os originais dos artigos, publicados ou não, não serão devolvidos. A revista será expedida sob registro postal só mediante encomenda expressa.

Redação:
Revista Eclesiástica Brasileira
Caixa Postal 90023
Petrópolis, RJ, Brasil
25689-900



Promoção e divulgação

03440-1

Editorial

Para muitos, estamos em tempos pós-modernos. Para outros, em tempos de modernidade. Para outros mais, certamente esta diferenciação é irrelevante, uma vez que muitos elementos da modernidade ou da pós-modernidade se integram entre si ou até retomam aspectos de outras definições culturais. Seja como for, certamente podemos entender que sonhos e ideais geram linguagem cultural e que, por sua vez, a linguagem cultural os explicita. Com efeito, há certamente acordo em se considerar que o ser humano, existencialmente condicionado, é um permanente e criativo laboratório de utopias. Assim, carente e sonhador, convive em constante crepúsculo e aurora de paradigmas. Quando da racionalidade se embota a auréola, do ser humano se conclui que não é só e prevalentemente racionalidade. Toda vez que o simbolismo afetivo é empalidecido, há claros indícios de que a emoção e a afetividade não conseguem expressar satisfatoriamente toda a sua riqueza. Assim, talvez possamos nos comparar a saudosos ou esperançosos migrantes de equilíbrio e de plenitude. Se a carência e a morte nos seduzem, a vida e o amor nos encantam. É a linguagem realista e esperançosa da fé no Senhor da história.

Neste fascículo, a veste da Boa-Nova se apresenta com novas e velhas cores. Questionam-se paradigmas, recriam-se outros, busca-se o Cristo no paradigma dos mais diferentes rostos humanos.

O Irmão Afonso Murad repropõe a linguagem simbólica do amor materno, aproximando-a à simbologia de Maria como Mãe.

Pe. José Lisboa Moreira de Oliveira, a partir do fenômeno das "aparições" de Nossa Senhora, registrado um pouco por toda parte, nos ajuda a sondar seu significado: o contexto social condicionante, a presença de sutis manipulações, o desejo e a velada proposta de um mundo novo.

Dom Valfredo Tepe, com sua experiência de atento e zeloso pastor, redescobre e reinterpreta a riqueza simbólica da linguagem do coração em tempos de informática, de globalização e de exclusão social.

Frei Marcos Antônio de Almeida ocupa-se de devoções populares nos últimos tempos da Bahia (Salvador) colonial para nos dizer como é que franciscanos e devotos se "entendiam" a respeito da morte e da função dos santos.

Se as populações afro-americanas não têm dificuldade de acolher Jesus Cristo como luz e libertação, é possível constatar e compreender este fato? Confira com *Pe. Antônio Aparecido da Silva*.

Inculturação: constante proposta nos meios eclesiais de hoje! Talvez caiba a corajosa e pertinente pergunta: estaria a inculturação sendo transformada em fim, negando-se o fermento libertador do Evangelho? *José Comblin* conversa conosco a respeito.

Elói Dionísio Piva, ofm
Redator

Sumário

Editorial	529
ARTIGOS	
Afonso Murad – A Mãe-Maria e o amor materno. Ensaio de teologia existencial e multidisciplinar	531-562
José Lisboa Moreira de Oliveira – As “aparições” de Nossa Senhora: uma avaliação teológica	563-597
Valfredo Tepe – Pensamentos do coração	598-615
Marcos Antônio de Almeida – Devoções franciscanas na Bahia colonial: os santos e a morte	616-635
Antônio Aparecido da Silva – Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. Ensaio de cristologia experiencial	636-663
José Comblin – As aporias da inculturação (I)	664-684
COMUNICADOS	
Faustino Teixeira – Jornada mundial de oração pela paz	685-688
Aloísio Lorscheider – Algumas tendências atuais da teologia	689-698
Eduardo Hoornaert – In memoriam Juan Luís Segundo	699-701
Ari Luís do Vale Ribeiro – Uma experiência de catequese de rua	702-705
CRÔNICA	706-736
NECROLOGIA	737-747
APRECIACÕES	748-792
PELAS REVISTAS	793-798

A MÃE-MARIA E O AMOR MATERNO. ENSAIO DE TEOLOGIA EXISTENCIAL E MULTIDISCIPLINAR

Pelo Prof. Dr. Ir. Afonso Murad, FMS*
Belo Horizonte, MG

Estamos acostumados a imaginar a figura de Maria de Nazaré fundamentalmente como “Mãe”. Existe até um certo estereótipo de Maria, que circula no imaginário popular: a jovem mãe com o filho nos braços ou mesmo a humilde e pacata dona-de-casa. O tradicional mês de Maio associa fortemente “mãe” com “Maria”.

Coube à Teologia da Libertação e à teologia feminista recolocar de forma ímpar a figura de Maria no horizonte teológico¹, ao superar estes estereótipos e destacá-la como mulher forte, primeira seguidora de Jesus na causa do Reino de Deus, profetisa de seu povo, imagem do Novo Povo de Deus em busca de libertação. Seguindo esta tendência, vários teólogos (e teólogas), por considerar muito estreita e prejudicial às mulheres a compreensão de Maria como mãe, preferem denominá-la “irmã” e “amiga”². Embora tal procedimento seja enriquecedor, tem o inconveniente de se fundar em fraca base bíblica.

Os evangelhos não acentuam demasiadamente a função materna de Maria. Poder-se-ia ter esta impressão devido aos relatos de infância e a toda a mística e afeto que se desenvolveram posteriormente ao redor do natal. Uma leitura global dos relatos, ao contrário, mostra claramente que Jesus não exalta a maternidade em si (Lc 11,27s) e relativiza o

* O autor é doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). É professor de Mariologia e Escatologia na Faculdade de Teologia do CES (BH-MG) e diretor do Curso de Teologia Pastoral do IMACH (BH-MG). Publicou: *Este cristianismo inquieto*, Loyola, São Paulo, 1995, e *Quem é esta mulher? Maria na Bíblia*, Paulinas, São Paulo, 1996.

1. Por exemplo, o estudo de Maria Clara L. BINGEMER e Ivone GEBARA, *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres. Um ensaio a partir da mulher e da América Latina*, Vozes, Petrópolis 1987, 202 p.

2. Cf. Mercedes NAVARRO PUERTO, *Maria, la mujer. Ensayo psicológico-bíblico*, Claretianos, Madrid, 1987, 209-214. Ver também a comparação de Maria com Madalena, nos esquemas maternidade x amizade em Elizabeth MOLTSMANN-WENDEL, *Maternidade ou amizade*, em: *Concilium* 188 (1983) 37-45.

DEVOÇÕES FRANCISCANAS NA BAHIA COLONIAL: OS SANTOS E A MORTE

Marcos Antônio de Almeida, OFM
Olinda, PE

“Contra todas as normas que a Igreja tenta impor à regulamentação de uma ‘festa sem pecados’, as celebrações esboçam um trajeto feito de múltiplas funções. Se por um lado observam-se as instituições tentando dar uma única função à festa, por outro vamos perceber o povo dela se apropriando de maneira peculiar”.¹

Mary del Priori

As devoções e cultos na Bahia encontram seu ponto máximo na segunda metade do século XVIII, quando ocorre uma mudança fundamental na religiosidade colonial. A catequese anterior procurou desenvolver cultos ligados diretamente ao mistério da salvação. Podemos caracterizá-los como cultos sacramentais, onde se evidenciavam os mistérios da fé cristã institucionalizada pelo múnus sacerdotal. O que caracteriza este período são as expressões religiosas cristocêntricas. A etapa seguinte encontra seu ápice no âmbito devocional, em que o protagonista principal é o santo de devoção, ou seja, passa-se do culto sacramental para o culto devocional.² Evidentemente não podemos desvincular por completo esses dois aspectos da exteriorização da fé colonial, apenas é feita uma alusão ao fato de que houve uma ruptura no espaço religioso, embora a antiga catequese permaneça como ponto de referência, pois o templo, o púlpito e o sacerdote continuam exercendo o papel centralizador do culto.

1. Mary del PRIORI, *Festas e utopias no Brasil colonial*, Brasiliense, São Paulo 1994, 105.

2. “As principais diversões dos moradores da cidade são as festas dos vários santos, os votos das freiras, os suntuosos funerais, a Semana Santa, etc., celebrada com grandes cerimônias, concertos e freqüentes procissões. É difícil haver um dia em que não ocorra algum desses festejos. Assim, apresenta-se uma sucessão contínua de oportunidades para que as pessoas reúnam a devoção ao prazer, o que é ansiosamente aproveitado, particularmente pelas damas”. Thomas LINDLEY, *Narrativa de uma viagem ao Brasil (1805)*, Companhia Editora Nacional, São Paulo 1969, 179; J. da SILVA CAMPOS, Procissões tradicionais da Bahia, em: *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, 27 (1941) 259-375.

Numa sociedade em processo de mudanças significativas em todas as esferas institucionais, nada mais justificável do que a busca de uma canalização para os desafios emergentes, onde cada indivíduo ou grupo procura um protetor a quem se recomendar. A adesão massiva dos fiéis ao culto dos santos teve repercussões profundas sobre a natureza de seus comportamentos religiosos. A religião sempre foi propriedade dos padres, caracterizada pela oração em latim. Sobre os altares laterais se multiplicavam as missas privadas, na maioria das vezes votivas, celebradas nas intenções dos defuntos, dos quais o destino póstumo preocupava cada vez mais as famílias. Intermediários entre Deus e os fiéis, os padres se dividiam entre os letrados e os iletrados, os que sabiam latim fluentemente e os que bocejavam fragmentos de conhecimentos bíblicos ou orações obrigatórias.³ Nesta situação de desigualdade os religiosos foram privilegiados pela formação mais acurada.

A evangelização colonial apresentou um Deus que correspondia às expectativas do opressor. Aos oprimidos não sobrava nada mais que a demonstração de credibilidade na mensagem, procurando, na medida do possível, participar passivamente do universo cristalizado da cristandade lusa. Um dos traços fundamentais da cristandade colonial foi sem dúvida a devoção aos santos. Essa característica particular possibilitou uma estratégia religiosa que no decorrer dos séculos tornou-se como que um foco de resistência à ordem clerical e seu universo inatingível, fortalecendo o caráter predominantemente leigo, gerando novas formas de expressões de exteriorização da fé.

1. Os santos: vitalidade do imaginário católico

No século III começa-se o culto dos mártires e desenvolve-se no século IV. Sofre retrocesso nos séculos VII-IX com as controvérsias iconoclastas no Oriente, atingindo posteriormente o Ocidente. A partir de 1200 se desenvolve toda uma devoção aos santos através da tradição oral. Os temas principais são: Cristo, a Virgem Maria, os apóstolos, os

3. Observando as vestes usadas por um franciscano que oficiava uma missa em um oratório do Forte do Mar, do qual o capitão é parente, assim Lindley se expressa: “Observando-lhe eu, hoje, após o ofício religioso, como são incômodas suas vestes eclesiásticas, explicou-me que nada menos de sete peças de vestuário são indispensáveis para que um padre possa celebrar missa (...). Essa ridícula submissão ao formalismo é muito pesada neste clima quente. Assisti muitas vezes o padre officiar numa capela fechada; grandes gotas de suor escorriam pela sua testa, enquanto ele atropelava o latim, ininteligivelmente”. Thomas LINDLEY, *op. cit.*, 68-69

mártires e virgens mais ilustres, os santos cavaleiros, padroeiros da reconquista, e os santos de culto local. Eles influíam em tudo, cada enfermidade tinha o seu protetor, em cada apuro havia um advogado, em cada segmento social, em cada profissão, festejava-se um padroeiro. Durante o século XV, as imagens dos retábulos ostentavam ricos vestidos com abundantes apliques e luxuosos adornos ao gosto da moda da época, contrastando às vezes com o espírito do personagem representado.⁴ Um exemplo característico é Santo Antônio que foi revestido pelos aparatos militares para invocar o seu compromisso com a manutenção da ordem, pois desde o evento de sua chegada à Bahia até a restauração de Pernambuco muitos postos militares o elevaram à categoria de protetor da milícia baiana, beneficiando o convento de São Francisco de Salvador com seu soldo mensal. Todos os conventos franciscanos espalhados pelo Brasil inteiro se beneficiaram da investida militarista atribuída ao santo.⁵

A procura de um maior número possível de intercessores é, com efeito, um dos traços característicos da piedade religiosa dos últimos séculos da Idade Média. Essa procura não ocorria ao acaso. O culto aos santos está profundamente integrado à vida social que terminou por se tornar um elemento fundamental da vida quotidiana dos cristãos. Os leigos encontraram nesta forma privilegiada da religião um dos meios de salvaguardar a autonomia em relação aos aviltamentos clericais.⁶ A aparição de novos intercessores no meio urbano da Itália que se justapõe à dos antigos protetores foi atestada sobretudo nas cidades de medíocre ou menor importância no plano geográfico e nas comunas onde a emancipação política foi tardia ou difícil manifesta um marcado gosto pela modernidade ou pela renovação do santoral urbano. Diversos índices poderiam, ao contrário, fazer pensar que existe nesta proliferação das devoções um sintoma de crise das instituições e mesmo de decadência.⁷

No âmago dessas transformações e novas formas de experiência religiosa encontra-se uma questão que ruma o pensamento humano desde sua origem: a relação Homem/Deus. Vemos assim se desenvolver

4. Juan Fernando ROIG, PBRO, *Iconografía de los santos*, Omega, Barcelona 1950, 9-11.

5. José Carlos de MACEDO SOARES, *Santo Antônio de Lisboa militar no Brasil*, José Olympio, Rio de Janeiro 1942.

6. André VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Cerf, Paris 1987, 182-184.

7. *Ibid.*, 185.

em meados do século XVIII e início do século XIX uma nova sensibilidade espiritual que impulsiona à canalização dos desejos mais íntimos e a que a doutrina da Igreja convencional não conseguia dar uma resposta: “O fervor religioso, misturado a um vivo medo do além, fora uma característica do século XVII. A principal característica do século XVIII foi a preocupação em aliviar o sofrimento social. Uma análise dessas duas características indica a extensão da aliança entre uma tendência crescente à secularização, de um lado, e as modificações sociais, de outro”.⁸ Segundo Russell-Wood, a Igreja desempenhou uma função social infinitamente mais importante na América espanhola do que no Brasil, pois fundou escolas, hospitais, casas de retiro e hospícios para enjeitados, além de distribuir esmolas e dotes.⁹

A Igreja colonial brasileira encontrou sem sombra de dúvida o seu desenvolvimento nos recônditos do meio popular, malgrado a vigilância da hierarquia eclesial e civil. Nada pôde conter a maneira singular de celebrar a vida e a morte no âmbito popular. Estas observações parecem confirmar que os franciscanos em Salvador não se amoldaram às mudanças sociais e religiosas propostas pelos novos tempos. Permaneceram fiéis às tradições religiosas dos séculos anteriores. Por outro lado, se eles não mudaram de prática pastoral era porque havia um público que comungava com esses anseios espirituais e os assegurava através de suas devoções. Em suma, os franciscanos cumpriam com as funções aspiradas pelo povo baiano.

As práticas franciscanas em 1779 pretendiam ser uma extensão das religiosidades portuguesas; o exercício dos púlpitos, assistência aos enfermos e agonizantes, confissões nos dias solenes, procuradores dos miseráveis na cadeia da Bahia, assistir os enforcados. Esses ministérios estavam seriamente ameaçados pela falta de frades: “...porque a maior parte dos moradores são velhos, enfermos ou decreptos, pela razão de não haver mocidade alguma a muitos anos”.¹⁰ Essa argumentação para justificar a deficiência na realização dos trabalhos religiosos e de assistência vem responder a uma tendência dos franciscanos em se fecharem numa atitude contemplativa e restrita ao culto divino, pois às irmandades cabia a assistência aos desprovidos da sorte.

8. A.J.R. RUSSELL-WOOD, *Fidalgos e filantropos. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia (1550-1750)*, Editora Universidade de Brasília, Brasília 1981, 125.

9. A.J.R. RUSSELL-WOOD, *op. cit.*, 281-282.

10. ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO DE LISBOA, Avulsos de Pernambuco, cx. 68, data: 11-11-1779; Atas Capitulares da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil (1649-1893), em: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 286 (1979) 217.

A predominância do aspecto sacral se evidenciará nas missas e ofícios realizados na igreja de São Francisco. Não há dúvida quanto à religiosidade dos baianos com o catolicismo, não tão ortodoxo quanto o desejaria Roma, mas impregnado de misticismo e magia. Um catolicismo ligado de maneira especial aos santos de devoção. A devoção aos santos possui uma característica peculiar.¹¹ Entre 1790 e 1809 os santos mais festejados e procurados eram os tradicionais, importados pela cultura religiosa portuguesa. A partir de 1809 outros santos e devoções ocuparam lugar de destaque.¹²

Para um contingente elevado de missas e ofícios era mister assegurar um corpo efetivo de pregadores que respondesse à demanda volumosa de cultos. Esses momentos, sejam fúnebres, sejam festivos, requeriam não só o ministério litúrgico, mas também o ministério da palavra. Entre os inúmeros pregadores, alguns se sobressaíam devido à eloqüência com que se dirigiam à assembleia. Entre os mais procurados como oradores, temos Fr. Bastos, Fr. José da Rainha dos Anjos, Fr. Manoel de Santo Thomas de Aquino, Fr. Francisco de Assis Bahiense, Fr. Manoel da Purificação Coelho, Fr. José de São Boaventura, Fr. Antônio do Paraíso, Fr. José de São Luiz e Fr. Joaquim de São Simplício.

O fato destes serem os mais procurados não implicava que fossem eles os mais coerentes com a vida pessoal. O que contava não era o comportamento pessoal, ou até mesmo a integridade do pregador. O que prevalecia era a capacidade de oratória. Um exemplo típico foi o de Fr. Francisco Xavier de Santa Rita Bastos Baraúna, mais conhecido por Fr. Bastos. Nascido na freguesia de Sant'Ana em 3 de dezembro de 1778, filho da união legítima de Joaquim Pereira Bastos e Manuela Maria Nascimento, professou na província franciscana de Santo Antônio do Brasil em 2 de setembro de 1795, no convento de Paraguassu. Provavelmente imbuído do espírito nacionalista, acrescentou ao seu nome o cognome "Baraúna", à semelhança de outros eclesiásticos que tiveram igual proceder naquela ocasião.¹³ De fato, Fr. Bastos extrapolava o

11. Cf. Pedro SINZIG, *Maravilhas da religião e da arte na igreja e convento de São Francisco da Bahia*, em: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (1933) 344-359. Entre imagens e afrescos, no convento e igreja, constam 87 santos, sem levar em consideração as diversas atribuições marianas e cristológicas.

12. Marcos Antônio de ALMEIDA, *Mudança de hábito. Papel e atuação do convento de São Francisco de Salvador (1779-1825)*. Dissertação de mestrado (inérita), São Paulo 1994, 174.

13. Cônego Christiano MÜLLER, *Memória histórica sobre a religião na Bahia (1823-1923)*, Imprensa Oficial do Estado, Bahia (Salvador) 1923, 157; Salvador de ÁVILA, Fr. Bastos, em: *Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, 86, (1976) 329-337.

estereótipo do perfil franciscano. Forçado pela família a seguir a vida religiosa franciscana, esse homem viveu de forma diferente a sua vida religiosa. O seu espírito nacionalista o fez rejeitar o status de Pregador Imperial e mormente fazia homilias para a corte. Por vezes, a sua vida desregrada o levava às prisões do convento.¹⁴

O excesso de devoções santorais levou o Capítulo Provincial de 16 de julho de 1825 a delimitar em categorias específicas determinadas devoções: missas de primeira classe e missas de segunda classe. À primeira classe foram elencadas as seguintes devoções: Santíssima Trindade, Natividade de Nossa Senhora, as festas relativas a Nossa Senhora, São José, São Domingos e São Boaventura, festas das Chagas de São Francisco, São Pedro de Alcântara, santos da Ordem franciscana, São João Batista, São Pedro e São Paulo, São Joaquim e Santa Ana. Incluía repiques de sino no início, meio e fim da liturgia, seguidos de música. A missa de segunda classe, como o termo já exprime, era celebrada sem os aspectos festivos atribuídos à primeira classe: Exaltação da Cruz, São Nepomuceno, Santa Maria Madalena e Santa Luzia.¹⁵ A Bahia foi por séculos a terra das procissões, tradição que perdurou nos templos mais procurados pelos devotos que exprimiam a sua fé no sagrado através da exteriorização dos atos litúrgicos nos quais inseriam os santos de suas devoções. Como bom observador, Thomas Lindley assim se refere às devoções baianas: "É impressionante ver a veneração que essas imagens criam entre o povo, que realmente as adora tão devota e abjetamente como se contivessem a essência da própria divindade, baixada nesta ocasião *in propria persona*(...)"¹⁶ Faz saltar aos olhos do protestante Lindley as várias formas de amuletos portados tanto por negros como por brancos.

Esse caráter predominantemente festivo e pagão¹⁷ atribuído às devoções provavelmente tenha levado os franciscanos a tomarem a medida drástica de selecioná-las em classes distintas com o intuito de não perder de vista aspectos litúrgicos mais condizentes com os dogmas da Igreja romana. A lista elencada pelo Capítulo Provincial de 16 de julho de 1825 não apresenta nada de inovador, salvo a devoção à Santíssima Trindade,

14. Cônego Christiano MÜLLER, *op. cit.*, 157-158.

15. *Atas capitulares...*, *op. cit.*, 162-163.

16. Thomas LINDLEY, *op. cit.*, 83.

17. João José REIS, *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, Companhia das Letras, São Paulo 1991, 59-68.

que na verdade é uma devoção posterior, trazida pelas congregações religiosas estrangeiras por ocasião do início da romanização da Igreja brasileira. No mais, resguardam-se as devoções especificamente franciscanas. Para a Igreja Católica, pós-Concílio de Trento, como para os monarcas modernos, festas eram períodos de desordem e excesso, que mais do que proibir, era necessário integrá-las aos quadros da ortodoxia e da obediência.¹⁸

Mesmo as devoções não escaparam ao processo de mudanças. Algumas procissões, as mais antigas, foram, com o passar do tempo e dos costumes, caindo em desuso, surgindo a posteriori a prática devocional aos santos. A mudança de atitude da fé colonial se desvincula daquela oriunda da catequese jesuítica que implantou grande parte das procissões na colônia.¹⁹

As várias formas devocionais transformaram o catolicismo colonial de uma religião de terror numa religião de misericórdia e solidariedade. Foi através da mudança de pólo devocional que o povo de uma maneira geral se desvinculou de uma catequese medieval articulada entre os desejos colonialistas e o desespero dos diversificados segmentos da colônia.²⁰ As relações de dependência/proteção que ligavam o *servo* ao *senhor* eram o modelo objetivo das relações imaginárias entre o devoto e o santo: as relações entre o homem impotente e os santos poderosos do céu correspondiam às relações entre o *servo* e o *senhor*. Tal correspondência estrutural não foi uma mera coincidência; ela deriva da experiência vivida de que é pela submissão pessoal que o fraco recebe a proteção dos poderosos: os santos no céu, os senhores na terra. Essas representações encontram sua extensão na dominação de uns sobre os outros, isto é, funcionando como modelos ideais das relações de dependência/proteção, a sociedade se divide entre protetores e protegidos. Apoiando-se na dominação pessoal a forma *natural/sobrenatural* de relação entre fracos e poderosos, o catolicismo colonial contém em si mesmo um modelo de sociedade: a dominação que se estrutura entre fracos e fortes, entre dependentes e protetores. Essa naturalização das relações de dominação pessoal e a ética que dela decorre revestem de um dever moral a prática da solicitude por parte dos poderosos, e a prática da submissão e da lealdade por parte dos fracos.

18. Mary del PRIORI, *op. cit.*, 128.

19. J. da SILVA CAMPOS, *op. cit.*, 251.

20. Sobre o culto devocional na Idade Média ver Will DURANT, em: *A história da civilização IV. A idade da fé*, Record, Rio de Janeiro 1950, 654-668.

Assim, os atos devocionais adquirem um matiz particular no seio da colônia: passa-se a dimensionar a fé a partir das necessidades individuais, sociais, gerando, destarte, uma soma de novos momentos e espaços sagrados; objetivamente o espaço religioso reata a solidariedade de um determinado grupo específico e o impulsiona a se relacionar com outros grupos com as mesmas características, produzindo um conjunto de relações estáveis não fosse o processo de crise e mudanças próprias à História.²¹ O Cristo que permanece inerte na procissão do Corpo de Deus caminha com o povo na Semana Santa, sob a invocação do Senhor dos Passos ou do Senhor Morto. É o Bom Jesus da Paciência, da Regeneração, da Redenção, da Ressurreição. E os santos? Estes permanecem nas casas, cultuados pelos seus devotos ou nos altares sob a influência de alguma devoção particular de alguém ou de algum grupo social de relevância.²² Segundo Pedro A. Ribeiro de Oliveira, pode-se afirmar que as representações e práticas religiosas são objetivamente eficazes para assegurar a reprodução de um grupo social porque elas têm um conteúdo de realidade. Conteúdo expresso num código próprio, produzido pelo imaginário social, mas não ilusório, porque exprime relações sociais reais.²³

Um exemplo característico do aspecto devocional particular ou de um grupo se evidencia nos oratórios, que eram espaços pequenos instituídos como apêndices e extensões do templo. Adquiriam formas e espaços diferentes conforme a intensidade e grau de devoção. Muitos deles construídos em propriedades particulares e outros sob a égide pública das estradas e rodovias. De cunho eminentemente leigo, essa maneira de expressar a fé buscava quase sempre a sua firmação nos grandes templos onde existia ou não uma extensão do santo preferido e cultuado.²⁴ O templo passava a possuir o sentido coletivo enquanto espaço de revitalização entre centro e periferia, dominador e dominado, Igreja oficial e Igreja popular.

Provavelmente a força propulsora desse movimento devocional teve sua influência no cotidiano culturalista de antanho. Educados na latinida-

21. Pedro A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Religião e dominação de classe. Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, Vozes, Petrópolis 1985, 126.

22. J. da SILVA CAMPOS, *op. cit.*, 379-505.

23. Pedro de A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *op. cit.*, 127.

24. J. da SILVA CAMPOS, Oratórios públicos da cidade da Bahia, em: *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, 22 (1933) 189-207; Heliodoro PIRES, *Temas de história eclesiástica do Brasil*, São Paulo Editora S/A, São Paulo 1946, 309-319.

de, os “donos do culto” experimentaram a flexibilidade e a criatividade que os forçavam a caminhar a favor dos prenúncios dos tempos modernos. Ora, aqui podemos aplicar uma realidade num espaço e num tempo assaz remoto, mas que traduz uma vivência localizada e repetida.

Numa primeira caracterização do catolicismo popular colonial, Pedro A. Ribeiro de Oliveira admite que não bastaria explicar ou definir o catolicismo popular como um conjunto de representações práticas e simbólicas que independiam da mediação de agentes institucionais para aproximar o devoto com o sobrenatural. Essa definição seria limitada se não encontrasse no contexto social o seu respaldo: a sociedade de classes. Essa análise se fundamenta sobre uma dupla dinâmica que origina um processo de interdependência: de um lado a autoprodução coletiva e anônima que emerge da situação concreta das classes subalternas e que produz excedentes econômicos destinados à sustentação de especialistas religiosos; de outro lado a produção religiosa dos especialistas, pertencendo a uma instituição socialmente mandatada para assegurar o consenso religioso e moral do todo social conforme a orientação imprimida pela classe dominante. Esse percurso religioso oficializa a religião. No fundo trata-se de uma troca simbólica de poderes e interesses que permeiam todo o processo do catolicismo popular e oficial. Toda autoprodução religiosa popular não fica portanto separada da produção oficial, mas guarda com ela uma relação dialética: ela exprime as condições de existência das classes dominadas e subalternas, fazendo uso dos códigos religiosos oficiais.²⁵

Marc Bloch analisa a questão do uso do latim na Idade Média que nos orienta para uma compreensão desse fator tão próximo a nós. Segundo ele, de um lado, a língua de cultura, que era, quase uniformemente, o latim; do lado, na diversidade, os falares de uso diário: é este o singular dualismo sob o signo do qual viveu toda a era feudal. Isto implica reconhecer dois pólos: num extremo, a imensa maioria dos iletrados, confinados, cada um no seu dialeto regional, reduzidos ao conhecimento de alguns poemas profanos, que eram toda a sua bagagem literária e transmitidos quase unicamente por via oral, e às piedosas cantilenas compostas em linguagem vulgar por clérigos cheios de boas intenções, dirigidas às pessoas simples e que, por vezes, eram perpetuadas no pergaminho. No outro extremo, o pequeno punhado de gente instruída,

25. Pedro A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *op. cit.*, 134-135.

que era bilíngüe e oscilava constantemente do falar cotidiano e local para a língua erudita e universal. O latim não constituía apenas a língua veicular do ensino, era também a única língua que se ensinava. O latim, fosse qual fosse o uso que lhe era dado, tinha a vantagem de oferecer, aos intelectuais da época, um meio de comunicação internacional.²⁶

Não queremos aqui assumir essa realidade feudal em sua totalidade, porém ela nos dá pistas para a compreensão das normas impostas e suas implicâncias nas atividades pastorais dos franciscanos. Ora, a platéia franciscana, a julgar pelos documentos, não diferia da feudal: maioria iletrada, sem instrução escolar; quando muito alguns fazendeiros, donos de engenhos, funcionários públicos, que possuíam alguma iniciação na língua latina. Restaria um pequeno grupo de profissionais liberais que tiveram acesso às letras ou na colônia ou na metrópole portuguesa.

Os iletrados estavam circunscritos às irmandades, aos escravos das fazendas e engenhos e aos índios nas missões. Mas Salvador, como centro urbano, estava diretamente vinculada a variados segmentos sociais que formavam o conjunto das estratificações em seus mais diversos meios de trocas simbólicas. O latim, dessa forma, deixou de ser um elo de dominação e segregação, como o pretendia o sistema colonial, favorecendo um desenvolvimento interno de autodeterminação da própria evolução social. Assim, jogará um papel de fundamental importância em relação às mudanças ocorridas na dimensão religiosa dos excluídos. Serão eles, os iletrados, que, por não terem assimilado a ideologia da latinidade, irão apressar o processo de mudança com as mais variadas devoções, distanciando-se efetivamente da ortodoxia católica. A assimilação de uma ideologia fundamenta-se sobretudo numa interiorização e prática das orientações teóricas, o que não ocorreu na evangelização colonial. Houve, sim, uma assimilação unilateral por parte do clero e dos produtos dessa formação, os letrados, que alcançaram o patamar da elite eclesial pensante. Aos excluídos coube a repetição, sem a devida compreensão da extensão e implicações de cunho aplicativo, isto é, prático e ideológico. Esse fator da gênese eclesiológica na colônia teria favorecido beneficentemente o germe de transformação da religiosidade da colônia. São duas categorias justapostas *clero/povo* que se aproximam enquanto meio para a sua própria subsistência. O primeiro

26. Marc BLOCH, *A sociedade feudal*, Edições 70, Lisboa 1987, 93-96.

legítima ou não o segundo, enquanto o segundo assegura a existência do primeiro. São trocas simbólicas e reais de sobrevivência que legitima os dois (oficial/popular), dando vida e universalizando suas relações num processo visivelmente dialético e produtivo, pois inerente à existência de ambos está o elo de mutação que os insere numa perspectiva de degeneração e regeneração (nascimento / vida / morte / algo novo). Esta dinâmica mutativa perfaz um caminho que engendra e guarda as diferenças particulares num processo totalizante, relativizando a hegemonia político-social-religiosa através da circularidade entre o já acabado, o finito, o permutável e a universalidade da crise com o seu aspecto revitalizador, dinâmico, criativo, regenerador.²⁷

Os famosos pregadores imperiais sugerem o papel de proa que deveriam ter os sermões na veiculação das idéias e imagens, simultaneamente se nutrindo das concepções populares e, em forma mais polida, reforçando-as mediante a oratória persuasiva, gerando a circularidade entre os níveis culturais popular e erudito.

Parece-nos que a religiosidade colonial ainda não foi bem captada, atribuindo-se a ela um caráter puramente emocional, cultural, com gosto de festa e de reunião social. Classificando-a como 'religiosidade de epiderme' e 'misticismo doentio', à margem da religião oficial.²⁸ Compreendemos essas conclusões quando fora de uma análise conjuntural, esvaziada de todo o conteúdo do simbolismo e sua função como representação da realidade vivida. Acreditamos que surge uma nova perspectiva para a compreensão da cultura religiosa popular. Essa perspectiva não emerge do catolicismo oficial, mas das práticas festivas e marginais, gerando a dialética entre o popular e o oficial.²⁹

Portanto, as representações religiosas devem ser encaradas como crenças por meio das quais a experiência concreta de um grupo humano é representada como uma experiência dotada de sentido. Elas – as representações simbólicas – são pois produtos do imaginário humano,

27. Para aprofundar a "circularidade" na perspectiva da nova historiografia, ver Mikhail BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*, HUCITEC/Editora da Universidade de Brasília, São Paulo/Brasília 1993; Carlo GINZBURG, *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, Companhia das Letras, São Paulo 1987; IDEM, *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia histórica*, Companhia das Letras, São Paulo 1989; Laura de MELLO E SOUZA, *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização, século XVI-XVIII*, Companhia das Letras, São Paulo 1993, sobretudo o número 2 da Primeira parte, p. 47-57.

28. João Alfredo MONTENEGRO, *Evolução do catolicismo no Brasil*, Vozes, Petrópolis 1972, 40-41.

29. Mary del PRIORI, *op. cit.* Para aprofundar cultura e religiosidade popular, ver Mikhail BAKHTIN, *op. cit.*

mas não destituídas de um conteúdo de realidade justamente porque correspondem às experiências da vida real.

Segundo João José Reis, esse catolicismo lúdico, espetacular, esse catolicismo barroco, seria também o principal veículo de celebração da morte.³⁰ Passaremos a seguir e articular a experiência das devoções santorais ao momento da morte e suas conseqüências ético-religiosas no cumprimento das obrigações para com os santos e os vivos.

2. A morte: uma irmã desconhecida

Entre os vários traços da mística franciscana, a morte ocupa um lugar especial, pois através de São Francisco ela deixa de ser uma temerária desconhecida e passa a ser 'a irmã morte corporal' decantada no poema do *Cântico ao irmão sol*.³¹ Com Francisco de Assis a morte é vista e vivida com uma perspectiva positiva, muito embora a realidade mortal seja uma experiência temerosa e conflitiva na história dos homens.³²

No Brasil colonial as preocupações dos devotos centralizavam-se no momento da morte. A morte passou a adquirir a relevância sobre a vida, não que a vida deixasse de possuir o seu valor específico enquanto momento privilegiado de preparação para além da morte. O caráter sacro atribuído a esse momento antecede a uma preparação que se efetuava nas celebrações litúrgicas e nos testamentos como meios de reparação para as faltas passadas e para saldar dívidas éticas no campo social.³³ No bojo da crise de consciência colonial, a penitência estava dissociada de uma ética social anterior, isto, é, ela não se efetuava no processo evolutivo das classes, gerando um déficit sem precedente nas estratificações e segmentos da sociedade colonial.³⁴

Esta prática distancia-se bruscamente da mística penitencial dos primórdios da Ordem franciscana que visava integrar a restituição da

30. João José REIS, *op. cit.*, 70.

31. Eric DOYLE, *Francisco de Assis e o cântico da fraternidade universal*, Paulinas, São Paulo 1985, 54-55, 184.

32. Philippe ARIÈS, *História da morte no Ocidente*, Francisco Alves, Rio de Janeiro 1977; IDEM, *Images de l'homme devant la mort*, Seuil, Paris 1983.

33. Para uma melhor compreensão sobre a questão de testamentos, doações e assistência social no Brasil colonial, ver A.J.R. RUSSELL-WOOD, *op. cit.*

34. Kátia M. de QUEIRÓS MATTOSO, *Bahia, século XIX, uma Província no Império*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1992, 596-601.

dignidade aos desprovidos pelo sistema social injusto. Segundo André Vauchez, fazer penitência, com efeito, para os cristãos do tempo de São Francisco não significava somente se arrepender dos pecados e praticar o sacramento da penitência. A penitência era um estado do ser, era um estilo de vida, pois boa parte dos franciscanos aderiu às teorias de Joaquim de Fiore sobre o fim próximo da *Nova idade do mundo*: a idade do espírito e do Evangelho Eterno.³⁵

A assimilação da morte como o momento de refazer a vida diante de Deus e dos homens perpassava todas as camadas sociais; homens e mulheres, ávidos para bem morrer, espelhavam-se nas mortes de reis e santos como protótipos de uma morte quites com o céu e a terra.³⁶ Mas preocupação com a vida para além da morte levava os crentes a atribuir ao santo um poder que, segundo o dogma católico, só é atribuído ao Cristo, o único com poder de salvar.³⁷

O carisma franciscano de assistência aos pobres foi repassado à Santa Casa da Misericórdia da Bahia. Mais uma vez se verifica que o carisma extrapola a instituição. Evidentemente esta situação tem sua explicação sob dois prismas fundamentais no âmbito do colonialismo português: aos religiosos institucionais cabia o cuidado com a alma e às irmandades leigas o cuidado com o presente, com as necessidades que porventura pudessem atribular algum de seus membros. Estas duas realidades foram motivos de disputas constantes entre os franciscanos e a Santa Casa da Misericórdia da Bahia à medida que uma extrapolava o espaço da outra, além de acirradas disputas pelos legados de devotos. A mercantilização do sistema colonial português e o catolicismo implantado no Brasil entravam em choque, pois subjacente às relações de negócio havia o toque religioso.³⁸ A própria troca simbólica entre devotos e santos, característica das promessas e ex-votos, metaforizava transações econômicas.

A aversão e o medo da morte resultariam numa transação que beneficiaria sobremaneira os franciscanos. Unindo o útil ao agradável – a necessidade dos mortos e a necessidade financeira da comunidade conventual – os franciscanos desenvolveram um comércio de buréis e túnicas sem precedentes na história do franciscanismo brasileiro.

35. André VAUCHEZ, *op. cit.*, 107-108.

36. Philippe ARIÉS, *Images...*, *op. cit.*, 100.

37. Marcos Antônio de ALMEIDA, *op. cit.*, 187. Consta no salão paralelo à entrada da Igreja de São Francisco um afresco no qual São Francisco salva as almas do Purgatório.

38. A.J.R. RUSSELL-WOOD, *op. cit.*, 70.

Na redação testamentária o indivíduo deveria entre outras coisas expressar os seus desejos na hora da morte. Segundo Kátia Mattoso, dos libertos que testaram entre 1790-1826, 34% dos homens e 43,3% das mulheres escolheram ser enterrados com mortalha dos frades franciscanos. Inês Oliveira trabalhou um maior número de casos (1790-1830) e constatou que, dos homens libertos, 38 preferiram mortalha branca e 32 o burel franciscano; entre as mulheres a preferência foi, segundo ela, pelo burel franciscano (50 a 20).³⁹ De 220 testamentos de pessoas livres (apenas cerca de 15% por africanos libertos) pesquisados por João José Reis entre 1799 e 1800, 69 (ou 31%) não identificaram qualquer mortalha, 58 (26%) indicavam a de São Francisco, 34 (15%) a mortalha branca e as demais uma variedade de outras mortalhas.⁴⁰

O costume funerário no Brasil é uma herança ibérica que remonta à Idade Média, pois é a partir daí que comumente as pessoas em seus testamentos pediam para serem amortalhadas com o hábito franciscano. Talvez a simpatia ao pobre de Assis se deva ao seu próprio estilo de vida simples e sua relação transparente com o aspecto humano tão aterrador: a morte. Mas se ele, São Francisco, não consegue extirpar o medo que circunda tal eventualidade, ao menos ele pode amenizar as expectativas humanas. Assim, ele passou a ser retratado por artistas, ora salvando almas do Purgatório, ora salvando-as com o seu cordão miraculoso.⁴¹ Seja como for, só ele conseguiu impor uma nova ordem na maneira de ver a morte.

O mercado mortuário de Salvador era próspero o bastante para suprir uma boa parte das necessidades conventuais. Aproveitando de um passado próximo, os franciscanos souberam como ninguém usufruir do momento. Tornaram-se os maiores vendedores de mortalhas entre as Ordens religiosas estabelecidas em Salvador e, segundo João José Reis, a simplicidade do santo não impedia que o traje franciscano variasse de qualidade: havia os hábitos de burel, os de serapilheira e as simples túnicas de algodão. Mas o mercado da morte não se restringia à Bahia, também no Rio de Janeiro havia tal comercialização.⁴² Certamente a

39. Kátia M. de QUEIRÓS MATTOSO, *Testamento de escravos libertos na Bahia no século XIX. Uma fonte para o estudo de mentalidades*, Publicações do Centro de Estudos Baianos/ U.F.Ba., Salvador 1975, 25; Maria Inês CORTÉS DE OLIVEIRA, *O liberto: o seu mundo e os outros, Salvador (1790-1890)*, Corrupio, São Paulo 1988, 96.

40. João José REIS, *op. cit.*, 116.

41. João José REIS, *op. cit.*, 117.

42. *Ibid.*, 118.

mortalha franciscana era mais usada na região urbana de Salvador, na freguesia da Sé. A mortalha branca e a franciscana eram mais usadas no final do século XVIII, cedendo lugar posteriormente (1835-1836) para as mortalhas pretas. Para efeito de comparação, João José Reis levantou uma pequena amostra de 90 mortalhas usadas em 1799-1800 nas freguesias da Sé, no centro urbano, e da Penha, no subúrbio, com o seguinte resultado: 49 mortalhas brancas, 26 franciscanas, cinco pretas, dezesseis outras mortalhas.⁴³

As irmandades de São Benedito e de Santa Ifigênia, ambas funcionando no convento franciscano de Salvador, possuíam os seus próprios carneiros nos quais enterravam os seus filiados dispendendo a quantia de \$800 pelo sepultamento, ou seja, pela recomendação do defunto. Seus cemitérios eram constantemente revistos pelas mesas administrativas com o intuito de os manter dignos. Os trabalhos funerários eram feitos pelos próprios escravos os quais recebiam pagamento pelos serviços prestados. Em setembro de 1821 a irmandade de Santa Ifigênia deu a recompensa de 16\$560 pelo trabalho dos pretos em servir nas sepulturas e em novembro do mesmo ano os irmãos de São Benedito pelo trabalho dos escravos nas suas sepulturas 19\$200.⁴⁴

O pacto econômico com a morte não se restringia apenas à mortalha. Primeiro a mortalha, em seguida as dezenas ou centenas de missas.⁴⁵ Conforme o poder aquisitivo de cada defunto, e em seguida o local. Thomas Lindley nos forneceu duas observações *in loco*, uma sobre um funeral na igreja de São Francisco e outra sobre os carneiros existentes na igreja da Ordem Terceira que, apesar de ter administração independente, recebia serviços religiosos prestados pelos franciscanos do convento da Bahia: “Fui a pé até a igreja dos franciscanos, onde se realizava solene cerimônia de corpo presente, em memória de um opulento coronel da ilha de Itaparica. Lá se achavam o governador e os principais moradores da cidade.

43. *Ibid.*, 119.

44. CONVENTO DE SÃO FRANCISCO DE SALVADOR, Arquivo, *Livro de Receitas e Despesas* (1779-1825), manuscrito, fls. 285, 287.

45. *Ibid.*, 1790, 302 hábitos; 1795, 364 hábitos e 2.834 missas; 1800, 396 hábitos e 2666 missas; 1805, 303 hábitos e 2.150 missas; 1810, 277 hábitos e 3.289 missas; 1815, 209 hábitos e 2.076 missas; 1820, 213 hábitos e 2.340 missas. Todas as mortalhas foram somadas sem distinção dos variados tipos (burel, serapilheira e túnica), mas para efeito de curiosidade os dois últimos tipos de mortalhas em nenhum momento chegaram a representar nem 10% do total dos buréis. O burel era mais caro, custava 6\$000, os de serapilheira 5\$000 ou menos, conforme o poder aquisitivo do comprador, a túnica era mais barata e a menos procurada, custando em média 2\$000.

O corpo estava colocado além do gradil do altar. Junto a ele, sentava-se o superior do convento, acompanhado pelo guardião e o provedor, todos ostentando paramentos de veludo preto, quase inteiramente recobertos de espesso e rico bordado de ouro. A pequena distância, à cabeceira do corpo, postavam-se dois frades diante de umas estantes de coro, com alvas de renda branca; e a partir deles, estendendo-se em dupla fileira, de cada lado do altar, sentavam-se outros irmãos, com seus hábitos costumeiros, cada qual tendo às mãos um volume ‘in quarto’, do ofício religioso. O corpo jazia numa essa piramidal, de quatro corpos (apoiada em colunas), encimada por um esquife; e o conjunto era recoberto de veludo preto, bordado com franjas duplas de larga renda de ouro, sendo as colunas entrelaçadas do mesmo material.

O morto jazia no primeiro vão (ou andar) da essa, trajando o hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo, ou seja, hábito branco de tafetá, casaco escarlate e curto, estola de cetim, borzeguins de marroquim vermelho e capacete de prata, todo ornamentado, luvas nas mãos (a direita segurando rica espada). O rosto achava-se exposto e parecia o de um homem de seus quarenta anos.

O ofício religioso foi cantado, com acompanhamento de órgão e de uma banda completa. Depois de terminado, os frades e os espectadores, cada qual carregando imensa vela de cera, acompanharam o corpo, que foi transportado até o centro da igreja, e aí depositado, sendo fechadas as portas... Os carneiros da Ordem franciscana é notável por seu arrumado cemitério, consistindo em duas fileiras de pequenos carneiros emoldurados, três cavadas superpostas, cada carneiro destinado a conter um caixão, que uma vez ali depositado, as extremidades do carneiro são lacradas. Os carneiros são numerados e caiados, e suas molduras realçadas com limpa coloração: um largo corredor pavimentado em mármore preto e branco os atravessa e ao fundo está uma tapeçaria com a imagem de religião. O conjunto é mantido notavelmente limpo e bem ventilado pelas janelas perto do teto, que se abrem para o jardim; ao mesmo tempo, a folhagem das bananeiras afasta os raios do sol e lança uma luz solene sobre esta tristemente agradável morada da morte”.⁴⁶ Entretanto, não possuímos os números que formavam esses carneiros no cemitério pertencente ao convento, mas registros esporádicos no livro de Receitas e Despesas.

46. Thomas LINDLEY, *op. cit.*, 97-98; 163.

O processo de transição redefiniu o espaço ocupado pelos mortos no cotidiano colonial. Até então eles conviviam costumeiramente entre os vivos, instalados nos pavimentos laterais e centrais das igrejas, conforme a classe e o status sociais, favorecendo freqüentemente o reavivamento de suas lembranças no mundo animado. Não ocorreu apenas uma ruptura entre os vivos e os mortos, mas também entre os mortos e as suas devoções: os santos e o Senhor do altar-mor distanciaram-se paulatinamente, cedendo lugar para uma nova dinâmica nas relações entre os vivos, os santos e a morte. Na verdade os carneiros eram o prenúncio de futuras discórdias com relação à redefinição espacial dos mortos em Salvador. A reação do povo em geral viria em 25 de outubro de 1836, num movimento que reuniu as irmandades, Ordens terceiras e organizações católicas leigas contra a lei municipal que proibia enterros nas igrejas e entregava-os a uma empresa privada por um contrato que perduraria por 30 anos. Essa revolta ficou conhecida como “*A cemiterada*”.⁴⁷

Pelas mudanças ocasionadas no contexto devocional aos santos e no momento da morte através de missas fúnebres, vestimentas mortuárias e no espaço geográfico ocupado pelos mortos no cotidiano colonial, vemos que sucessivas mudanças ocorreram em função do processo de novas idéias, alheias ao imaginário do povo em geral. Mas enquanto a ruptura nas delimitações entre vivos e mortos não acontecia, os franciscanos tiveram um campo de atuação e lucro satisfatórios.

Se, através dos pedidos de mortalhas, acompanhamento clerical e sepulturas, os baianos se preparavam para se despedirem dos vivos, pelas missas e devoções aos santos eles tentavam assegurar a chegada ao mundo dos mortos. Pelos números de missas rezadas na igreja de São Francisco constatamos a valorização da missa enquanto uma das vertentes mais presentes na devoção do povo baiano.

À guisa de conclusão

Este breve apanhado sobre o desenvolvimento da ação evangelizadora dos franciscanos na Bahia colonial, sobretudo no período de 1779 a 1825, leva-nos a algumas conclusões de caráter geral, porém de relevância fundamental para a compreensão do universo religioso estratificado nas camadas sociais as mais distintas.

47. João José REIS. *A morte é uma festa...*, op. cit., p. 13-26.

Uma primeira observação, talvez a mais contundente, seria a de que o múnus evangelizador dos franciscanos soube apreender as aspirações religiosas de todas as camadas sociais. Isto verifica-se no conteúdo da evangelização franciscana em correlação estreita com o imaginário religioso colonial. Trata-se, antes de mais nada, de uma assimilação e introjeção do aspecto intermediário que simboliza tanto os santos como a morte. Aos santos é repassada a tarefa de minorar e sanar os desfortúnios impostos pelos limites humanos (fome, pobreza, doenças, desgraças, morte); a morte é a seqüência de um processo que não precisa de explicação, mas aceitação. Neste sentido, os santos, como simbologia da vitória sobre a morte, ocuparam um lugar de destaque no devocionário colonial.

A partir das experiências (físicas e metafísicas) as devoções coloniais se enquadram em dois universos distintos, porém não de todo desarticulados: os santos, representados por iconografias específicas, revelam o mais íntimo das aspirações religioso-sociais. Estas representações iconográficas elaboradas desde a Idade Média, são reelaboradas num contexto de colonização. O sentido sobrenatural que lhes é atribuído fornece uma ruptura entre a realidade e as aspirações celestes, aspirações religiosas que na maioria das vezes estão circunscritas nas necessidades cotidianas. A função exercida pelo devocionário colonial possui, em última análise, um fator de ligação entre o mundo terrestre e o mundo celeste. Entre os vivos e os santos, a morte assume um papel, ora desarticulador e desmoralizante ora restaurador de todas as deficiências humanas, sobretudo éticas. Assim, os santos desempenharão um papel de fundamental importância no imaginário religioso colonial: serão ao mesmo tempo intermediários e restauradores da “desordem” humana em via de chegada ao além. A morte adquire um aspecto restaurador das relações divino-humanas, sanando, dessa forma, os medos em torno do desconhecido mundo dos mortos.

Estas duas vertentes do cristianismo, fruto da elaboração medieval, deixam-nos um leque de hipóteses (uma delas é a de que a Igreja do Brasil foi e continua a ser uma Igreja medieval), ainda não muito articuladas, quanto à gênese e o desenvolvimento da Igreja no Brasil colonial. Aqui encontra-se um primeiro esboço de tentativa de compreensão de um universo religioso particular, no caso da Bahia colonial; entretanto, fornece-nos uma luz para desvendar todo um percurso interno, elaborado e reelaborado num contexto de implantação da religião católica.

Nesse contexto de implantação de ideologia religiosa, os franciscanos desempenharam um papel de fundamental importância; não só representaram a função legitimadora de um universo religioso medieval, calcado

sob a égide da devoção santoral e da morte, mas sobretudo estabeleceram uma ligação entre dois mundos distintos: os vivos e os mortos.

Endereço do Autor:

Cx. Postal, 21
53001-970 Olinda – PE
Tel. (081) 429-0517
Telfax. (081) 439-3320

Bibliografia

- ALMEIDA, Marcos A. de, *Mudança de hábito. Papel e atuação do convento de São francisco de Salvador (1779-1825)*, Dissertação de mestrado, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo 1994.
- ARIÈS, Philippe, *História da morte no Ocidente*, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1977.
- , *Images de l'Homme devant la mort*, Seuil, Paris 1983.
- “Atas Capitulares da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil (1649-1893)”, in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 286, Rio de Janeiro, 1979.
- ÁVILA, Salvador de, “Fr. Bastos”, em: *Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, 86 (1976) 329-337.
- BAKHTIN, Mikhail, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*, HUCITEC/Editora da Universidade de Brasília, São Paulo/Brasília 1993.
- BLOCH, Marc, *A sociedade feudal*, Edições 70, Lisboa 1987.
- CONVENTO DE SÃO FRANCISCO DA BAHIA, *Livro de Receitas e Despesas do Convento de São Francisco da Bahia (1790-1825)*, (manuscrito) Arquivo do Convento de São Francisco, Salvador.
- CORTÊS DE OLIVEIRA, Maria Inês, *O liberto: o seu mundo e os outros, Salvador (1790-1890)*, Corrúpio, São Paulo 1988.
- DOYLE, Eric, *Francisco de Assis e o Cântico da fraternidade universal*, Paulinas, São Paulo, 1985.
- DURANT, Will, *A história da civilização IV. A Idade da Fé*, 1ª ed., Record, Rio de Janeiro 1950.
- GUINSBURG, Carlo, *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, Companhia das Letras, São Paulo 1987.
- , *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia histórica*, Companhia das Letras, São Paulo 1989.

- LINDLEY, Thomas, *Narrativa de uma viagem ao Brasil (1805)*, Editora Nacional, São Paulo 1969.
- MACEDO SOARES, José Carlos de, *Santo Antônio militar no Brasil*, José Olympio, Rio de Janeiro 1942.
- MELLO E SOUZA, Laura de, *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização, século XVI-XVIII*, Companhia das Letras, São Paulo 1993.
- MONTENEGRO, João Alfredo, *Evolução do catolicismo no Brasil*, Vozes, Petrópolis 1972.
- MÜLLER, Christiano, *Memória histórica sobre a religião na Bahia (1823-1923)*, Imprensa Oficial do Estado, Bahia (Salvador) 1923.
- PIRES, Heliodoro, *Temas de história eclesiástica do Brasil*, São Paulo Editora S/A, São Paulo 1946.
- QUEIRÓS MATTOSO, Kátia M. de, *Bahia, século XIX, uma Província no Império*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1992.
- , *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX. Uma fonte para o estudo de mentalidades*, Publicações do Centro de Estudos Baianos/U. F. Ba., Salvador 1975.
- PRIORI, Mary del, *Festas e utopias no Brasil colonial*, Brasiliense, São Paulo, 1994.
- REIS, João José, *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, Companhia das Letras, São Paulo 1991.
- RIBEIRO DE OLIVERA, Pedro A., *Religião e dominação de classe. Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, Vozes, Petrópolis 1985.
- ROIG, PBRO, Juan Fernando, *Iconografía de los santos*, Ediciones Omega, Barcelona 1950.
- RUSSEL-WOOD, A.J.R., *Fidalgos e filantropos. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia (1550-1750)*, Editora Universidade de Brasília, Brasília 1981.
- SILVA CAMPOS, J. da, Procissões tradicionais da Bahia, em: *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, 27 (1941) 259-375.
- , Oratórios públicos da cidade da Bahia, in: *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, 22 (1933) 189-207.
- SINZIG, Pedro, Maravilhas da religião e da arte na igreja e convento de São Francisco da Bahia, em: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, (1933) 344-359.
- VAUCHEZ, André, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Cerf, Paris 1987.