

Irmandades leigas e boa morte nos testamentos de mulheres forras em Sabará na segunda metade do século XVIII

Lay brotherhoods and good death in the wills of free women in Sabará in second half of the 18th century

Aline Pereira Lopes¹

Mestranda em História

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

aline.apl@hotmail.com

Recebido: 12/11/2025

Aprovado: 05/02/2026

Resumo: O artigo analisa as práticas de preparação para a boa morte a partir da escrita testamentária de mulheres forras moradoras da Vila Real de Sabará, na segunda metade do século XVIII. A pesquisa fundamenta-se na análise qualitativa dos testamentos de Genobeba Lourença, Luiza de Souza e Maria Gomes, buscando compreender de que maneira essas mulheres mobilizaram devoções, esmolas, alforrias, disposições e vínculos com irmandades leigas como estratégias espirituais e sociais voltadas à salvação da alma. A investigação dialoga com as dinâmicas de mestiçagem biológica e cultural próprias do contexto, considerando os testamentos como espaços de negociação. Inseridos no contexto da *Ars Moriendi* e da doutrina do Purgatório, os testamentos são interpretados como instrumentos religiosos e simbólicos por meio dos quais as testadoras afirmaram sua fé, construíram redes de sociabilidade e exerceram formas de agência feminina, destacando o papel das irmandades leigas na mediação dos rituais fúnebres, dos sufrágios e da assistência espiritual, contribuindo para a compreensão da atuação de mulheres forras no universo urbano e religioso das Minas setecentistas.

Palavras-chave: práticas fúnebres, devoções e mulheres forras.

Abstract: This paper examines practices of preparation for a good death through the testamentary writings of freed women residing in Vila Real de Sabará during the second half of the eighteenth century. The study is based on a qualitative analysis of the wills of Genobeba Lourença, Luiza de Souza, and Maria Gomes, seeking to understand how these women mobilized devotions, almsgiving, manumissions, dispositions, and ties to lay brotherhoods as spiritual and social strategies aimed at the salvation of their souls. The investigation engages with the dynamics of biological and cultural miscegenation characteristic of the context, considering wills as spaces for negotiation. Situated within the context of *Ars Moriendi* and the doctrine of Purgatory, the testaments are interpreted as religious and symbolic instruments through which the testators affirmed faith, constructed networks of sociability, and exercised forms of female agency, highlights the role of lay brotherhoods in mediating funerary rites, suffrages, and spiritual assistance, contributing to a broader understanding of the role of freed women in the urban and religious life of eighteenth-century Minas Gerais.

¹ Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, Brasil.

Keywords: funeral practices, devotions, and freed women.

Introdução

Os testamentos e inventários *post mortem* são documentos produzidos no contexto de falecimento das pessoas. Esse tipo de documentação traz manifestações sobre as devoções, os pecados, as dívidas e os bens que o testador possuía. Assim, eles contêm informações sobre a vida do morto e sobre a sociedade que o rodeava (Furtado, 2009, p. 93). Porém, é importante lembrarmos que nem todas as pessoas podiam fazer testamento. Segundo as Ordenações Filipinas, ordem vigente durante o século XVIII, as pessoas proibidas de testar eram:

os homens menores de 14 anos, as mulheres abaixo de 12 anos, os “furiosos”, ou loucos; os mentecaptos, ou “idiotas”; os hereges; os apóstatas; o pródigo ou gastador, cujos bens estão interditados por sentença do juiz; os religiosos professos; os mudos; os surdos de nascença. as pessoas condenadas à morte natural (por ingestão de veneno ou por meio de instrumentos de ferro ou fogo). Havia também uma proibição em relação aos escravos, mas que não foi seguida à risca, executando-os quando autorizados por seus senhores. (Furtado, 2009, p.97).

Além disso, o testamento tinha custos altos e nem todos conseguiam pagar por ele. Assim, apesar de o desejo pelo bem morrer fazer parte do cotidiano de todos os católicos, não eram todos que podiam utilizar desse documento para demarcar sua trajetória de devoção a Deus e imprimir suas últimas vontades. Dessa maneira, o testamento servia para fazer uma distinção social e as hierarquias presentes no cotidiano se refletiam nas práticas de bem morrer. Porém, não podemos pensar que apenas pessoas abastadas testavam uma vez que os testamentos de alforriados não foram raros, nem mesmo os de não brancos nascidos livres. Sendo assim, o preço necessário para deixar um testamento mostra a existência de uma premissa hierárquica nesse tipo de fonte. As fontes testamentais adquirem subjetividades na medida em que cada testador alforriado buscava, por meio de suas últimas vontades, alcançar uma ascensão social através da morte. Porém, apesar da possibilidade de identificar as mobilidades e ascensões nas últimas vontades dos testadores, fica claro que a premissa principal do documento era a salvação eterna. Assim, segundo Neto (2019, p. 19), o bem morrer estava relacionado com a ascensão espiritual da alma, mas também com a ascensão social que o falecido adquiria a partir dos ritos fúnebres feitos por sua alma.

Nesse sentido, esses documentos demarcam a condição, a qualidade e a trajetória de vida daquele indivíduo. Uma das fórmulas presentes dentro dos testamentos é: “em meu perfeito juízo”, com o objetivo de afirmar que os testadores não eram loucos. Ainda segundo Neto (2019, p. 30),

existiam dois tipos de testamentos possíveis de serem feitos, sendo eles o testamento nuncupativo escrito ou o oral. A escolha acontecia dependendo do grau de urgência, ou seja, com a proximidade ou não da morte. O testamento oral era feito já na hora extrema da morte e era ditado na presença de seis testemunhas. Durante o século XVIII, esse tipo de testamento foi o mais comum na região de Minas Gerais e se tornou um instrumento no qual o moribundo pudesse afirmar sua trajetória de bom cristão.

A preocupação com a morte faz com que muitos deles, mesmo não possuindo bens, fizessem um testamento para deixar ali registradas as condições de seu sepultamento (Soares, 2000, p. 144-145). A irmandade tinha interesse que seus membros fizessem testamentos porque, além das condições do funeral, esta era a oportunidade para ela ser beneficiária de algum patrimônio que o morto havia deixado (Soares, 2000, p.176). No contexto da Capitania de Minas Gerais, as irmandades leigas assumiram papel fundamental na organização da vida religiosa, da assistência espiritual e dos ritos fúnebres, tornando-se espaços privilegiados de sociabilidade e distinção.

Este artigo analisa como mulheres pretas e pardas forras residentes em Sabará, na segunda metade do século XVIII, mobilizaram os testamentos e as irmandades leigas como estratégias espirituais e sociais para garantir uma boa morte. Além disso, temos como argumento central a ideia de que essas associações atuaram como espaços centrais de sociabilidade, distinção e garantia de práticas fúnebres, evidenciando a agência dessas mulheres no interior do catolicismo mineiro setecentista. Diante disso, o presente trabalho tem como objetivo analisar o papel que as irmandades leigas desempenharam como garantidoras de bem morrer e de práticas devocionais. Metodologicamente, o artigo baseia-se na análise qualitativa de testamentos, considerando tanto suas fórmulas protocolares quanto suas especificidades individuais. As fontes foram selecionadas a partir de critérios de condição jurídica (mulheres forras), recorte espacial (Sabará) e temporal (segunda metade do século XVIII) dentro do livro de testamentos do acervo da Câmara Municipal de Sabará (CMS) do Arquivo Público Mineiro. As fontes foram analisadas a partir da micro-história, do conceito de dinâmicas de mestiçagens e da historiografia sobre morte, religiosidade e irmandades leigas. Desse modo, a pesquisa apresenta a análise dos testamentos de três mulheres forras que viveram em Sabará durante a segunda metade do século XVIII, revelando a expressão de devoções e estratégias de mobilidade social. O contexto cultural do século XVIII em Minas Gerais, marcado pelo catolicismo, é explorado, destacando as dinâmicas de mestiçagem do universo cultural colonial mineiro.

Mobilidade, laços de sociabilidade e participação nas irmandades

As relações sociais no período escravista eram complexas. As conexões comerciais, culturais e políticas movimentaram pessoas de diferentes classes sociais e marcaram também os laços criados entre os escravos. Ao analisar os números de testamentos na Comarca do Rio das Velhas, Eduardo França Paiva (1999, p. 15) observa que “homens e mulheres vindos de Portugal e dos Açores formaram o maior contingente entre os testadores e os inventariados arrolados. Este grupo de brancos(as) era o menos numeroso, considerando-se a população total”. Nesse sentido, as estratégias de mobilidade social permearam o cotidiano da população escrava. Essa mobilidade não consistia apenas em uma possibilidade de ascensão econômica, com liberdade financeira, compra de escravos e construção de seus próprios negócios – que foi realidade de parte da vida dos alforriados, sobretudo das mulheres forras. A mobilidade social do período escravista estava, mais precisamente, na mudança de condição de escravo para forro, que os movimentava dentro da hierarquia social vigente e trazia como possibilidade algumas atividades que eram proibidas para escravos, como o ato de testar (Neto, 2019, p. 15).

As mulheres que testaram alcançaram mobilidade social, seja através da conquista de suas alforrias ou da aquisição de bens materiais. Em seus testamentos, é possível identificar as posses conquistadas após a saída do cativeiro e os laços de sociabilidade que construíram. Em todos os três testamentos, é exposto a partir da seguinte fórmula: “Declaro que os bens que pesuo são os seguintes:”[sic], seguidos da descrição dos itens importantes, distribuição de esmolas e de heranças. Genobeba Lourença foi uma mulher preta forra de nação “Cabari” [?] que ditou seu testamento no dia 29 de dezembro de 1752. Como era comum informar nestes documentos, Genobeba fala que estava em seu perfeito juízo, apesar de estar doente de cama. A mulher não trouxe mais detalhes sobre a doença que a acometia, trazendo apenas mais fórmulas protocolares como “temendo me da morte”. Foi escrava de Jozé Lourenço e o escolheu como testamenteiro. Além de Jozé, Manoel de Oliveyra e Manoel Oliveyra Duarte são citados por ela para a tarefa de testamenteiros. Após narrar que nunca foi casada e não teve filhos, Genobeba indica seu ex-senhor como seu herdeiro universal em agradecimento à alforria recebida. Em conjunto, essas disposições evidenciam que os testamentos não apenas registravam patrimônios, mas organizavam redes de sociabilidade, afetos e obrigações construídas ao longo da vida.

O vínculo entre a nossa primeira testadora e Jozé Lourenço foi reforçado em diversos momentos de seu testamento. Os dois tiveram os sobrenomes muito semelhantes de “Lourenço” e

“Lourença”, o que pode indicar que ela adotou e adaptou o nome do senhor. Além disso, ela afirma em certo tom de agradecimento por ele ter lhe dado a carta de alforria, possivelmente por meio da coartação, visto que ela afirma que:

Declaro que nunca fui cazada nem tenho filhos, nem herdeiros se não o meu Senhor Jozé Lourenço, que foi o que me passou Carta de Alforria, que se posto foi por ouro que lhe dei também me deu agencia com que o podese ganhar ao qual instituo por meu universal erdeiro e detudo o que sobrar de minha fazenda e cumpridos os meus legados (CMS-020 f. 110).

Outra mulher que testou em meados do século XVIII foi Luiza de Souza, parda forra. Em trinta de agosto de 1755, Luiza afirmou ser natural de Pernambuco, tendo nascido na freguesia de Nossa Senhora dos Prazeres. O testamento dela traz informações sobre os pais de Luiza: ela era filha natural de Anna parda, que foi escrava de Antônio de Souza e possuía pai “insigno” [sic.], ou seja, incógnito e desconhecido. O fato de pontuar que era filha natural e não legítima indica que a mãe não era casada. Além disso, Luiza possui o mesmo sobrenome do antigo senhor de sua mãe, o que poderia indicar ser ela filha ilegítima de Antônio de Souza. O testamento de Luiza é, entre os selecionados para análise, o mais rico em informações e detalhes sobre a trajetória da ex-escrava. A testadora informa ao escrivão que teve sete filhos antes de se casar com Zacarias Tavares, com quem não teve filhos. Luiza pontua não ter conhecimento sobre o paradeiro de todos os filhos, explicitando algumas informações sobre o período em que ela era escrava. Dessa maneira, além de expressar preocupações espirituais, a escrita testamentária revela que o momento da morte também operava como ocasião privilegiada para reafirmar laços familiares e afetivos (Paiva, 1994, p. 77).

O terceiro caso analisado é o de Maria Gomes, preta forra, que declarou em seu testamento ser “filha de Pays migrados da Costa da Mina”, tendo sido batizada em Pernambuco e casada com Manoel Afonso, com quem não teve filhos. Seu testamento é datado de 28 de janeiro de 1746 e traz as fórmulas protocolares sobre seu estado de saúde, afirmando estar “em seu perfeito juízo”. Tanto Maria quanto Luiza e Genobeba não informaram suas idades, mas dão indícios sobre suas trajetórias de vida. No caso de Luiza, por exemplo, ela cita o fato de alguns de seus filhos terem, provavelmente, 30 anos.

A mobilidade social de Genobeba pode ser identificada a partir de sua mudança de condição jurídica. Após conquistar sua alforria, ela adquiriu uma pequena venda e se preocupou tanto com seus bens materiais quanto com sua alma ao deixar suas últimas vontades em testamento. A trajetória dela não foi uma experiência tão isolada no contexto do Setecentos em Minas Gerais. Apesar de Genobeba

não ter enriquecido e se tornado proprietária de escravos, podemos identificar traços de mobilidade social, uma vasta rede de contatos e construção de laços de sociabilidade durante sua vida. Ao observarmos o testamento de Genoveva, encontramos descritos como bens uma morada de casas, ouro lavrado e uma venda. Além disso, Genoveva declarou ter dois tachos, roupas de uso brancas e coloridas e uma vaca brava que havia fugido. Lembrando-se das dívidas, a mulher que havia conseguido sua alforria afirma que Florencia Gonçalves lhe devia 1 oitava e 1 cruzado, sem qualidade especificada. Outro devedor de Genoveva foi Lourenço de Souza, devendo também 1 oitava de ouro. A dívida de Mamede Sapateiro era um frasco de cachaça, um “xopote” (?) e chinelas. Tais dívidas aparentam ser provenientes de compras feitas na venda que Genoveva possuía e mostram a variedade das condições e qualidades dos clientes da mulher.

Na própria historiografia, encontramos vivências parecidas, como foi o caso de Quitéria Alves da Fonseca, moradora da comarca do Rio das Mortes em 1774. Seu testamento foi transcrito e analisado por Paiva (2002), que encontrou a trajetória de uma mulher africana que se tornou escrava ainda na Costa da Mina. Após ser vendida em Minas Gerais e passar anos no cativeiro, ela conseguiu sua alforria e uma ascensão social. Quitéria passou a possuir 6 escravos, sendo três homens e três mulheres, e trabalhavam, principalmente, na mineração. Para Paiva (2002, p. 11) “Quitéria experimentou certa ascensão econômica, assim como tantas outras mulheres em semelhantes condições”, assim, sem demonstrar vergonha dessa trajetória, ela contou que permaneceu solteira e não teve filhos.

Pensando na ascensão social de mulheres alforriadas, encontramos nos testamentos o caso de Luiza de Souza. Em seu testamento, ela declara possuir duas casas na rua de cima da igreja “grande” da Vila de Sabará, um tacho, uma bacia, uma caixa para guardar roupas e três escravos de nome Thome, de nação Mina, Maria Angola e Francisca de Nação Mina. A partir da própria descrição que faz dos nomes de seus escravos, podemos perceber que eram todos os três africanos. Além da própria relação entre ela e seus escravos, incluindo a declaração de que Maria seria uma mulher de idade avançada, Luiza também destaca quem eram seus vizinhos, citando nomes e a posição de suas casas.

Em relação ao testamento de Maria Gomes, encontramos declarada uma morada de casas, 128 oitavas de ouro, 8 escravos e ouro lavrado na quantia de meia libra e 21 oitavas. Diferente dos outros dois testamentos, Maria faz questão de declarar o preço que pagou por cada um de seus cativos, colocando da seguinte forma no documento: “8 escravos, entre homens e mulheres, e uma criança, com os seguintes nomes: João Mina que custou 215 oitavas, José Mina custou 200 oitavas, Luiza

Courana, com uma criança que custavam 128 oitavas, Thereza Mina Courana custou 215 oitavas” (CMS-020, f. 129). A informação do preço que estes escravos custaram se torna relevante por mostrar a quantia necessária para que ela os comprasse, além de determinar o que ficaria para seus herdeiros.

As heranças foram determinadas de formas diferentes entre as testamenteiras devido às suas trajetórias de vida diferentes. Maria Gomes, por exemplo, era casada com “Manoel Afonso Velozo, preto forro da Costa da Mina e de pais incógnitos” (CMS-020, f. 129). Ao longo do seu testamento, ela não informa a maneira como ela e o marido conseguiram a alforria, se haviam se casado ainda durante o cativeiro ou após estarem libertos. Sem filhos, ela deixa seu marido como herdeiro universal de todos os seus bens, ou seja, da morada de casa e dos oito escravos declarados.

Luiza também foi casada. Viúva de Zacarias Tavares, sem informações definidas sobre sua origem, qualidade ou condição, a testadora apenas informa sua morte e que teve sete filhos antes do casamento, não tendo nenhum após o matrimônio. Dos sete filhos que possuía, a testadora consegue contar um pouco sobre a trajetória de alguns deles, informa primeiro que duas de suas filhas haviam falecido e cinco não sabia ao certo onde estavam. Assim, ela conta que Abardeto da Sylva era casado, que Francisco da Sylva tinha 30 anos e havia se casado no sertão, assim como Joanna, sem informação sobre idade da filha. Além destes que haviam se casado, Luiza afirma ter tido suas filhas chamadas Maria e Simoa que foram vendidas pelo antigo senhor, não se lembrando quem havia as comprado. Narleto da Sylva, Joanna e Roza eram os outros três filhos que Luiza tivera. Deles, Roza já havia falecido, deixando Manoel Machado viúvo.

Ao determinar sua herança, a testadora informa que são seus herdeiros todos os filhos que os testamenteiros conseguirem encontrar. Além deles, a mulher forra pontua que o viúvo de sua filha Roza, Manoel Machado, poderia entrar na partilha de bens desde que pagasse de volta o valor que havia recebido de dote no casamento com Roza. Assim, podemos inferir sobre a preocupação que Luiza deve com o casamento da filha, pagando dote ao pretendente que não tem sua condição e qualidade definidas nas páginas do testamento.

Genobeba não teve filhos e não foi casada. A partir de sua trajetória, o principal laço de sociabilidade que se destaca é com seu antigo senhor, Joze Lourenço, que é declarado como único herdeiro dos poucos bens que ela possuía em gratidão a ele ter passado a Carta de Alforria para ela. Até mesmo entre os testamenteiros, esses laços de parentesco e sociabilidade se apresentam. No caso de Genobeba, seu antigo senhor é o escolhido para ser seu testamenteiro e no caso de Maria Gomes,

seu marido junto à irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Sobre a função dos testamenteiros e a forma como representam laços importantes que a pessoa teve em vida, Sheila de Castro Faria pontua que

Deve-se crer que realizar tarefas contidas em testamentos não era fácil, e nem sempre os indicados poderiam arcar com sua execução, mas o que se constata é que os cônjuges sobreviventes, fossem mulheres ou maridos, em geral aceitavam a incumbência, não só como testamenteiros, como também inventariantes (FARIA, 1998. op. cit., p. 274).

Ao pensarmos na constituição das famílias durante o século XVIII em Minas Gerais, é possível destacar que uma das maiores populações forras da América portuguesa estava na capitania, sendo a maioria mulheres. Para Paiva e Bernand (2023, p. 20), “a maior parte deles [forros] comprou as suas alforrias e as dos seus familiares, conformando famílias formais e matrifocais (chefiadas pelas mães). Tal característica dialoga com os testamentos de Luiza e de Maria, que formaram família e constituíram atividade econômica que possibilitou ascensão social e mobilidade dentro de uma sociedade hierárquica e escravista.

Além da constituição de família e laços de sociabilidade, a relação das testadoras com as irmandades leigas aparece nos testamentos. Dentre os testamentos analisados, dois deles destacam relações de filiação com irmandades. Enquanto Genobeba afirmou querer seu corpo acompanhado pela irmandade das Almas, Luiza e Maria declararam fazer parte dos irmãos de determinadas associações, deixando esmolas para elas e citando párocos que acompanhariam o cortejo fúnebre. Luiza foi irmã das Santas Almas da igreja matriz da Vila de Sabará e Maria Gomes foi irmã do Rosário.

Dessa maneira, em diálogo com Paiva e Bernand, entendemos que o universo cultural dos Setecentos contribuiu com a um contexto de dinâmicas sociais fortes que estavam, em grande medida, relacionadas à dimensão religiosa. Assim, as “ordens religiosas, universidades, seminários e colégios, irmandades e confrarias que acolhiam pardos e mulatos espalharam-se pela urbe ibero-americana, arregimentando homens e mulheres para os seus quadros” (Paiva e Bernand, 2023, p.18) contribuindo com a mobilidade social através da compra da carta de alforria ou, até mesmo, com as estratégias para se ascender socialmente através da boa morte.

Para Felipe Tito Cesar Neto (2019), a morte em Minas Gerais também era hierarquizada. Em vista disso, as descrições nos testamentos dos ritos fúnebres desejados significavam não apenas uma demarcação da fé e devoção dos indivíduos, mas um papel dentro da hierarquia daquela sociedade em que, tanto a vida, quanto a morte, experimentava a hierarquização. Assim, o papel das irmandades com

a mobilidade de seus membros estava relacionado tanto com as festividades e ações em vida quanto com a morte.

[...] apesar de todos estarem suscetíveis ao mesmo destino, os meios de preparar-se para a morte faziam parte da subjetividade de cada testador, devido às inquietações pessoais de cada consciência e aos recursos que cada um detinha, mediante as orientações valorativas e as estratégias para “bem morrer”, perpassando pela busca de ascensão espiritual e social no momento da morte, especialmente no que se refere aos alforriados em suas últimas vontades (Neto, 2019, p. 17).

Irmandades como laços de sociabilidade

Conforme aponta Caio Boschi (1986, p. 1), a história das irmandades, confrarias, arquiconfrarias e ordens terceiras se mescla com a história social dos Setecentos mineiro. Diante disso, podemos pensar no papel que essas instituições tiveram na formação da sociedade mineira e na consolidação do catolicismo, além do importante papel de assistência material que cumpriam junto à parcela mais pobre da população (Figueiredo, 1993, p. 153). Nesse sentido, existiam dois tipos de associações religiosas: as de obrigação, sujeitas às jurisdições eclesiásticas e seculares; e as de devoção, que podiam restringir-se ao culto, sem necessidade de regulamentação formal (Ferreira, 2019, p.23).

As arquiconfrarias se formavam quando uma confraria passava a agregar-se de modo que a filiação, os privilégios e indulgências se transferem para a “confraria-mãe” sem que a agregadora tenha direito sobre a agregada (Boschi, 1986, p. 17). Segundo a sistematização clássica de Amanieu, as condições para a constituição de uma arquiconfraria estavam divididas em onze pontos, que determinavam, entre outros aspectos, que o poder de agregação derivava da Santa Sé, que tal poder deveria ser exercido de forma pessoal pelo dirigente, e adicionava as exigências de ereção canônica pelo Ordinário. Determinava ainda que a agremiação solicitante não fosse previamente agregada a outra confraria, exigindo, assim, uma relação devocional entre elas, com identidades de nome e de fins entre as associações. Além disso, a estruturação indicava que a forma de agregação deveria seguir a Constituição *Quaecumque*, uma normativa promulgada em 1604 pelo papa Clemente VIII que, no período, regulava o funcionamento das agremiações religiosas. Outras determinações incluíam regras sobre a construção de igreja e a proibição da existência, dentro de uma mesma igreja, de mais de uma confraria com a mesma devoção. Após a vinculação, a arquiconfraria agregante só podia comunicar às confrarias agregadas as indulgências que fossem juridicamente comunicáveis. A agregação era perpétua, definitiva e irrevogável e feita sem cobrança de valores (Boschi, 1986, p.17).

Vale lembrar que, no período colonial, o poder episcopal nas Minas Gerais estava limitado pelo padroado régio (Boschi, 1986, p. 86). No século XVIII, segundo Boschi (1986, p. 18), as únicas arquiconfrarias conhecidas em Minas Gerais eram aquelas que invocaram São Francisco de Assis como Cordão do Seráfico São Francisco. Além disso, o autor aponta que a Mesa da Consciência e Ordens passou, gradativamente, a ocupar o espaço dos visitantes eclesiásticos, de modo que as irmandades passaram a se submeter ao Tribunal, uma vez que essa Mesa tinha se tornado uma instância capaz de legitimar ou invalidar associações religiosas. (Boschi, 1986, p.93)

Tais observações de Boschi dialogam com o pensamento de Luciano Figueiredo sobre a segmentação social das irmandades. Por um lado, as associações religiosas, espalhadas por diversos povoados, possuíam estatutos próprios e relativa independência organizacional. Devoções como as do Santíssimo Sacramento, das Almas, Ordem Terceira do Carmo e São Francisco, do Rosário, das Mercês, do Amparo eram evocadas por diferentes associações religiosas. Apesar da diversidade numérica, a questão da “qualidade” aparecia como fator importante nos compromissos confrariais, restringindo a filiação de algumas irmandades aos pretos, crioulos e pardos, enquanto outras eram reservadas às pessoas brancas pertencentes às elites locais (Figueiredo, 1993, p. 155).

As irmandades de brancos, de pretos e de pardos surgiram em Portugal ainda no século XIII e atuavam como associações que permitiam aos seus membros tecerem laços de solidariedade, mas sem ignorar as hierarquias sociais vigentes (Reis, 2017, p. 62). Assim, ao refletirmos sobre o papel cotidiano das irmandades que aparecem citadas nos testamentos, conseguimos observar que elas se apresentavam para os seus membros como um espaço de trocas sociais.

Um exemplo disso é o caso de Maria Gomes. Em seu testamento, ela afirmou: “Rogo a meu marido Manoel Afonso velozo, e a Irmandade de Nossa Senhora do Rozario dos pretos de quem sou Irmã todos moradores nesta villa Real de Nossa Senhora da Conceyção, que por serviço de Deos e por me fazerem mercê” (CMS-020, f. 129). Nesse trecho, ela deixa claro a importância que a irmandade tinha no seu dia a dia e a confiança que ela depositou nos irmãos do Rosário para a tarefa de testamenteiros e no cumprimento com suas últimas vontades, dizendo: “queiraõ ser meus testamenteyros para o que os faço meus procuradores e administradores de meus bens para que possaõ remeter as verbas deste meu testamento, e despor como nelle declaro” (CMS-020, f. 129).

Segundo João José Reis, as irmandades ajudavam a tecer redes de solidariedade que podiam estar fundamentadas em estruturas raciais ou econômicas. Para o autor, como não existiam associações

propriamente de classe, as associações religiosas ganhavam esse papel, tendo como exemplo o fato de que algumas irmandades colocavam em seus compromissos a obrigatoriedade de seus membros possuírem bens materiais (Reis, 2017, p. 65).

Em diálogo com Reis e pensando nas formas com que as irmandades rompiam as barreiras de serem meramente associações religiosas, Maria Clara Caldas Ferreira (2019, p. 142) reflete sobre os festejos e as doações que elas recebiam. Assim, a autora afirma que “os festejos contribuíam para a sociabilidade confraternal e para a sobrevivência econômica da corporação”. Sendo assim, ultrapassam o caráter meramente religioso da celebração em si (Ferreira, 2019, p. 142). Dessa forma, a sociabilidade e os laços de solidariedade gerados através da comunhão entre os irmãos contribuíam tanto para as práticas devocionais dos membros, mas também possibilitava ganhos financeiros para as irmandades através das doações e esmolas que recebiam após a morte dos irmãos.

Durante as missas, as pessoas participavam dos ofícios religiosos nas igrejas e capelas, exercendo a fé católica. Porém, para além disso, elas também buscavam pontos de solidariedade, auxílio jurídico para alcançar a alforria ou solucionar problemas com seus senhores, com devedores, ou outros fatores do cotidiano. Dessa forma, “as capelas se tornavam não apenas palco de práticas religiosas, como também centro de vida social” (Boschi, 1986, p. 22). Assim, a importância das associações e do catolicismo no cotidiano destas mulheres pode ser vista nos laços de sociabilidade e nas devoções, representando práticas reais da fé católica. Além disso, muitas vezes, homens e mulheres que atravessaram o Atlântico e foram escravos na América portuguesa haviam sido inseridos no catolicismo ainda em território africano (Lara, 2022, p. 216).

No caso de Maria Gomes, Luiza de Souza e Genobeba Lourenço, as irmandades que mencionam em seus testamentos são as irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Barra e a Irmandade das Almas. Assim, é importante destacar que as irmandades que eram compostas, em maioria, por escravos e forros, cumpriam o papel religioso e de ajuda mútua. Para Lucilene Reginaldo, elas tinham como diferencial em relação às irmandades de brancos, se tornarem um lugar de apoio jurídico, proteção e exercício de poder e protagonismo. Além disso, existiam fatores que motivavam a inserção de escravos e forros a se tornarem irmãos como forma de proteção divina, garantia de funeral cristão e espaços de sociabilidade (Reginaldo, 2005, p. 51).

Em diálogo com Reginaldo, Anderson de Oliveira (2006, p. 78) afirma que “ao congregarem-se em torno dos santos patronos, africanos e seus descendentes estruturaram laços de solidariedade

que permitiram a conquista de graus de relativa autonomia”. Assim, o autor apresenta a ideia de que as irmandades de pretos e pardos foram também espaço de formação de identidade, usando para isso o fato de que, em alguns casos, escravos de uma irmandade seriam egressos de uma mesma região africana, como no caso da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro. Desde 1740, existia uma preponderância de pretos minas na constituição da irmandade.

Esse ponto de vista defendido pelos autores se mostra relevante para pensar na devoção e na inserção de escravos, forros e não brancos no catolicismo barroco, pois não vê a religiosidade como algo imposto. Pelo contrário, os escravizados e alforriados se tornaram sujeitos com individualidades e agência histórica, inseridos em associações, com sociabilidades, amizades, parentesco e compadrio para além de ações ou conspirações que ameaçavam a ordem vigente (Reginaldo, 2005, p. 175).

Dessa maneira, a busca pela boa morte era feita em vida através das práticas católicas e da solidariedade. As boas ações seriam lembradas no momento da prestação de contas e, com isso, se relacionavam com a própria salvação. As estratégias testamentais seriam impossíveis sem os laços de solidariedade entre os vivos e os mortos e era através dessa relação que a boa morte era alcançada (Neto, 2019, p. 106). Assim, as associações leigas foram importantes espaços de sociabilidade para escravos e alforriados que encontraram formas de inserção social, formação de uma família “confrarial” e garantia de uma boa morte (Neto, 2019, p. 156).

Devoção, ritos fúnebres e boa morte

Os testamentos de Genobeba, Luiza e Maria muito nos dizem sobre as práticas devocionais e as preocupações que as mulheres forras tinham com a boa morte. Por meio de suas últimas vontades, conseguimos identificar alguns fatores que podem nos levar a conhecer mais sobre a religiosidade que cada uma delas possuía. Assim, nos atentaremos às encomendas da alma, aos santos de devoção, aos locais de sepultamento, às escolhas de mortalha do corpo, às encomendas de missas, às esmolas deixadas e às relações das testadoras com irmandades de Sabará.

O testamento de Genobeba Lourença encomenda a alma à Santíssima Trindade, citando a morte do filho unigênito de Deus e a Virgem Maria. Além deles, a mulher também encomenda sua alma à santa de seu nome, afirmando ter por ela especial devoção.

Prymeiramente emcomendo a minha alma a Santissima Trindade que ocorera rogo
ao eterno pay pella morte e paixão de seu unigenito filho a queira receber e também

rogo a Virgem Maria Nossa Senhora e a Santa do meu nome, e da minha especial devoção e ao Anjo da minha goarda a queira apresentar no Tribunal Divino e a todos os Santos e Santas da Corte [celestial] queiraõ ser meus entercessores quando minha alma deste Mundo subir para que vá gozar da bem aventurança para que foi criada (CMS-020, f. 110).

O testamento de Luiza de Souza, parda forra, começa encomendando sua alma e o seu espírito ao “Padre Eterno que a creou [perda de suporte] Senhor Jesus christo”. Assim, ela faz referência à santíssima Trindade, uma das principais bases do cristianismo, citando ainda a morte de Jesus que havia redimido a alma dela “com o seu precioso sangue”. Além da própria figura divina, a mulher alforriada encomenda sua alma ao seu “Anjo da Guarda e a todos os santos e santas da corte do ceu que todos queirao interceder e rogar a meu Senhor Jesus Christo por mim e minha alma”. Desse modo, os testamentos demonstram que a morte constituía um momento privilegiado de afirmação religiosa e social, no qual os testadores mobilizavam recursos simbólicos para garantir memória, pertencimento e salvação.

O ato de encomendar a alma refletia uma manifestação do catolicismo popular em que os devotos saíam pelas ruas durante a noite, “entoando cânticos lúgubres em louvor às almas, rogando rezas em seu sufrágio e exortando os fiéis pecadores a corrigirem seus erros, sob pena de serem condenados ao inferno” (Guimarães, 2021, p. 35). Assim, pedir no testamento a encomendação da alma estava relacionado aos desejos do testador em encomendar cuidados divinos que aliviassem suas penas, permitindo que alcançasse a salvação. A encomenda das almas aparece como fator essencial para a salvação do Purgatório, aparecendo em cânticos e outros rituais mortuários.

Os cânticos de encomendação das almas eram ritos coletivos sobre a passagem humana e fizeram parte da concepção religiosa do catolicismo desde o período medieval. Para os vivos, a prática representava uma boa conduta cristã, com valor educativo e preventivo, sendo um horizonte de expectativa do momento em que iriam morrer e precisar de preces por sua salvação. Por isso, o ritual pela misericórdia divina aos mortos impactava na salvação das almas daqueles que ainda estavam vivos.

Devido à grande importância desses cânticos no século XVIII, alguns grupos musicais foram formados com o objetivo de cantar nas ruas pelas almas do Purgatório. Durante a quaresma, os grupos eram contratados e, com alguns acompanhantes, saíam às ruas após as 23 horas de três sextas-feiras, rezando o rosário em cada uma das sete paradas que faziam pelas ruas das cidades (Passarelli, 2007).

Um exemplo de grupo de encomendadores em Minas Gerais foi a Lira Sanjoanense, uma orquestra musical fundada em 1776, sendo o primeiro conjunto musical composto majoritariamente

por mulatos que se tem notícia no Brasil. A orquestra prestava serviço às irmandades da comarca do Rio das Mortes. Entre seus integrantes teve Manoel Dias de Oliveira, homem pardo e Capitão de Ordenanças do pé dos homens pardos libertos do distrito de Lage da freguesia de São José do Rio das Mortes, que escreveu a partitura de uma canção chamada “Encomendação das Almas” para ser tocada por duas flautas, duas trompas, baixo e quatro vozes. Apesar de ser datada de 1809, é provável que tenham existido músicas mais antigas (Passarelli, 2007).

Encomendação das Almas
Alerta, mortais, alerta
Que é tempo como está visto,
Que a paixão de Jesus Cristo
Sua morte faz lembrar

E porque não duvidais,
Como é certo mandar Ele,
Que oreis por todo aquele
Que Ele veio libertar.

Lembraí-vos daqueles
Que em pranto desfeito
Já sentem o efeito
Da triste agonia

Dai-lhes, por piedade, o socorro vosso,
Por um Padre Nosso
E Ave-Maria.

O cântico reivindica elementos que apareciam nos testamentos, como a paixão de Jesus Cristo que havia morrido pelos pecados, a importância da oração e das missas e a súplica por piedade e socorro por meio de um “Padre Nosso e Ave-Maria”, rezas do catolicismo. No testamento de Maria Gomes, por exemplo, ela inicia o pedido de forma semelhante, dizendo “primeyramente emcomendo aminha alma a Santissima Trindade que [ilegível] e Rogo ao Padre Eterno pella morte e paixão de seu Vnigenito filho a queira Receber como Recebeu a sua”. Além disso, ela continua pedindo que “por suas divinas chagas que ja que nesta vida me faz merce de dar seu precioso sangue e merecimentos de seos trabalhos me faça tambem merce na vida que esperamos dar o premio delles que he agloria e peço e rogo a glorioza Virgem Maria senhora Nossa Madre de Deos, eatodos os Santos”. Assim, ela encomenda sua alma a Santíssima Trindade, à Virgem Maria e a todos os santos, de forma parecida com o que aparece nos outros testamentos, mostrando que era protocolar iniciar o documento apresentando tal encomenda e já rogando mercê pela salvação da alma.

Dessa maneira, o ato de testar tinha o objetivo de evidenciar as trajetórias e devoções de uma vida inserida na “fé católica”, como aparece na documentação. É possível observar nas devoções das três mulheres forras algumas semelhanças e diferenças. Como semelhança, elas tiveram em comum a escolha da mortalha de São Francisco e a menção à Irmandade das Almas. Porém, foi possível identificar diferenças nas práticas devocionais destas mulheres.

O testamento de Genobeba Lourença fez uma única menção a santos de devoção, citando a “santa de meu nome”, ou seja, a Santa Genoveva, sem mencionar ser parte de alguma irmandade. Por sua vez, Luiza afirmou ser devota de São Francisco e irmã das Almas. Enquanto isso, Maria Gomes declarou, desde o início do documento, sua devoção a Nossa Senhora do Rosário e seu vínculo com a irmandade, deixando ainda esmolas para a associação das Almas da igreja Matriz.

Normalmente, as organizações das agremiações leigas deixavam explícito em seus compromissos e regulações detalhes sobre o ingresso dos membros, eleições e questões sobre as práticas religiosas. Assim, deixavam escrito como aconteceriam as missas, as procissões e o sepultamento, além dos hábitos que poderiam ser usados e a assistência dada em caso de doença ou morte (Ferreira, 2019, p. 114). Dessa forma, ao informar que eram irmãs de determinadas associações, Luiza de Souza e Maria Gomes trazem o amparo que receberiam por parte das irmandades e outras práticas que podiam fazer parte do próprio compromisso da associação.

Desde o século V, os cristãos tinham a ideia e o desejo de que era benéfico para a alma ser enterrado próximo às tumbas dos mártires. Assim, a crença de que a proximidade do corpo com os santos e o solo sagrado traria proteção espiritual vigorava ainda no século XVIII. Nesse contexto, era então comum que os enterros fossem feitos dentro e nos adros das igrejas, misturando mortos e vivos, possibilitando lembranças e ofícios às almas dos defuntos, se tornando expediente central para o bem morrer (Delfino, 2015, p. 444).

Os locais de sepultamento escolhidos pelas pessoas ao elaborarem seus testamentos traziam reflexões sobre a importância da proximidade do corpo com os santos. Refletindo sobre o que cada uma das três mulheres forras que estudamos no presente trabalho falou sobre suas sepulturas, começaremos com Genobeba. A mulher preta de origem africana escreve: “Ordeno que meu corpo seja sepultado na igreja Matriz desta Villa”. A testadora não deixa explícito se sua tumba estaria no interior da igreja ou no adro. De forma parecida, aparece no testamento de Maria Gomes, em que diz: “declaro que meu corpo será sepultado na igreja de Nossa Senhora do Rozario dos pretos desta Barra

de quem sou Irmã”. Assim, Maria pontua sua trajetória dentro da irmandade do Rosário e seu desejo em ser enterrada na igreja, mas também não deixa explícito que será no interior dela, apesar de ser algo possível devido à condição social e econômica que ela possuía – oito escravos, uma morada de casas e bens variados que podem indicar certo grau de riqueza.

Diferente das outras mulheres, Luiza deixa explícito seu desejo de ser enterrada dentro da igreja. Por possuir muitos bens, como Maria Gomes, ela provavelmente conseguiu ser sepultada no local desejado. Ela diz em seu testamento:

meu corpo será entalhado no habito de São Francisco cujo tenho em meo poder servido na se pultura da Matriz desta vila dentro da dita Matriz e se rey sepultada em a sepultura mais prompta que houver e me virá buscar a Irmandade das Almas da Matriz desta villa com a sua tumba, pois sua Irmã dadita irmandade a qual sepagará o que eu notar ou descer (CMS-020, f. 129).

Segundo Neto (2019, p. 110), os indivíduos possuíam estratégias testamentais com o objetivo de se manterem próximos aos vivos e garantirem uma sociabilidade após a morte por meio das missas pelas suas almas. Assim, era solicitado o sepultamento em locais que fossem favoráveis à salvação e que cumprissem o papel de proximidade entre o mundo terreno e o espiritual. Para isso, era necessário o pagamento de valores que variavam de acordo com o local da sepultura. Assim, “A pobreza em vida podia acarretar dificuldades ou obstáculos na hora da morte” (Rodrigues e Nascimento, 2012, p. 6). Ao analisar as hierarquias sociais da morte e a construção dos cemitérios no Rio de Janeiro entre os séculos XVIII e XIX, as autoras discutem um caso relatado por Debret em que um cadáver de uma escrava que havia sido abandonada na porta da igreja para receber esmolas que pagassem o seu sepultamento (Soares, 200, p. 152-3).

Aqueles que não podiam pagar pelo sepultamento poderiam reivindicar que fossem sepultados “pelo amor de Deus”, ou seja, gratuitamente. Segundo Claudia Rodrigues e Milra Nascimento (2012, p. 5), existiram relatos de cadáveres de escravos que eram deixados na porta de igrejas com o objetivo de conseguir um enterro gratuito. Representando ainda mais as hierarquias da morte e a continuidade das dinâmicas sociais da vida que permaneciam após a morte, as autoras discutem as formas como as próprias igrejas e irmandades buscavam resolver a situação dos sepultamentos. Assim, as sepulturas “estavam distribuídas hierarquicamente segundo as condições sociais do morto” (Rodrigues e Nascimento, 2012, p. 5; Rodrigues, 2010, p. 43).

Ainda pensando sobre o sepultamento, outra característica que marcava o fim da vida eram as mortalhas em que os defuntos seriam enterrados. As três mulheres reivindicam o uso do hábito de São

Francisco, como era de costume na época, não só em Minas Gerais, mas também em outros lugares da América portuguesa. Em sua reflexão sobre a boa morte na Bahia, João José Reis (2017, p. 144) destaca que, no início do século XIX, a roupa fúnebre mais utilizada era a mortalha e ela era pedida não só pelos brancos, mas também por africanos e mestiçados que não ficavam alheios a essas preocupações em torno de uma boa morte.

A vinculação às irmandades aparece relacionada tanto com a garantia do local de sepultura, mas também do uso do hábito escolhido, como o de São Francisco. Dessa forma, era comum que os indivíduos participassem de mais de uma irmandade ao mesmo tempo com o objetivo de usufruir de um conjunto de serviços funerários maior, com mais acompanhantes, mais missas rezadas e mais párocos ao lado do seu corpo. O caso de Maria Gomes pode dialogar um pouco com essa situação, a testadora cita a Irmandade do Rosário e a Irmandade das Almas em seu testamento. Apesar de deixar claro apenas o seu vínculo de irmã com a primeira, o fato de deixar esmolas para a segunda demonstra seu interesse em receber certo amparo por parte da associação. Tais informações dispostas no testamento definiam as preocupações com o bem morrer como as últimas vontades dos testamenteiros (Barbosa, 2015, p. 125).

Entre as vontades que visavam reconhecer a dedicada vida dentro da fé católica, era recorrente que os testamenteiros encomendassem missas e deixassem esmolas para que os testamenteiros pagassem. No testamento de Genobeba, encontramos o pedido por “me acompanharaõ o meu corpo o meu parocho e outro mais sacerdote e estes mediraõ missas de corpo prezente pella minha alma”. Luiza também pede por missas por sua alma no dia de seu falecimento e pede um sepultamento acompanhado por um número maior de sacerdotes do que Genobeba, dizendo que “me acompanhará o meu corpo a sepultura o meu Reverendo Paracho com mais cinco Reverendos sacerdotes que todos no dia do meu falecimento me dirão cada hum missa pella minha alma”. Assim, podemos discutir o fato de que, por um lado, temos Genobeba que teria o acompanhamento de um pároco e um sacerdote, por outro lado, Luiza teria, além do pároco, cinco reverendos que rezariam cada um deles uma missa por sua alma.

Tal discussão se torna relevante para pensarmos nas dinâmicas econômicas que marcaram Sabará no século XVIII. A participação de párocos, padres e sacerdotes era obrigatória no acompanhamento e sepultamento de paroquianos e irmãos das irmandades, porém, o número de sacerdotes que acompanhariam os funerais poderia variar. A variação poderia ocorrer de acordo com a idade do morto, que levava a um aumento no número de sacerdotes, ou a condição financeira, tendo

em vista que “a contratação de mais padres custava dinheiro” (Reis, 2017, p.144). No testamento de Maria, o pedido se remete, mas com um número maior de clérigos, reivindicando a presença do reverendo vigário e de sete sacerdotes.

Entre os testamentos analisados, o acompanhamento de sacerdotes foi citado pelas três mulheres como elemento essencial de seus sepultamentos. Além disso, no caso de Luiza de Souza e Maria Gomes, elas deixam esmola para missas que seriam rezadas por suas próprias almas e por outras. Tal prática era, de certa forma, comum entre os libertos testadores que absorviam os costumes cristãos e adotavam o hábito de mandar celebrar essas missas. Segundo Eduardo Paiva (2009, p. 49), “algumas testadoras forras chegaram a mandar celebrar missas pelas almas dos antigos senhores”.

No caso de Genobeba, ela não cita mais missas além das que seriam feitas de corpo presente. Porém, no caso dos testamentos de Luiza e Maria, elas dedicam algumas missas importantes a serem destacadas. No testamento de Luiza, ela destaca que seus testamenteiros mandarão dizer missas pela sua alma e, caso os bens da sua terça parte não cheguem para o que foi declarado no testamento, ela indica que os testamenteiros deverão deixar o suficiente para as missas que ela deixa. Além das súplicas por sua alma, ela manda dizer missas pelas almas do Purgatório, cinco pela alma de seu marido, de seu pai, de sua mãe e mais cinco missas pelos seus filhos falecidos.

No testamento de Maria Gomes encontramos o pedido de cinco missas pela própria alma e três missas pelas almas do Purgatório. Por ter seu marido vivo e pais da Costa da Mina, provavelmente sem saber ao certo se estavam vivos ou mortos, Maria não faz referência a missas deixadas por almas de parentes: “declaro e peço a meus testamenteyros que me mandaraõ dizer cinco missas por minha alma conlouvou das cinco chagas de meu senhor jesus christo = Declaro que meus testamenteiros me mandaraõ pellas do fogo do Purgatório três missas de que se dará a esmolla costumada [...]” (CMS-020, f. 129).

O hábito de deixar esmolas dispostas para missas pela própria alma, velas, hábitos e sepulturas também costuma aparecer em conjunto com atos de caridade. Os preços das caridades que eram importantes para a concepção católica de bom cristão também possuíam preços elevados, mas constituíam uma estratégia testamentária que visava a elevação ao céu e a distinção social diante do tamanho que o funeral iria possuir. Era previsto na legislação da época que o testador poderia deixar até um terço de seus bens para garantir seu bem morrer caso houvesse herdeiros obrigatórios (Furtado, 2009, p. 101). Os rituais de morte determinavam a forma como os mortos seriam tratados e o papel

que os vivos cumpririam nas cerimônias para garantirem que a morte não fosse solitária. Campos (1988) observa que as irmandades do Rosário passavam para seus confrades, por meio de seus compromissos, a imagem da morte baseada em cerimônias públicas, hierarquizadas e garantidoras do bem morrer.

O papel das irmandades como garantidoras da boa morte

Luiza de Souza e Maria Gomes deixaram esmolas para lugares santos e para as irmandades com as quais tinham relação. Apesar de não destinar esmola específica de doação para a Irmandade das Santas Almas, Genobeba reivindica que ela a acompanhasse até a sepultura, além de ser enterrada na igreja matriz. As outras duas mulheres forras destacam seus vínculos de irmãs das associações, deixando oitavas de ouro para elas. No caso de Luiza, ela afirma ter sido irmã da Irmandade das Almas “me virá buscar a Irmandade das Almas da Matriz desta villa com a sua tumba, pois sua Irmã dadita irmandade” (CMS-020, f. 125). Maria Gomes informa ser irmã do Rosário e deixa esmolas destinadas para a irmandade:

declaro que meu testamenteiro dará de esmola a Irmandade das Santas almas desta Matris de Nossa Senhora da Conceyção des a seis outavas de ouro com obrigação de me virembuscar meu corpo quando for meu falecimento e me levarão a sepultura // Declaro que deixo de esmola a dita Irmandade de Nossa Senhora do Rozario de quem sou Irmã vinte outavas de ouro = Declaro que aos lugares santos de Jerusalem dez outavas de ouro (CMS-020, f. 129).

Como falado anteriormente, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário foi a principal devoção dos pretos durante o período colonial. No caso do Rio de Janeiro, por exemplo, Mariza Soares pontuava que “os pretos e crioulos são devotos de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, e os pardos, de Nossa Senhora da Conceição” (Soares, 2000, p. 136). Assim, em diálogo com os dados encontrados na capitania do litoral, Maria Gomes, preta forra, era irmã do Rosário. Por sua vez, Luiza de Souza, parda forra, fazia parte da irmandade das Almas da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição.

Além da questão devocional, a irmandade cumpria um papel social importante entre seus membros, relacionando-se com a ascensão social, com a autonomia e exercícios de poder por meio dos cargos organizativos e garantindo a boa morte. Para Scarano (1978, p. 81), muitos julgavam que a função mais importante da irmandade do Rosário dos Pretos era, justamente, o papel social. Assim, os

irmãos buscavam no laço com a irmandade do Rosário formas de solidariedade na morte (Delfino, 2015, p. 460).

Em diálogo com o pensamento clássico de Scarano e com os trabalhos recentes de Delfino, encontramos análise semelhante para o caso das irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte, em Minas Gerais, feita por Sant’anna (2006). A autora afirma que elas “desempenharam relevante papel sócio-pio-cultural porque funcionaram como agentes da caridade cristã, prestando assistência material e espiritual a seus confrades” (Sant’anna, 2006, p. 18). A busca por assistências antes e depois da morte fez parte do universo cultural da sociedade mineira no século XVIII. A população leiga participava ativamente da vida religiosa, financiando cultos, construção de templos e exercendo cargos dentro das irmandades, fazendo com que as associações se tornassem locais privilegiados de sociabilidade (Boschi, 1986, p. 156).

A participação das mulheres dentro das irmandades cumpria um papel importante na construção da identidade e na formação de laços de sociabilidade. Porém, os cargos dentro das irmandades possuíam distinções e, apesar de ser uma irmandade de pretos, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário possuía homens brancos entre eles. Normalmente, eram homens brancos que ocupavam os cargos de tesoureiro e escrivão devido ao domínio das letras, à posse de patrimônio e à inserção social. Essas regras eram estabelecidas nos compromissos das associações. Ao analisar o caso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Matriz de Camamu e seu compromisso de 1788, Lucilene Reginaldo (2005, p. 109) observou que, naquele caso, os homens brancos só seriam escolhidos para os cargos de letras “quando sucede[sse] haver falta de algum irmão preto para [estes cargos]”.

O responsável por coletar as esmolas em prol da irmandade, o cuidado com o altar e o andor da padroeira era, normalmente, função do procurador que podia atuar como fiscal da confraria. A presidência da mesa da irmandade ficava na responsabilidade do juiz dos angolas por seis meses e do juiz dos crioulos por outros seis meses. A quantidade de cargos e a divisão de responsabilidades entre cada função demonstram a importância que a associação possuía e a necessidade de ter organização para cuidar de assuntos que iam para além da organização das missas na igreja (Reginaldo, 2005, p. 109-110).

As mulheres podiam ocupar cargos dentro da irmandade. Funções como de juízas, procuradoras ou mordomas aconteciam de ser desempenhadas por mulheres de condições jurídicas

diferentes. Porém, é possível discutir sobre a posição em que eram colocadas dentro dos espaços e se realmente ocupavam espaços de decisão ou cuidado dentro da associação. Segundo Reginaldo, nas irmandades do Rosário da Bahia, nos cargos de procuradoras, as funções das mulheres estavam relacionadas com os cuidados com os altares, com as imagens e com a arrecadação periódica de peditórios semanais. Porém, para a autora, apesar do distanciamento existente entre as mulheres e as instâncias decisórias, elas eram fundamentais na construção de redes de contato e sociabilidade das irmandades, tendo havido maior flexibilidade no acesso que essas mulheres possuíam para exercer os ofícios de juízas ou procuradoras (Reginaldo, 2005, p. 111).

Dessa maneira, conseguimos observar a forma como as mulheres escravas, forras e não brancas nascidas livres se inseriam dentro de irmandades que eram compostas, majoritariamente, por pessoas pretas e pardas. Esse contato foi complexo, representando a devoção e inserção dessas mulheres dentro da fé católica e suas preocupações com o bem morrer. Além disso, as associações leigas atuavam como formadoras de redes de sociabilidade e solidariedade que também eram importantes para garantir o cumprimento dos ritos fúnebres e dos testamentos deixados.

A Irmandade do Rosário de Sabará possuía uma capela própria que é citada por Maria Gomes como o local desejado para sua sepultura. No caso da irmandade de mesma devoção da Conceição da Praia da Bahia, Reginaldo também observa que possuíam um local próprio para enterrar seus membros e os não associados que deveriam pagar uma taxa pela sepultura. Era possível encontrar casos de enterros feitos “pelo amor de Deus”, assim como Cláudia Rodrigues e Milra Nascimento (2012) observaram no Rio de Janeiro. Para além do local de sepultura, Reginaldo (2005, p. 121) fala que ser irmão de uma associação leiga poderia garantir o direito ao cortejo fúnebre, a oito missas pela alma, a acompanhamento mortuário aos filhos menores de dezesseis anos e ao zelo dos sacerdotes e dos outros irmãos de devoção em acompanharem o corpo até a sepultura. Dessa forma, fica nítida a relação direta que as irmandades possuíam com a noção e a prática de uma boa morte nos Setecentos mineiro.

Considerações finais

A morte e o morrer eram temáticas centrais dentro dos testamentos deixados por mulheres alforriadas durante o século XVIII. A ideia de bem morrer do catolicismo previa uma vida vivida dentro dos ensinamentos da igreja e ritos fúnebres com pompa, participação dos vivos e missas pela alma e estava baseada na trajetória de vida dentro dos preceitos católicos. Dessa forma, a reivindicação

por uma boa morte apareceu nos testamentos por meio das afirmações das testadoras de “viver e morrer na Santa fe Catholica e crer tudo o que tem e cre a Santa igreja Catholica Romana em cujo fe espero salvar a minha alma”, como feito por Genobeba Lourença que, apesar de poucos bens, deixou como herdeiro universal o seu antigo senhor.

Os testamentos constituem fontes privilegiadas para a compreensão das experiências individuais e das dinâmicas sociais do mundo colonial. A partir das práticas fúnebres neles registradas, os moribundos tornavam explícitas suas expectativas em relação à morte e ao destino da alma. Nesse sentido, a preocupação com o morrer levou muitas pessoas, inclusive aquelas com poucos bens, a elaborarem testamentos como forma de registrar as condições de seu sepultamento, os rituais desejados e os sufrágios a serem realizados. Além disso, esses documentos configuravam-se como espaços de afirmação dos valores do catolicismo, como a caridade, o perdão e a devoção, perceptíveis nas alforrias testamentárias, nas coartações e nos legados destinados às irmandades leigas.

A análise dos testamentos de mulheres forras da Vila Real de Sabará evidencia que a preocupação com a boa morte não se restringia ao plano espiritual, mas encontrava-se profundamente articulada às dimensões sociais de suas trajetórias. Com isso, a noção de “bem morrer”, difundida pela Igreja Católica desde a Idade Média, pressupunha uma morte preparada, penitente e assistida, marcada pela observância dos rituais sacramentais, pela caridade e pela intercessão coletiva. Nos testamentos analisados, essas prescrições aparecem traduzidas em práticas concretas, como a escolha das mortalhas, os pedidos de acompanhamento fúnebre, a encomenda de missas e a destinação de bens a associações religiosas.

Nesse contexto, as irmandades leigas assumiram papel central como mediadoras entre o mundo dos vivos e o além, garantindo assistência espiritual, ritos fúnebres e sufrágios. Sendo assim, a participação das mulheres forras nessas associações revela estratégias de inserção nas estruturas religiosas e urbanas da sociedade mineradora, bem como a construção de redes de sociabilidade que extrapolavam o momento da morte. Dessa maneira, os testamentos demonstram que essas mulheres mobilizavam seus bens, suas relações e suas devoções como formas de assegurar pertencimento, reconhecimento e memória. Assim, o morrer deixa de ser apenas um evento espiritual, mas aparece também como um momento no qual se reafirmavam laços familiares, confrariais e afetivos.

Assim, os testamentos analisados não podem ser compreendidos apenas como registros patrimoniais, mas como instrumentos de afirmação religiosa e social. Ao articular práticas devocionais,

disposições materiais e vínculos confrariais, essas mulheres forras de Sabará expressaram uma religiosidade vivida e ativa. O estudo da escrita testamentária, nesse sentido, permite ampliar a compreensão sobre as formas pelas quais os sujeitos negociaram sua inserção social e espiritual, atribuindo novos sentidos à experiência da morte no Brasil colonial. A pesquisa deixa em aberto propostas futuras de estudo, uma vez que a análise da morte, do catolicismo, das devoções e dos laços de sociabilidade nos testamentos de mulheres alforriadas pode ser ainda mais explorada pelos historiadores. Assim, é possível quantificar as devoções e práticas fúnebres, comparar as práticas de mulheres escravas, forras e não brancas nascidas livres com aquelas que faziam parte do cotidiano das mulheres brancas e de homens de qualidades e condições diferentes. Além disso, em diálogo com fontes administrativas ou eclesiásticas, como as cartas de compromissos das irmandades, podem refletir ainda mais sobre a importância que tais associações possuíam no cotidiano das Minas Gerais do século XVIII.

Referências bibliográficas:

- BARBOSA, Gustavo Henrique. **Os membros da Ordem Terceira de São Francisco de Mariana: rituais de morte e valorização social do hábito de irmão terceiro (1758-1808)**. In: Nuanças de Fé. Org. Maria Clara Caldas Soares Ferreira, Monalisa Pavonne Oliveira. Belo Horizonte: Clio Editora, 2015, p. 123-156.
- BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o Poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Considerações sobre a pompa fúnebre na capitania das minas – o século XVIII**. In: Revista do Departamento de história da FAFICH/UFMG. N°4, junho de 1987.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista**. In: Revista do Departamento de História da FAFICH/UFMG. VI, 1988.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As Irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório: Culto e iconografia no Setecentos mineiro**. Belo Horizonte: C/Arte, 2013.
- DELFINO, Leonara Lacerda. **O Rosário dos Irmãos Escravos e libertos: fronteiras, identidades e representações do viver e morrer na diáspora atlântica - freguesia do Pilar-São João del Rei (1782-1850)**, Tese (Doutorado em História): Universidade Federal de Juiz de Fora: Juiz de Fora/MG. 2015.
- FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em movimento: Fortuna e família no cotidiano Colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- FERREIRA, Maria Clara Caldas Soares. **A Arquiconfraria do Cordão de São Francisco em Minas Gerais: história, culto e arte (1760-c.1850)**. Tese (Doutorado em História). UFMG: Belo Horizonte, 2019, p. 562.

FIGUEIREDO, Luciano. O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. 256 p.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Testamentos e Inventários: A morte como testemunho da vida.** In: PINSKY, Carla Bassanezi e LUCA, Tania Regina de (Org.). O historiador e suas fontes. São Paulo: Editora Contexto, 2009, p. 93-118.

GUIMARÃES, Betânia Maria Monteiro. **Encomendação De Almas: Catolicismo Popular Na Tradição De São João Del-Rei.** Revista do IHG de São João del-Rei, v. VX, 2021, p. 35-48.

LARA, Silvia Hunold. **Palmares e Cucaú: o aprendizado da dominação.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

NETO, Felipe Tito Cesar. **Estratégias Para “Bem Morrer”: Testamentos E Rituais Funerários De Alforriados (Mariana, Minas Gerais, C. 1727 – C. 1783).** Dissertação (Mestrado em História): Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro: Seropédica/RJ. 2019.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Santos pardos e pretos na América Portuguesa: catolicismo, escravidão, mestiçagens e hierarquias de cor.** Ediciones Universidad de Salamanca: Studia Histórica, História Moderna, v.38, n.1, 2016, p. 65-93

PAIVA, Eduardo França. Mulheres, famílias e resistência escrava nas Minas Gerais do século XVIII. *Varia História*. Belo Horizonte, n. 13, junho/1994, p. 67-77.

PAIVA, Eduardo França. **Por meu trabalho, serviço e indústria: histórias de africanos, crioulos e mestiços na Colônia – Minas Gerais, 1716-1789.** Tese (Doutorado): Universidade de São Paulo, 1999.

PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, 285 p.

PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos.** 3º Ed. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2009, (Coleção Olhares).

PAIVA, Eduardo França. **Historia de una gran señora christiana”: conversões, batismos, religiosidade no mundo católico e a historicidade dos conceitos.** In: IVO, Isnara Pereira; PAIVA, Eduardo França; AMANTINO, Marcia. (Org.). Religiões e religiosidades, escravidão e mestiçagens. 1ed. São Paulo: Intermeios, 2016, v. 1, p. 13-28.

PAIVA, Eduardo França. **“Por meu trabalho, serviço e indústria”: histórias de africanos, crioulos e mestiçados nas Minas Gerais, 1716-1789.** Belo Horizonte: Editora Caravana. formato e-book Kindle. 2022, 479p.

PAIVA, Eduardo França. BERNAND, Carmen. **Mestiçados e forros em Minas Gerais e Buenos Aires nos séculos XVIII e XIX.** Revista de história da sociedade e da cultura, 23-1, 2023, p. 15-43.

PASSARELLI, Ulisses. **Encomendação das almas: um rito de louvor aos mortos.** Revista do IHG de São João del-Rei, V. XII, 2007

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas: Irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia Setecentista.** Tese (Doutorado), UNICAMP: Campinas/SP. 2005, 251p.

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. **Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

RODRIGUES, Claudia; NASCIMENTO BRAVO, Milra. Morte, **Cemitérios e Hierarquias no Brasil Escravista (séculos XVIII e XIX)**. HABITUS: PUC Goiás, Goiania, v. 10, ed. 1, p. 3-19, jul./dez. 2012.

SANT'ANNA, Sabrina Mara. **A Boa Morte E O Bem Morrer: Culto, Doutrina, Iconografia E Irmandades Mineiras (1721 A 1822)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais: Belo Horizonte/MG. 2006.

SCARANO, Julita. **Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1978.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000 303 p.