



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
CÂMPUS SUL – MORRINHOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGHIS)

RECÍRIO JOSÉ GUERINO

**IGREJA DA BOA MORTE DA CIDADE DE GOIÁS: a perda do lugar sagrado
e a construção do lugar de memórias**

MORRINHOS-GO
2023

RECÍRIO JOSÉ GUERINO

**IGREJA DA BOA MORTE DA CIDADE DE GOIÁS: a perda do lugar sagrado
e a construção do lugar de memórias**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em História, pela Universidade Estadual de Goiás – Câmpus Sul, sede Morrinhos, sob orientação do professor Dr. Edson do Nascimento Júnior.

MORRINHOS-GO
2023

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UEG
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

GR297 Guerino, Recírio José
i IGREJA DA BOA MORTE DA CIDADE DE GOIÁS: a perda do
 lugar sagrado e a construção do lugar de memórias /
 Recírio José Guerino; orientador Edson Arantes
 Júnior. -- Morrinhos, 2023.
 168 p.

 Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação)
 -- Universidade Estadual de Goiás, 2023.

 1. Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte da cidade de
 Goiás. 2. Museu de Arte Sacra da Boa Morte. 3.
 Patrimônio Cultural. 4. Patrimônio Eclesiástico. I.
 Júnior, Edson Arantes , orient. II. Título.

RECÍRIO JOSÉ GUERINO

**IGREJA DA BOA MORTE DA CIDADE DE GOIÁS: a perda do lugar sagrado
a construção do lugar de memórias**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em História, pela Universidade Estadual de Goiás – Câmpus Sul, sede Morrinhos, sob orientação do professor Dr. Edson Arantes Júnior.

Aprovado em _____, de _____, de 2023, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Edson Arantes Júnior – Orientador
Doutor em História
Universidade Estadual de Goiás - UEG

Isabela Maria Tamasso – Avaliadora
Doutora em Antropologia
Universidade Federal de Goiás - UFG

Júlio Cesar Meira – Avaliador
Doutor em História
Universidade Estadual de Goiás - UEG

Igreja da Boa Morte – arte de Josélio Maranhão – cidade de Goiás (2021)



Fonte: Acervo particular do autor.

Dedico esta dissertação, primeiramente aos meus pais: Vitalina Guerino e José Guerino (in Memoriam) e a minha irmã Raquel Guerino, pelo constante apoio e incentivo que sempre expressaram para que eu pudesse me dedicar aos estudos e trilhar o caminho acadêmico. A Vinícius Lage, pelo companheirismo em todos os momentos e por ter colaborado para que minha jornada como mestrando se tornasse mais leve e tranquila.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus primeiramente, pelo dom da vida, e por ter concedido a nós, seres humanos, o dom da sabedoria, à Ciência e pela incrível capacidade de buscar e colaborar para a construção do conhecimento. De maneira especial, agradeço a pessoas que foram fundamentais para a existência dessa pesquisa.

Ao meu orientador Professor Dr. Edson Arantes Júnior (UEG- Morrinhos/Uruaçu, GO)) pelo direcionamento desta pesquisa.

Ao professor Dr. Deuzair José da Silva pela colaboração e indicação para com as fontes testamentárias e registros de óbitos do século XVIII, utilizados neste trabalho acadêmico.

A professora Dr^a Cristina de Cássia Pereira de Moraes (UFG- Goiânia, GO) pela colaboração em fornecer algumas transcrições e fontes documentais referentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte pesquisada neste trabalho.

A Tatielle Brito Nepomuceno, atual administradora do MUBAN (Museu das Bandeiras da Cidade de Goiás) e Museu de Arte Sacra da Boa Morte da cidade de Goiás, por colaborar para com as visitas, pesquisa de campo e sessão de fotos no Museu da Boa Morte.

A Milena Bastos Tavares, bibliotecária do MUBAN e Museu da Boa Morte, cidade de Goiás, pela imensa colaboração com as transcrições de documentos e acesso aos arquivos do MUBAN e Museu da Boa Morte.

A Ana Maria Francisco Maia e Mateus Gustavo Bispo, colaboradores do MUBAM e Museu da Boa Morte, pela constante disponibilidade no acompanhamento às visitas técnicas, acesso as fontes documentais e fotografias.

A Maria de Fátima Cansado, bibliotecária do Arquivo Frei Simão Dorvi, na cidade de Goiás, por ter disponibilizado o acesso à pesquisa bibliográfica e fontes documentais.

A Daniela Silva Santos, colega mestranda, pelo incentivo e parceria.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo apresentar a Igreja da Boa Morte como um local de importante valor histórico, cultural e religioso que remonta ao período colonial na cidade de Goiás. O templo, construído em 1779, foi dedicado às práticas do culto católico mariano, devotadas pela irmandade setecentista dos pardos da Boa Morte, cujo orago foi dedicado à Nossa Senhora da Boa Morte. Ao longo dos tempos, esse recinto sagrado adquiriu grandes sentidos para esse grupo, bem como para a comunidade católica local; uma vez que fora utilizado não somente para o cumprimento de práticas religiosas, mas também como espaço de ritos e cerimônias fúnebres com sepultamentos *in loco*. No entanto, ao final do século XIX, a implementação de normas higienistas e sanitaristas por autoridades políticas, juntamente com a secularização das práticas religiosas direcionadas pela Igreja Católica, incidiram sob as formas de se viver e de se experienciar o sagrado na Igreja da Boa Morte. Concomitantemente, em 1950, houve por parte do órgão federal do Patrimônio Cultural, à época, SPHAN, o reconhecimento dos bens culturais identificados na cidade histórica, percebidos nas suas relíquias do passado, suas casas, ruas de pedra e largos, momumentos e igrejas antigas, dentre elas a Boa Morte, instituída Patrimônio Histórico, Arquitetônico e Cultural. Em 1969, foi edificada a museu, o qual passou a resguardar valioso acervo em imagens sacras do escultor goiano Veiga Valle. O trabalho preza por compreender, por meio dessa dinâmica, as apropriações culturais, simbólicas e estéticas operadas sob a igreja da Boa Morte, pela Diocese de Goiás, OVAT e comunidade local. Como recurso metodológico, foi realizado, inicialmente, pesquisa bibliográfica e documental referente à igreja, e à vivência das práticas culturais religiosas vividas em seu espaço. Foi explorado, ainda, o processo de tombamento e musealização, a partir de um levantamento de dados por meios de ofícios, decretos, pareceres, correspondências, observando também, livro de atas, catálogos de acervos, dentre outros documentos. A pesquisa resultou na identificação de um lugar sagrado (a igreja), que foi transformado em um lugar de memórias (o museu), passando por reformas e adequações técnicas, mudanças essas que de praxe, reverberam nas manobras efetuadas pelos processos de patrimonialização de bens culturais. A igreja da Boa Morte, agora museu, é percebida como um Patrimônio Eclesiástico representativo da história local e da identidade cultural religiosa da cidade de Goiás.

Palavras-chave: Igreja da Boa Morte; lugar sagrado; Museu de Arte Sacra.

ABSTRACT

This research aims to present the Church of Boa Morte as a place of important historical, cultural and religious value that dates back to the colonial period in the city of Goiás. This temple, built in 1779, was dedicated to the practices of the Catholic Marian cult devoted by the brotherhood. 18th century of the brown people of Boa Morte, whose patron saint was Our Lady of Boa Morte. Over time, this sacred precinct acquired great meaning for this group, as well as for the local Catholic community; since it was used not only to carry out religious practices, but it was also the space for rites and funeral ceremonies with on-site burials. However, at the end of the 19th century, the implementation of hygienist and sanitary standards by political authorities, together with the secularization of religious practices directed by the Catholic Church, affected the ways of living and experiencing the sacred in the Church of Boa Morte. At the same time, in 1950, the federal body for Cultural Heritage, at the time, SPHAN, recognized the cultural assets identified in the historic city, seen in its relics of the past, its houses, stone streets and squares, monuments and ancient churches, including Boa Morte, listed as Historical, Architectural and Cultural Heritage. In 1969, a museum was established, which now houses a valuable collection of sacred images by the sculptor Veiga Valle from Goiás. The work seeks to understand, through this dynamic, the cultural, symbolic and aesthetic appropriations operated under the Boa Morte church, by the Diocese of Goiás, OVAT and the local community. As a methodological resource, bibliographical and documentary research was initially carried out regarding the church, and the experience of religious cultural practices lived in its space. The process of listing and museumization was also explored, based on a survey of data using letters, decrees, opinions, correspondence, also observing the minutes book, collection catalogs, among other documents. The research resulted in the identification of a sacred place (the church), which was transformed into a place of memories (the museum), undergoing renovations and technical adjustments, changes that, as a rule, reverberate in the maneuvers carried out by the patrimonialization processes of assets. cultural. The Boa Morte church, now a museum, is seen as an Ecclesiastical Heritage representative of the local history and religious cultural identity of the city of Goiás.

Keywords: Church of the Boa Morte; sacred place; Museum of Sacred Art.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Prospecto de Vila Boa tomada da parte de noroeste par leste – 1751.....	29
Figura 2 – Igreja de Santa Bárbara.....	30
Figura 3 – Matriz de Sant’Anna - desenho de William J. Burchell (1828)	35
Figura 4 – Prospecto de Villa Boa no sentido Norte - Sul (1751)	35
Figura 5 – Igreja de São Francisco de Paula.....	36
Figura 6 – Igreja de Nossa Senhora D’Abadia.....	36
Figura 7 – Igreja de Nossa Senhora do Carmo.....	37
Figura 8 – Igreja de N. Senhora da Boa Morte.....	37
Figura 9 – Igreja de Nossa Senhora do Rosário – Festa do Rosário na cidade de Goiás	37
Figura 10 – Prospecto de Vila Boa no sentido Norte-Sul (1751)	42
Figura 11 – Prospecto de Vila Boa no sentido Noroeste-Sudeste (1751)	43
Figura 12 – Planta de Vila Boa de 1778.....	44
Figura 13 – Largo da Matriz (atualmente Praça do Coreto) por William Burchell (1828)	48
Figura 14 – Largo da Matriz (atualmente Praça do Coreto) por William Burchell (1828)	49
Figura 15 – Procissão no Largo da Matriz em 1819 de Thomaz Ender.....	51
Figura 16 – Procissão no Largo da Matriz – 1819.....	51
Figura 17 – A Dormição da Virgem.....	57
Figura 18 – Parte interna da igreja antes do incêndio (1921)	83
Figura 19 – Concentração do Fogaréu às portas da igreja da Boa Morte.....	113
Figura 20 – Vitrine de peças litúrgicas em prataria no museu.....	127
Figura 21 – Parte interna do museu com exposição das imagens.....	127
Figura 22 – Cripta de Veiga Valle.....	133
Figura 23 – Recipiente com as cinzas de Veiga Valle.....	133

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AHDG	Arquivo Histórico da Diocese de Goiás
AFSD	Arquivo Frei Simão Dorvi
DPHAN	Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IBRAM	Instituto Brasileiro de Museus
ICOFOM	Comitê Internacional de Museologia
IPEHBC	Instituto de Pesquisas Históricas do Brasil Central
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MASBM	Museu de Arte Sacra da Boa Morte
MUBAN	Museu das Bandeiras
OVAT	Organização Vilaboense das Artes e Tradições
SPHAN	Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 A CONTRUÇÃO DO ESPAÇO ECLESIAÍSTICO EM VILA BOA DE GOIÁS	20
2.1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA: AS ORIGENS DO ESPAÇO ECLESIAÍSTICO EM VILA BOA DE GOIÁS	21
2.2 AS IGREJAS, AS CAPELAS E AS IRMANDADES.....	34
3 A IGREJA DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE	42
3.1 O CULTO À BOA MORTE E OS CUIDADOS PARA O BEM MORRER.....	54
3.2 O DESENCANTAMENTO DO LUGAR SAGRADO	71
3.3 IGREJA DA BOA MORTE: UM PATRIMÔNIO CULTURAL PARA UMA CIDADE SENSÍVEL	84
4 A IGREJA QUE VIROU MUSEU	94
4.1 IGREJA DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE: PATRIMÔNIO HISTÓRICO, ARTÍSTICO E ARQUITETÔNICO DA CIDADE DE GOIÁS	94
4.2 A IGREJA COMO UM LUGAR DE MEMÓRIAS: O MUSEU DE ARTE SACRA DA BOA MORTE	105
5 CONCLUSÃO.....	1422
REFERÊNCIAS	1466
ANEXO A – Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte.....	16060
ANEXO B – Imagem de São João Batista do deserto pertencente a capela de São João Batista do arrail do Ferreiro.....	1611
ANEXO C – imagem de São Miguel Arcanjo pertencente a capela do cemitério São Miguel – cidade de Goiás	1622
ANEXO D – Imagem de São Jerônimo pertencente a igreja de Santa Bárbara - cidade de Goiás	1633
ANEXO E – Imagem de Santo Antônio pertencente a igreja de Nossa Senhora do Pilar do de Ouro Fino	1644
ANEXO F – Catálogo do Museu da Boa Morte de 1970.....	1655
ANEXO G – Restauração parte interna da igreja em 1994	1666
ANEXO H – Restauração parte externa da igreja de 1994	1677
ANEXO I – Parte interna da igreja usada como sala expográfica do Museu	1688

1 INTRODUÇÃO

O tema da pesquisa nasceu a partir da primeira visita à cidade de Goiás, antiga capital do Estado, quando ao caminhar pelas ruas de pedras, becos e largos que remetem aos meandros dos séculos XVIII e XIX, foi vislumbrado um cenário entremeado pela história, memória e cultura local. Essa relação ficou evidente e materializada, ao nos deparar com o centro histórico da cidade, um perímetro urbano cortado ao meio pelo Rio Vermelho, onde se preservam muitos edifícios públicos, casas, sobrados, igrejas e monumentos antigos, que compõem um conjunto arquitetônico histórico, considerado uma relíquia preservada da arquitetura vernacular colonial de origem portuguesa.

Ao buscar maior conhecimento sobre a composição desse cenário, pôde-se compreender as relações e usos políticos acerca da história, memória e cultura local, mobilizados pelos próprios vilaboenses¹ em função da manutenção e preservação da cidade. Tal fato teve como evento propulsor, a construção de uma nova capital, Goiânia², a partir de 1937, no governo de Pedro Ludovico Teixeira, evento que causou mudanças traumáticas e significativas para a velha Goiás, reverberando na perda do título de capital, pois; para os vilaboenses, a cidade era portadora de bens simbólicos como a cultura, as tradições e a religiosidade; era o berço de onde surgira Goiás.

Por conseguinte, a partir de 1940, assistiu-se ao aumento expressivo dos processos de patrimonialização³ na cidade, efetuados pela Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, à época (SPHAN), instituindo à Patrimônio Artístico e Histórico, em 1950, monumentos arquitetônicos, edifícios, casarões e igrejas católicas antigas, acervos e documentos representativos da história e memória local. Já em 1978, à época, o IPHAN⁴, reconheceu o Conjunto Arquitetônico Urbanístico da cidade de Goiás, Patrimônio Cultural, Histórico, Artístico e Arquitetônico Nacional. Ganhando ainda mais reconhecimento e visibilidade internacional outorgado pela UNESCO em 2001, Patrimônio da Humanidade.

¹ Gentílico que nasce na cidade de Goiás.

² Em 1932, Pedro Ludovico Teixeira, à época interventor goiano nomeado por Getúlio Vargas após a Revolução de 1930, assinou o decreto lei 2.737, autorizando o projeto de construção da cidade de Goiânia que seria a nova capital, com o objetivo de trazer o desenvolvimento e progresso para o estado de Goiás (MELLO; SILVA, 2013, p. 56-58).

³ A patrimonialização é um processo pelo qual um bem, objeto, tradição, cultura ou até mesmo um espaço geográfico é reconhecido e valorizado como patrimônio cultural, histórico ou natural de uma sociedade. Esse reconhecimento implica em atribuir valor e importância a esses elementos com o objetivo de preservá-los para as gerações futuras (SANTOS; TELLES, 2016, p. 15).

⁴ Em 1970 mediante o decreto nº 66.967 o órgão federal de defesa ao Patrimônio Cultural passa a uma nova nomenclatura, intitulado Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: IPHAN (CHUVA, 2012, p.169-170).

Pensando nessas ações, buscamos dialogar de início, com as considerações do historiador francês François Hartog (2013), que em seus estudos, analisa a maneira como as sociedades se relacionam com a narrativa do seu passado, projetando-o no presente e no futuro, provocando assim “deliberadas atribuições, criando formas de se sentir e conceber este tempo” (HARTOG, 2013, p. 17-19). Segundo esse autor, a relação das sociedades com seu passado histórico pode ser compreendida, ao se pensar que em cada tempo, esses grupos vivem suas temporalidades e seus “regimes de historicidade”, conceito esse pensado pelo historiador ao entender essas dinâmicas exercidas pelos indivíduos e grupos ao viverem suas experiências no tempo.

Essas implicações de Hartog nos levou a pensar em uma cultura da memória pela qual os grupos sociais buscam empreender alternativas e estratégias para valorizar o passado, em prol do presente e do futuro. Essas implicações colaboram com este trabalho, posto que nos permite reconhecer, nas dinâmicas empreendidas pelos vilaboenses, a busca em eternizar sua cidade Patrimônio, berço do Estado, local de suas raízes e tradições culturais. Nessa perspectiva, implementaram um processo de ressignificação local, atuando como agentes do patrimônio, já que criaram iniciativas no sentido de resguardar, preservar suas relíquias, monumentos, igrejas e casarões antigos. Essas ações podem ser identificadas como um processo de construção de uma cultura da memória, apropriada nos valores simbólicos relacionados à antiga capital e nos bens patrimoniais de valor histórico e cultural.

Neste cenário, em meio a esses edifícios históricos e monumentos, o quantitativo de igrejas e capelas, ambas bem próximas umas das outras, nos despertou curiosidade. Cinco dessas igrejas, construídas no século XVIII, estão inseridas no conjunto dos monumentos tombados como Patrimônio Artístico e Arquitetônico, sendo elas, a igreja de São Francisco de Paula, a igreja de Nossa Senhora da Abadia, a de Nossa Senhora do Carmo, a de Santa Bárbara e a de Nossa Senhora da Boa Morte. O tombamento⁵ dessas igrejas, também ocorrido em 1950 em reconhecimento pelo SPHAN, levou em consideração o caráter material e as características estéticas no que se refere ao emprego da arquitetura religiosa praticada desde a fundação do arraial de Sant’Anna, nome dado ao pequeno povoado minerador no século XVIII, quando aí chegaram os bandeirantes paulistas. Essas igrejas e capelas antigas são significativas e representativas da memória e da tradição cultural religiosa local.

⁵O termo tombamento passou a ser conhecido no Brasil, na década de 1930 com a publicação do Decreto-lei nº 25/37, que criou o Serviço de proteção do Patrimônio Histórico e Artístico do país, cujo objetivo implicava em ações do Estado ao colocar, sob sua tutela, bens cuja conservação fosse de interesse público, por seu valor histórico, artístico, arqueológico, etnográfico, paisagístico e bibliográfico (Decreto-Lei Nº 25, de 30 de Novembro de 1937)

Quando visitei a igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, ela já se encontrava desativada das práticas religiosas e ritos litúrgicos para sediar o Museu de Arte Sacra, fundado em 1969. A igreja foi transformada em espaço museal e expográfico que abriga, além das obras do escultor goiano José Joaquim da Veiga Valle⁶, antigos utensílios e peças de uso da liturgia católica, indumentárias e demais peças de caráter sacro. A partir dessa visita, surgiu a primeira indagação: por que dentre outras igrejas e capelas, a Boa Morte teria sido fechada para ser um museu? A resposta obtida nos direcionou à problemática que norteou essa pesquisa, posto que, ao ser desativada para ser a sede do museu, a igreja se desloca da sua natureza sagrada, sendo transformada em um “lugar de memórias”.

Essa visão foi construída tendo como suporte os pressupostos teóricos do historiador francês Pierre Nora (1993), reconhecido por suas contribuições referentes às questões inerentes ao campo de relações entre História e Memória. Nora cunhou o conceito de “lugares de memórias”, ao explorar à maneira como os grupos coletivos lidam com o passado histórico, construindo, nesse sentido, lugares significativos e representativos de suas memórias. Nora reconhece que “os lugares são carregados de memórias” (NORA, 1993, p. 7) e identifica dentre esses lugares, os oficiais como os museus, cemitérios, edifícios históricos e outros espaços que evocam a memória histórica coletiva. O conceito de Nora foi imprescindível para caminharmos no exercício dessa pesquisa e contribui de forma a identificar, na musealização da igreja da Boa Morte, a perda de um lugar sagrado em função da construção de um lugar de memórias; o museu.

Essas considerações contribuíram para o desenvolvimento de um projeto de pesquisa, que aspirou ao mestrado acadêmico, tendo como objeto de estudo a Igreja da Boa Morte. O objetivo geral foi compreender as apropriações simbólicas e as construções estéticas operadas pela Diocese de Goiás, políticos, agentes da cultura (OVAT), à época o órgão federal SPHAN, e comunidade local na musealização dessa igreja. Como metodologia, inicialmente, foi feita uma análise da documentação acerca do tombamento das igrejas da cidade de Goiás efetuado em 1950, dentre elas, a Boa Morte. Isso se deu por meio de ofícios, correspondências, decretos-lei, decretos de instalação e demais documentos emitidos à época pelo SPHAN, os quais, compõem no geral, os autos do processo de tombamento da cidade de Goiás⁷.

A partir de então, reconheceu-se a “problemática dos lugares” enxergada por Nora (1997), ao afirmar que a construção dos lugares de memória, empreendida pelos grupos

⁶ José Joaquim da Veiga Valle (1806 -1874) escultor e dourador goiano que se consagrou ainda em sua vida na produção da arte sacra com destaque para a produção santeira de estilo barroco, de início na cidade de Meia Ponte (Pirenópolis) e, depois, em Vila Boa (Cidade de Goiás) (SANTOS, 2019).

⁷ Autos do Processo de Tombamento N.ºr. 0345-T-42, Vol. I e II (Acervo IPHAN, Goiânia, GO).

coletivos, pode gerar transformações, interpretações e, ao mesmo tempo, no desvanecimento desses locais, uma vez que estão sujeitos às subjetividades. Por essa lógica, depreende-se então, que ao se construir os lugares de memórias, algumas estratégias são mediadas por certas particularidades, ideologias e manobras políticas, onde cada grupo busca o que seletar e o que preservar. Frente a essas implicações, aferimos a hipótese de que o processo de musealização da igreja da Boa Morte, desconsiderou as atribuições sagradas concernentes ao templo, referência do culto mariano em devoção à Nossa Senhora Boa Morte, bem como incidiu no seu valor simbólico como lugar sagrado.

A fim de seguirmos adiante na pesquisa, buscamos organizá-la em três capítulos. No primeiro capítulo, propomos refletir, por meio de uma contextualização histórica, as origens da construção do espaço eclesiástico⁸ na antiga Vila Boa de Goiás, tendo como recorte temporal o século XVIII. Para tanto, buscou-se amparo teórico e metodológico nas pesquisas de Deusa Maria Boaventura (2001, 2007) e Cristina de Cássia P. Moares (2012) que analisam a instituição da Igreja Católica e a religiosidade cristã em meados dos setecentos e oitocentos em Goiás. Esse contexto foi fundamental para percebermos a atuação da Igreja Católica ao exercer forte controle administrativo, doutrinal e ordenador, no qual se desdobrou na construção das primeiras igrejas e capelas no arraial de Sant'Anna. Essa dinâmica sobre a malha urbana da vila repercutiu, a partir de uma estruturação do espaço eclesiástico, numa conformação simbólica do sagrado. Destacam-se, ainda, as irmandades leigas e confrarias que atuaram diretamente na construção dos templos religiosos, ao mesmo tempo em que se aglutinaram como precursoras das práticas da religiosidade cristã católica.

Trabalhamos sob alguns conceitos inerentes ao campo da teoria da religião, dentre eles “espaço sagrado”, utilizados aqui para a compreensão do espaço eclesiástico como local das experiências sagradas. O suporte teórico foi em Mircea Eliade (1992) que entende o espaço sagrado como um campo sistemático e epistemológico dentro dos estudos do fenômeno religioso e suas manifestações na sociedade. Nos embasamos também nas premissas da Geografia da Religião⁹, onde a “espacialidade do sagrado” é explorada como um desdobramento do espaço sagrado, local das manifestações religiosas, temática discutida por

⁸ Espaço Eclesiástico se refere ao local de criação e instituição do espaço de atuação da Igreja Católica e de suas operações doutrinárias para com a sociedade (MAIA, 1984).

⁹ Este conceito ganhou ênfase a partir da década de 70 do século XX, partindo de reflexões de historiadores da igreja, mediante estudos de teologia e estudos bíblicos, analisando os fenômenos religiosos em termos geográficos, os quais eram descritos em função da História das Religiões. Posteriormente, com o avanço da geografia humana e cultural em abordagens referentes à interação de fenômenos religiosos de diferentes culturas, em espaços geográficos e em seus próprios ambientes (GIL FILHO, 2008).

Sylvio F. Gil Filho (1999, 2008, 2009, 2016) e Zeny Rosendahl (1995, 2012^a). A proposta do primeiro capítulo foi voltar ao passado, a fim de identificar as origens de um espaço onde surgiram as primeiras igrejas e as vivências em torno do sagrado, situando, assim, nesse espaço a igreja da Boa Morte.

No segundo capítulo, propôs-se explorar o nosso objeto de pesquisa. De início, buscou-se desenvolver um apanhado histórico acerca da igreja da Boa Morte, enfatizando-a como um templo católico de referência na antiga capital goiana. Foi imprescindível aqui, apontar os aspectos do culto mariano devotado à Nossa Senhora da Boa Morte, praticado pela irmandade dos pardos. Foi ainda relevante destacar que o cumprimento das práticas devocionais, vivenciadas pelo grupo, as quais se encerravam numa ritualística de sepultamentos *in loco*, no interior da igreja. Foram essas práticas que qualificaram e tornaram a igreja da Boa Morte um lugar, por excelência, da experiência com o sagrado. Para tanto, foram essenciais, de forma teórica e metodológica, os estudos de Mary Karash (2010), Cristina de Cássia P. Moraes (2012) e Magnair S. Barbosa (2012), pesquisadoras que abordam a culto à Boa Morte no Brasil e em Goiás.

Dialogando acerca das relações entre a religião e a morte, buscamos amparo em Jean Delumeau (2003), Jean Claude Schmitt (1999), João P. Berto (2014) e João J. Reis (1991). As principais fontes analisadas para o momento foram, o *Regimento do Termo de Compromisso da Irmandade da Boa Morte*¹⁰, alguns registros testamentários de devotos da irmandade do século XVIII, e livros de registros de óbitos. Essas fontes evidenciaram a forte conexão entre os devotos da irmandade e apego ao templo sagrado. Como reforço teórico e metodológico, recorreremos a tese de Deuzair J. Silva (2012) e pesquisa de campo no IPEHBC (Instituto de Pesquisas Históricas do Brasil Central), Goiânia; e no Arquivo Histórico da Diocese de Goiás, cidade de Goiás. O conceito de lugar sagrado levou em consideração as implicações trabalhadas pela Geografia da Religião, ao se pensar “lugar sagrado” como uma continuidade, um desdobramento do espaço sagrado. Essas discussões são sustentadas por Sylvio F. Gil Filho, (2008, 2209), Zeny Rosendahl (2012^a), Otávio L. Costa (2013) e José Roberto L. Silva (2020).

Ainda neste capítulo buscou-se pontuar mudanças de caráter sanitaristas e higienistas, ocorridas ao final do século XIX, instituídas por autoridades políticas na antiga capital e alterações nas formas de se viver a religiosidade, encabeçadas pelas autoridades eclesiásticas.

¹⁰ O regimento do termo de compromisso era o principal documento que atestava a existência da Irmandade e a sua aprovação régia pela coroa portuguesa e Igreja Católica. Era também um compêndio de regras e deveres que orientavam os irmãos e irmãs devotos, no cumprimento das práticas, ritos e celebrações estabelecidas pela irmandade. Tivemos acesso a uma cópia cedida, mediante transcrição efetuada pela Prof.^a Dr.^a Cristina de Cássia Pereira de Moares (UFG). O documento original se encontra no Museu Casa de Insua, Lisboa, Portugal.

Essas transformações tiveram como pano de fundo, concepções de base racionalistas e modernizadoras no contexto, como também, a influência do movimento ultramontano¹¹ promovido pela Igreja Católica que buscou uma renovação doutrinal, incidindo nas práticas religiosas. Este movimento teve seus reflexos também na cidade de Goiás.

Durante o período retrocitado, notou-se na igreja da Boa Morte, um desmonte dos ritos fúnebres praticados pelos devotos bem como um desligamento e rompimento com o lugar sagrado. Esse momento é visto como um desencantamento das práticas sagradas. Essa percepção foi inspirada nas assertivas do sociólogo alemão Max Weber (1982) que, ao analisar mudanças culturais entre religião e modernidade, teorizou a ideia de “desencantamento do mundo”. O preceito reflete nos aspectos pelos quais a religião teria deixado de exercer sua influência moral e até mesmo seus sentidos místicos e transcendentais sobre os indivíduos. Tal processo ocorreu em consequência do avanço do racionalismo científico e ascensão do capitalismo ao final do século XIX. Busca-se, a partir daqui compreender as transformações de caráter político e religioso que desmontaram as tradicionais formas de se viver e experimentar o sagrado na igreja da Boa Morte. As reflexões de Leila Borges D. Santos (2009) e Edilece Souza Couto (2017), também iluminaram o aspecto teórico para a compreensão dessas ações no Brasil.

Outrossim, é importante salientar na Diocese de Goiás, a presença de D. Eduardo Duarte da Silva (1891-1907)¹², bispo que atuou com afinco na promoção de reformas ultramontanas na antiga capital. Foi fundamental também dialogar com as análises de Euzébio Fernandes de Carvalho (2008) que discute ações do bispo reformador quando passou pela cidade. Dentre essas reformas, estava a ideia de deslocar a atuação das irmandades e desmontar as tradicionais práticas da religiosidade popular católica, consideradas inadequadas e descabidas. Essas imposições afetaram profundamente a relações dos devotos com o seu lugar sagrado. Destarte, entende-se nessa perspectiva que tais operações também repercutiram num desancamento do sagrado sobre a igreja da Boa Morte.

Focamos ainda, neste segundo capítulo, em apresentar a traumática mudança da capital de Goiás para Goiânia na primeira metade do século XX. No contexto em voga, Pedro Ludovico

¹¹ O movimento ultramontano, também conhecido como romanização, foi uma mudança de caráter político e doutrinal promovida dentro da Igreja Católica no séc. XIX, especialmente na Europa. Sua principal característica era a defesa da autoridade do papa e a reafirmação da influência da Igreja no mundo. O termo ultramontano significa “além dos montes”, e refere-se a localização de Roma, na Itália, além dos montes Alpes, local onde está a sede do Vaticano (COUTO, 2017).

¹² Brasileiro de formação Lazarista e Jesuítica, estudou Filosofia e Teologia em Roma em 1874 pela Universidade Gregoriana. Participou do Concílio Vaticano I (1869-1870) onde acompanhou de perto a gestação das reformas doutrinárias católicas baseadas no ultramontanismo. Chegou em 1891 à Diocese do Triângulo Mineiro, em Uberaba de onde Goiás fazia parte no contexto (SANTOS, 2009).

Teixeira, governador de Goiás, político e médico, deflagra sua anamnese sobre a antiga capital, diagnosticando-a como “doente e com os dias contados”, projetando Goiânia, a nova capital. Ludovico caracterizava e retratava assim a cidade de Goiás, já que não via nela possibilidades de contribuição para o progresso econômico do estado. Algumas vertentes contemporâneas da historiografia goiana exploraram esses acontecimentos e foram de grande utilidade para essas reflexões., como os estudos de Nasr Nagib F. Chaul (2002), Francisco Itamy Campos (1996) e Rildo Bento de Souza (2021). A mudança da capital sucumbia à velha Goiás em um vale de lágrimas, cujo enredo foi explorado pelos meios de comunicação da época. Uma das mais importantes fontes utilizadas que abordaram esses bastidores foi a obra de Jaime Câmara: *Os tempos da mudança* (1977), reveladora de momentos tristes e frustrantes para a comunidade vilaboense.

Em contrapartida, os vilaboenses despertaram sua consciência histórica e empreenderam em ressignificar a sua velha Goiás, mediante um sistema de representações e apropriações construídas sob seus bens culturais e simbólicos, percebidos nas casas e igrejas antigas, nas ruas de pedra e largos, nos monumentos e relíquias, cultura e religiosidade. A tese de Isabela Tamaso (2007) foi fundamental como recurso metodológico. A partir dela, pôde-se explorar o contexto de patrimonialização da cidade, identificando um complexo sistema de percepções, interpretações e operações, viabilizado para a recolocação da cidade de volta ao podium histórico. Por esse processo se deu a seletiva dos lugares de memórias na antiga capital, sendo eles, casas, monumentos, ruas, largos, edifícios, igrejas e dentre elas; a igreja de Nossa Senhora da Boa Morte. Ambos foram reconhecidos Patrimônio Histórico.

No terceiro e último capítulo, tratamos de discutir, debater e concluir os objetivos delineados no exercício dessa pesquisa. Buscou-se refletir na hipótese de que, no processo de tombamento e musealização da igreja da Boa Morte, ocorreram apropriações simbólicas que descaracterizaram sua natureza sagrada. A primeira etapa do processo, foi reconhecida no seu tombamento em 1950, ação realizada em consenso com o órgão do Patrimônio Cultural, à época, o SPHAN, e a qual encampou, sob a igreja, valores estéticos. Ao ser reconhecida como monumento histórico, a igreja é pensada como um bem de caráter material e artístico, levando em consideração seu valor como monumento arquitetônico e monumento histórico.

Essas convicções foram vislumbradas na criação do SPHAN no Brasil a partir de 1937, onde monumento histórico, obras raras, relíquias e belas artes foram pensadas como premissas no processo de instituição do Patrimônio Cultural. Esse cenário é refletido nos estudos de Francoise Choay (2014), José Reginaldo S. Gonçalves (2007), Márcia Regina R. Chuva (2012) e Nestor Garcia Canclini (2014). Há de se considerar, então, que essas articulações são

desenvolvidas em meio a subjetividades, particularidades, manobras políticas e sociais, que reforçaram o discurso em favor da existência do Patrimônio Cultural.

Numa segunda etapa, mais especificamente, no decorrer da segunda metade da década dos anos de 1960, pôde-se constatar o desvanecimento da igreja da Boa Morte como lugar sagrado. Em 1967, a chegada na cidade de Goiás de D. Tomás Balduino Ortiz, bispo dominicano que esteve à frente da Diocese de Goiás, defensor de uma vertente mais social da igreja romanizada, favoreceu às aspirações da elite vilaboense, defensora das tradições culturais locais. O grupo, denominado OVAT (Organização Vilaboense das Artes e Tradições) conseguiu reviver algumas seculares tradições religiosas vividas na antiga capital. No entanto, a grande investida do grupo foi reascender a memória artística do escultor oitocentista José Joaquim da Veiga Valle, já esquecido e nem reconhecido pela própria comunidade.

De modo geral, há de se perceber que os vilaboenses trabalharam no intuito de dar vida às suas tradições e construir seus lugares de memórias para valorizar a arte da época. Por conseguinte, bispo e defensores das tradições, desfecharam sob a igreja, um golpe fatal. Em 1969, a igreja foi desativada de suas funções religiosas para sediar o Museu de Arte Sacra da Boa Morte, transformando-se num espaço expográfico das obras de Veiga Valle. Houve a retirada em custódia de muitas imagens sacras das igrejas locais e regionais, sem o consenso da comunidade para compor o acervo, obras essas, em grande maioria do escultor Veiga Valle. Essa investida foi investigada e evidenciada na tese de Tamaso (2007). Essas ações também foram registradas no livro de atas do conselho administrativo do museu e nos catálogos de acervos, onde foi possível notar um processo de artifização do sagrado no qual santos, objetos litúrgicos, parâmetros e demais peças, utilizadas nos ritos católicos, foram deslocados dos seus lugares de tradição para promover uma exposição do sagrado, ao que parece, para o consumo visual e turístico.

Nessa etapa, é relevante entender como se dá a musealização de objetos, espaços e lugares, uma vez que a musealização é refletida no campo da museologia como uma espécie de ciência dos museus. Importantes colocações foram fundamentais para essas reflexões, dentre elas, as abordagens de Bruno Brulon (2015) e Teresa Scheiner (2013), que mostraram o desenvolvimento da museologia, trazendo também ricas discussões acerca da função dos museus na atualidade. Ao compreender o motivo da existência dos museus, seus objetivos e funções sociais e culturais, é possível entender que, ao ser transformada em museu, a igreja da Boa Morte perde sua natureza de lugar sagrado e passa a ser compreendida em outra dimensão simbólica, desconectada do sagrado e entendida como arte.

Na última etapa é proposto refletir ainda mais, transformações significativas que forma empregadas sob a igreja da Boa Morte, como restaurações, reformas e emprego de técnicas de preservação para sua completa adequação para um espaço museal. Embora seja de praxe, essas ações de conservação e manutenção do Patrimônio Cultural são aqui refletidas como um processo de descaracterização no qual a igreja é submetida. Em seu percurso museal, a igreja da Boa Morte passa por um estágio de artificalização do sagrado, não mais o lugar onde se vive e experimenta a religiosidade, mas um lugar historicizado, representativo, arte objetificada, restaurada para o consumo visual, turístico e cultural.

2 A CONTRUÇÃO DO ESPAÇO ECLESIAÍSTICO EM VILA BOA DE GOIÁS

*“O sagrado se irrompe em determinados espaços, qualificando-os em uma dimensão religiosa, além das dimensões econômicas, políticas e sociais que apresentam”
(ROSENDAHL, 2012, p. 73).*

No primeiro capítulo, busca-se apresentar as origens do espaço eclesiástico na antiga capital do estado de Goiás, no contexto do século XVIII. A proposta de início, a fim de chegar ao nosso objeto de pesquisa, é destacar o surgimento das primeiras igrejas e capelas, refletindo sobre como essa dinâmica se desdobrou no desenvolvimento urbano da vila e, paralelamente, na instauração de uma espacialidade do sagrado¹³, ambiente no qual identificou-se a instituição das práticas religiosas de base católica, através da atuação das irmandades leigas no período.

Nessa perspectiva, ressalta-se a atuação da Igreja Católica como fator aglutinador que, de forma ideológica e ordenadora, contribuiu na formação dos primeiros arraiais e vilas, influenciando, também, no desenvolvimento urbano da crescente capital no decorrer dos oitocentos. O intuito é mostrar que, nesse espaço eclesiástico, as igrejas e capelas foram os locais irradiadores do sagrado, onde os grupos vivenciaram seus cultos, engendrando um forte sistema devocional. Por esse caminho, prezamos também identificar a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, grupo que deu origem a igreja da Boa Morte, atual sede do Museu de Arte Sacra.

Essa percepção é embasada a partir de pressupostos teóricos que exploram o tema “sagrado”, como um campo de estudos inerentes à religião e à Geografia da Religião. Conceitos como “espacialidade”, “espaço sagrado e “lugar sagrado”, serão apresentados de forma distinta, para que se compreenda a ideia de espaço numa dimensão física, onde o sistema religioso possui capacidade transformadora. Assim, ao se refletir sobre a religião e suas práticas, é possível identificar que suas dinâmicas se expressam distintamente na sociedade. Em meio a essa espacialidade das expressões religiosas vividas pelos grupos coletivos, o sagrado se estrutura e adquiriu cunho geográfico, criando, desse modo, o que se entende aqui de espaço eclesiástico, e os seus recintos para se viver e se estar conectado ao que é sublime e transcendente, como abordaremos a seguir.

¹³ Zeny Rosendahl discute a dimensão do sagrado em uma perspectiva espacial geográfica. Segundo a pesquisadora, o sistema religioso trabalha em estruturar e instituir a nível geográfico na sociedade, formas e expressões de se relacionar com o divino. Este pensamento é influenciado pelas convicções da Geografia da Religião, um campo epistemológico e teórico que se desdobrou da História da Religião e da Sociologia da Religião. Para maior aprofundamento, verificar em (ROSENDAHL, Z. 1995, 2012^a).

2.1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA: AS ORIGENS DO ESPAÇO ECLESIAÍSTICO EM VILA BOA DE GOIÁS

Pensamos ser relevante na primeira sessão, construir um breve histórico acerca da ocupação e povoamento do território goiano no decorrer do século XVIII, impulsionada pelo bandeirantismo¹⁴, a fim de que se possa compreender as origens do estabelecimento do espaço eclesiástico na antiga capital.

Em Vila Boa do século XVIII, a descoberta do ouro às margens do Rio Vermelho, atraiu multidões de longínquas regiões da Brasil. Um dos clássicos escritores da história de Goiás, o Padre Luís Palacín Gómez (2008), afirma em seus escritos que, ao serem divulgadas as minas recém-descobertas, “acorria, sem cessar, gente de todas as partes do país” (PALACIN; MORAES, 2008, p. 22).

Foi a partir do século XVI que sertanistas e bandeirantes vieram até o atual Centro-Oeste goiano, guiados por meio de conhecimentos e recursos específicos¹⁵, como também mediante um processo de averiguação do espaço geográfico, fortemente persuadidos por convicções de base imaginária religiosa, próprias do cristianismo do contexto¹⁶. Essas convicções suscitaram motivações e a cobiça das bandeiras que, ao chegarem a terras goianas, transmutaram esses sentidos ao se conectarem com a realidade geográfica.

Para melhor refletirmos esse contexto, recorreremos a algumas fontes da escrita histórica de Goiás que vieram ao encontro com nossa proposta. Na historiografia regional, há algumas interessantes obras pelas quais optamos. São fontes escritas que contribuem e enriquecem de forma epistemológica este trabalho. Nesse sentido, argumenta Antoine Prost (2008, p. 237-238): “um texto histórico só tem profusão quando este é produzido com veracidade, colocado

¹⁴ O investimento por parte da coroa portuguesa em explorar novas terras além do litoral, a fim de obter indígenas para mão de obra e metais preciosos como ouro e prata, ocasionou em um empreendimento em expedições que patrocinavam paulistas dispostos a penetrar os sertões centrais a partir do final do século XVI. Esse processo foi denominado de bandeirantismo (FAUSTO, 1996).

¹⁵ As expedições portuguesas às regiões centrais do Brasil guiaram-se tecnicamente por um conjunto de conhecimentos cartográficos já bem desenvolvidos no século XVI. Mapas com características sobre o território foram feitos de acordo com cálculos produzidos no contexto, mediante troca de informações e de relatos indígenas sobre lendários rios e serras com muito ouro. Embora imprecisos, esses mapas foram essenciais para a identificação de rios, levantamento topográfico e a criação de estradas e rotas que levassem até o Centro-Oeste (BOAVENTURA, 2007).

¹⁶ O Bandeirantismo, de modo geral, foi um movimento de expansão econômica, reforçado por um forte sistema imaginário religioso. Isso se justificou no fato de que toda bandeira deveria ter a presença de um padre, um religioso, ou capelão militar. Essas pessoas eram os que detinham conhecimentos sagrados e, ao chegarem nas regiões centrais do Brasil, guiaram-se na crença de estarem sendo conduzidos por convicções sagradas, as quais apontariam a existência de lugares paradisíacos e repletos de ouro. Esse imaginário se conectou a uma realidade geográfica e natural no Centro-Oeste goiano, despertando mitos e lendas sobre os sertões e os indígenas (BONOME; LEMES, 2014).

em averiguação por documentos, argumentos, notas de rodapé, cronologia e o estabelecimento dos fatos”. Essa escrita possui um discurso que se sustenta por meio de:

fragmentos de outros textos extraídos, às vezes, de outros historiadores e, quase sempre, de documentos de época, crônicas ou testemunhos. Deste modo, o texto do historiador *compreende*, em um duplo sentido, material e interpretativo, a palavra de um ou vários outros interlocutores (PROST, 2008, p. 241).

E como também já havia avaliado Marc Bloch (2001), esse processo não nos deixa cair na ilusão e ignorância, e:

[...] uma afirmação não tem o direito de ser produzida senão sob a condição de poder ser verificada; e cabe ao historiador, no caso de usar um documento, indicar, o mais brevemente, sua proveniência, ou seja, o meio de encontrá-lo equivale, sem mais, a se submeter a uma regra universal de probidade (BLOCH, 2001, p. 94-95).

No que se refere à história de Goiás, Luís Palacin e Maria Augusta Sant’Anna de Moraes (2008) apontam a existência de várias bandeiras que percorreram o atual sertão goiano. Da Bahia e de São Paulo, saíram em busca de índios e de riquezas minerais. Os autores evidenciam as primeiras bandeiras que passaram por Goiás no contexto dos séculos XVI ao XVII, sendo elas:

A primeira bandeira que, partindo de São Paulo, possivelmente chegou até os sertões de Goiás, no leste do Tocantins, foi a de Antônio Macedo e Domingos Luís Grau (1590-1593). Depois, seguiram-se a de Domingos Rodrigues (1596-1600), que desceu até a confluência do Tocantins com o Araguaia; a de Afonso Sardinha (1598-?); a de Belchior Carneiro (1607- 1609), que passou ainda mais para o norte; a de Martins Rodrigues (1608-1613); a de André Fernandes (1613-1615); a de Pedroso de Alvarenga (1615 -16186); a de Francisco Lopes Buenavides (1665-1666); a de Luís Castanho de Almeida e a expedição familiar de Antônio Paes (1671); a de Sebastião Paes de Barros (1673). Esta bandeira, a maior saída de São Paulo para Goiás, contava com uns 800 membros e se fixou na região da confluência do Tocantins com o Araguaia, dedicada preferencialmente à mineração (PALACIN; MORAES. 2008, p.19).

Afonso Taunay (1951) trouxe importante estudo erudito e cronológico sobre a ação das bandeiras nos sertões brasileiros, salientando a ação bandeirante. Sobre as primeiras incursões dos sertanistas paulistas ao Centro-Oeste, o autor aponta o ano de 1592. Taunay afirma que, no decorrer do século XVI, não houve resultados muito positivos para as jornadas bandeirantes, tendo em vista a busca por ouro e prata, visto que foi no século XVII que expedições deixaram muitas documentações, comprovando a chegada de bandeirantes em solo goiano, onde aporta Bartolomeu Bueno da Silva, o primeiro Anhanguera:

O primeiro Anhangüera, o "Diabo Velho", notabilizou-se pelas enormes jornadas realizadas em terras hoje mato-grossenses e goianas. Em data, que para alguns parece ter sido 1682 estava entre os gentios Goiás em cujo território descobriu indícios de ouro. Nesta jornada levava um filho de doze anos seu homônimo, que seria o segundo Anhangüera, o glorioso descobridor dos jazigos auríferos goianos em 1725 (TAUNAY, 1951, p. 111).

Também Palacin e Moraes (2008) apontam a chegada de Bartolomeu Bueno da Silva (o filho), o chamado segundo Anhanguera:

O Anhanguera era um homem obstinado: disse que preferia a morte a voltar fracassado. No fim acabou tendo sorte, pois numa das voltas da bandeira, quando já lhe restavam poucos companheiros, descobriu ouro nas cabaceiras do Rio Vermelho – na região da atual cidade de Goiás. A 21 de outubro de 1725, após três anos, voltaram a São Paulo, propagando que tinham descoberto cinco córregos auríferos e minas tão ricas como as de Cuiabá, com ótimo clima e fácil comunicação (PALACIN; MORAES. 2008, p. 19).

Por traz da busca pelo ouro, estava a fundamentação religiosa, e essas interpretações foram fundamentais para a chegada das bandeiras e sertanistas até os sertões goianos.

Esse pensamento pode ser explicado a partir da percepção de que, junto às bandeiras e bandeirantes, estava a presença de religiosos e sacerdotes nas expedições aos sertões. Eduardo Hoornaert (1984), ao apresentar, no período colonial, as fases das missões de caráter evangelizador, indica que, tanto no ciclo sertanejo, iniciado em função do aprisionamento indígena, conversão e utilização como mão-de-obra, quanto no ciclo minerador onde se buscavam por metais preciosos, religiosos jesuítas, franciscanos, beneditinos, capuchinhos e oratorianos se misturaram com sertanistas e bandeirantes rumo aos sertões. Junto à justificativa de levar o benefício da fé, uniu-se o desejo de encontrar e explorar as terras ricas em ouro e pedras preciosas. Outrossim, a presença de religiosos e sacerdotes nas investidas nos sertões centrais revela a ideologia religiosa em consonância com esse processo.

João Capistrano de Abreu (1998) mostra a figura do capelão militar como “uma presença obrigatória, sem a qual se corria o risco de vida na campanha” (ABREU, 1998, p. 28). Tem-se, portanto, uma busca por riquezas e aventuras sustentada por convicções sagradas que motivou bandeiras e aventuras pelos sertões. José Roberto Bonome e Fernando Lobos Lemes (2014) expõem que muitos lugares e rios eram batizados e consagrados a Nossa Senhora e aos santos devotos, mediante a crença de que esses poderiam interceder em graças, “Daí a razão por que ‘Nossa Senhora’ é o nome de muitas povoações que se fundaram” (BONOME; LEMES, 2014, p. 168). A religiosidade católica, nesse sentido, exerceu significativa influência junto às incursões e investidas no Centro-Oeste em busca do ouro.

Em 1719, as minas de Cuiabá (MT) tinham sido encontradas e o fato ascendeu mais ainda os anseios e imaginários em relação ao Centro-Oeste. José M. Pereira de Alencastre (1987) menciona a entusiasmada convocação de Bartolomeu Bueno da Silva (o filho), pelo governador da Província de São Paulo, Rodrigo César de Menezes que, em 30 de junho de 1722 “foram dadas as instruções, por que se devia se guiar a bandeira, recomendando-se toda fé em Deus, para que, indo em graça, tivesse o mais próspero resultado, e achasse o Senhor propício em toda jornada” (ALENCASTRE, 1987, p. 34 -35). Organizada a bandeira “com cerca de 200 homens, dentre eles dois religiosos beneditinos Frei George e Frei Cosme” (ALENCASTRE, 1987, p. 34).

Alencastre complementa, ainda, que o povoamento do território goiano se deu, por conseguinte, com a chegada de Bartolomeu Bueno, o filho, na busca de reencontrar o povo Goyá¹⁷, antes encontrado por seu pai (o Anhanguera). Bartolomeu Bueno (o pai), desde as primeiras entradas no Centro - Oeste, conforme revela Eduardo Gusmão Quadros (2015), tinha afixado a cruz em solo goiano¹⁸. Seguidamente, esse bandeirante, ao chegar a um braço de rio do Araguaia, no Rio Vermelho, explorando suas margens, encontrou ouro de boa qualidade em 1725¹⁹. Desse modo, retornou a São Paulo para prestar contas de suas diligências e voltando a Goiás com o interesse de explorar as riquezas minerais da região e ali se estabelecer, fundou às margens do Rio Vermelho o arraial de Sant’Anna em 1726²⁰. Destarte, sob nosso olhar, foi no arraia de Sant’Anna, em função do estado português e orientações, como enfatizou Luís Antonio Silva e Sousa. Ali “exigiram a presença do descobridor que veio fixar a sua residência” (SILVA E SOUSA, 1849, p. 439).

¹⁷ Nos estudos de Antón Quintela, o povo indígena do tronco Tupi-Guarani, denominado nação Guoyá, já no século XVI era descrito nos relatos de bandeirantes paulistas. O autor afirma que Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera, atestou ter encontrado na região do Araguaia goiano, o povo indígena que se denominava Goyá. Bartolomeu Bueno da Silva, o filho, reencontra na região do Rio Vermelho, atual Cidade de Goiás, este povo que teria revelado o local onde havia ouro. A região então passou a ser chamada de sertão dos Goyazes e, posteriormente, de Minas dos Goyazes que evoluiu no topônimo Goiás, nome atual do estado (QUINTELA, 2003).

¹⁸ Segundo Eduardo Gusmão Quadros, em 1918, foi encontrada, nas proximidades de Catalão- GO, por operários que trabalham na construção de uma estrada de ferro, uma cruz de madeira. A cruz, então, foi requisitada em custódia para a antiga capital pela elite, representada pelo juiz Dr. Luiz Ramos de Oliveira Couto (Luiz do Couto). O episódio reascendeu na memória histórica goiana, a força da tradição que, engessou no passado histórico de Goiás; o fato de que em 1722, ao entrar em território goiano, em primeira jornada pelas proximidades da atual cidade de Catalão e do rio Paranaíba, ter ali implantado a cruz, o segundo Anhanguera em sua missão heróica e ao mesmo tempo divina (QUADROS, 2015. Anhanguera: o mito fundador de Goiás. In: LEMES, 2015).

¹⁹ Palacin e Moares apontam que Bartolomeu Bueno, o filho, dizia ter conhecimento sobre o roteiro do ouro e partiu de São Paulo em julho de 1722 e que, apesar dos desencaminhamentos da bandeira, chegou às margens do rio Vermelho e descobrindo ouro em suas cabeceiras, retornou a São Paulo, em 1725 (PALACIN; MORAES, 2008, p. 21-22).

²⁰ Observamos na obra de Luiz Antônio Silva e Souza o relato de que, após três longos anos, a bandeira de Bartolomeu Bueno, o filho, apesar das dificuldades e descaminhos, chegou às margens do Rio Vermelho, onde encontrou ouro. Entendemos, por lógica, ser o ano 1725. Ainda, o próprio Bartolomeu retornando de São Paulo e reencontrando o lugar, mandou erguer ali um pequeno povoado denominado arraial de Sant’Anna. Nos relatos, o fato ocorrido está datado no ano de 1726 (SOUZA, 1849).

Raimundo José da Cunha Mattos (1874) produziu, de forma bem estruturada, um dos mais importantes relatórios sobre a Província de Goiás no século XIX, em relação aos primeiros núcleos de povoadamentos setecentistas. O autor trouxe relevantes detalhes sobre esse aspecto, e reflete ter sido a mineração: “a pedra de toque do maior número de habitantes da comarca de Goyas” (Cunha Mattos, 1874, p. 291). Esse mesmo teórico mostra os arraiais criados em função da exploração do ouro, sendo os mais notáveis: “[...] Meia Ponte, Santa Cruz, Santa Luzia, Pilar, Crixás” [e os menores] “Barra, Ouro Fino, Anta, Ferreiro, Curralinho, Anicuns, Santa Rita [...]” (CUNHA MATTOS, 1874, p. 225).

E à medida que houve o descobrimento dos veios auríferos, houve rapidamente o crescimento dos arraiais em grandes aglomerados de pessoas e casas, atraindo multidões de várias partes do Brasil. Arrivistas, comerciantes, mascates, aventureiros e estrangeiros vieram de todos os tipos e modos, dispostos à riqueza pelo ouro.

Luís Antônio Silva e Souza (1872), em seus relatos a respeito dos primeiros arraiais e vilas goianas, assevera que homens e indivíduos, em grande parte, imorais, turbulentos, sem costumes, de diversos modos e que cometiam crimes horrorosos, vieram. E relata:

[...] uma muller paulista, que sufocou em uma toalha e sepultou nas suas lavras do Ouro Fino á duas filhas, só por serem vistas e louvada a sua formosura: a mesma, frenetica de zelos, matou o filhinho de uma escrava, julgando ser obra do marido, e lh'o apresentou assado em um espeto a horas da comida. Os assassinios eram frequentes, e por qualquer motivo. O capitão de uma companhia, que veio de Minas Geraes, por bem pouco foi morto de um tiro no sitio do Catalão, à vista dos seus soldados, pelo descobridor de Crixá [...].

Ao padre Antonio de Oliveira Gago e João Gago imputa-se-lhe mortes, açoutes e muitos excessos, de que se tomou conhecimento por provisão de 17 de Novembro de 1734. O padre Posso de Pilar passeava á vista do corregedor a cavalo com pagens armados de bacamartes. Em summa, só de uma vez foram exterminados sete, por ordem do bispo do Rio de Janeiro. Taes eram os tempos e os costumes (SILVA e SOUSA, 1872, p. 439).

Nesse cenário composto de povoadamentos irregulares, imoralidade, violência, mortes e infortúnios, criou-se uma visão negativa e torpe em relação aos habitantes das minas, vilas e arraiais oitocentistas. Ramon Fernandes Grossi (2002), acerca do medo na região das Minas Gerais no século XVIII, percebeu esse posicionamento por parte da elite branca e portuguesa nos chamados homens bons²¹. Acredita-se que, de forma generalizada, essa visão se instalou sobre os demais habitantes moradores das minas no território brasileiro, pois, para a classe

²¹ Os chamados “homens bons” era uma designação social pautada, primeiramente, em uma seletiva pureza de sangue. Consideravam-se puros os brancos portugueses e descendentes consanguíneos. De outro modo, os cristãos católicos eram também os considerados puros de forma espiritual. Essa prerrogativa justificou a formação de uma classe branca, cristã, dominante e patriarcal que ocupou os mais altos cargos administrativos e privilegiados na sociedade colonial do Brasil (FAUSTO, 1996).

branca dominante e a igreja do período: “desordem social e população de cor, caminhavam lado a lado” (GROSSI, 2002, p. 134).

Essa rusga social esteve associada também a uma visão estigmatizada da Igreja Católica sobre a população, vista como turbulenta e revoltosa, principalmente porque as relações com os escravos africanos nas minas era tensa e diante a imposição do cristianismo, sobre os constantes açoites, castigos aplicados e submissão ao trabalho pesado; desencadearam reações violentas por parte dos negros. O medo, o receio e o estranhamento, suscitou essa visão maculada sobre essas populações, ocasionando a necessidade de se implantar um sistemático processo administrativo e ordenador.

Frente a este cenário, compreende-se que houve por parte da coroa portuguesa, o objetivo de instaurar um forte controle disciplinar e ao mesmo tempo ordenador nas vilas e arraiais do ouro. Para tal, nesses lugares, foi pensado a implantação de um sistema de organização e instauração da ordem social, política, bem como religiosa para o Centro - Oeste goiano. Por conseguinte, deu-se início a consolidação da religiosidade cristã através da instituição das práticas do culto católico, instituindo assim, um espaço para essas vivências, o local de atuação da Igreja Católica, aqui reconhecido como o espaço eclesiástico, uma espacialização territorial da religião, onde se ergueram as capelas e igrejas.

Considerando essa lógica, Sylvio Fausto Gil Filho (2009) traz reflexões sobre o estabelecimento da religião na esfera social e ao mesmo tempo geográfico. O estudioso discute que essa dinâmica se dá, primeiramente, por meio da crença, do sentir religioso e, a partir dessa experiência, o indivíduo se apropria de um discurso fundante, de uma enunciação, a qual, se funda como verdade. E assim, o primeiro passo para que haja o que chama de espacialização do fenômeno religioso é dado “pelo discurso fundador que transforma experiências religiosas em verdades religiosas” (GIL FILHO, 2009, p. 79).

Em consenso com essa reflexão, também as proposições de Zeni Rosendahl (2012) chamam a atenção para a compreensão de que é de praxe do sistema religioso influenciar espacialmente na organização do território. Rosendahl (1995, 2012a) esclarece que a religião e suas práticas conseguem imprimir uma ordem de sentidos nos espaços. Sempre foram reconhecidas ações interventoras por parte da religião em relação à delimitação e construção dos espaços sagrados. De influência eliadeana²², Rosendahl define espaço sagrado como “um campo de forças e valores que opera no ser religioso um deslocamento de sentidos para uma

²² Aqui, identificamos, nos estudos de Zeny Rosendahl, forte influência das ideias de Mircea Eliade no que se refere ao conceito de espaço sagrado.

dimensão transcendente e o ordena no mundo real” (ROSENDAHL, Z. 2012a, p. 76). Ainda sustenta que o sagrado assume proporções espaciais no ambiente físico, e se estrutura de forma material e imóvel no caso de construções como os templos, santuários, igrejas e cidades sagradas.

Deusa Maria R. Boaventura (2001, 2007) reforça essa lógica em suas pesquisas sobre a urbanização e a arquitetura religiosa em Goiás, reconhecendo que a administração colonial portuguesa investiu num forte processo administrativo, criando muitos arraiais no intuito de ocupar o território, controlar a exploração do ouro, sistemas de passagens, cobrar impostos, estabelecer jurisdições, criar aldeamentos indígenas, sistema de intendência e fundição. Foi também constante a atuação da igreja Católica junto ao estado português, atuando como órgão disciplinador e espiritual sobre as populações das minas. Assim, foi estruturada uma prática urbanística aos moldes portugueses, e tanto na construção quanto nas técnicas construtivas das vilas e arraiais, houve um intrincado trabalho de urbanização que implicou em práticas “hierarquizantes e fortemente influenciadas pela religião” (BOAVENTURA, 2001, p. 30).

Boaventura reconheceu também, nessas práticas, o fato de que a partir das igrejas e capelas, foram traçados os largos e os locais para estabelecimento das casas. Essa condição colocava os edifícios religiosos em realce, em um posicionamento privilegiado e com destaque em relação aos demais. Nesse desenvolvimento, evidenciou-se um efeito de visibilidade e sacralidade, intencionando de forma simbólica, a consolidação do espaço eclesiástico concebido e estruturado a partir de convicções sagradas. Nisso, a construção e posicionamento dos edifícios religiosos incidiu na ordenação espacial, “como instrumento ordenador e disciplinador no espaço funcional” (BOAVENTURA, 2001, p. 17).

No intuito de exemplificar essa lógica na conformação urbana na antiga Vila Boa, recorremos a algumas fontes imagéticas²³, as quais atestam a existência das primeiras igrejas e capelas na antiga Vila Boa. Nesse sentido, Boris Kossoy (2002) analisa que as imagens de outras épocas, uma vez estudadas de forma sistemática, mediante metodologias adequadas, se instituem, de certa forma, fontes na reconstituição histórica dos cenários, das memórias e dos fatos. A imagem como documento e fonte histórica é interpretada no presente em função do passado, e assim pode “fornecer provas, indícios, funciona sempre como documento iconográfico acerca de uma dada realidade. Trata-se de um testemunho que contém evidências sobre algo” (KOSSOY, 2002, p. 33).

²³Aqui, não trabalhamos especificamente com documentos fotográficos produzidos de forma tecnológica. Analisamos documentos visuais produzidos de forma manual, estes, são prospectos e mapas que possuem em sua natureza e caráter visual, sendo uma imagem, expressão e evidência de seu tempo.

Ao explorar as imagens, investigá-las e interpretá-las, o pesquisador pode evidenciar suas informações. Elas possibilitam possíveis conexões com uma dada realidade, com as temporalidades. Dessa forma, as imagens enquanto objetos da cultura material, são evidências e vestígios produzidos de um passado que não podemos mais acessá-lo e, cabe ao pesquisador interessado reesignificá-lo. Aqui, buscamos analisar os prospectos (traçados em forma de desenhos) produzidos por Francisco Tosi Colombina²⁴, engenheiro e cartógrafo que passou pela Capitania de Goiás a partir de 1750 e esboçou de forma imagética o traçado urbano da cidade no contexto.

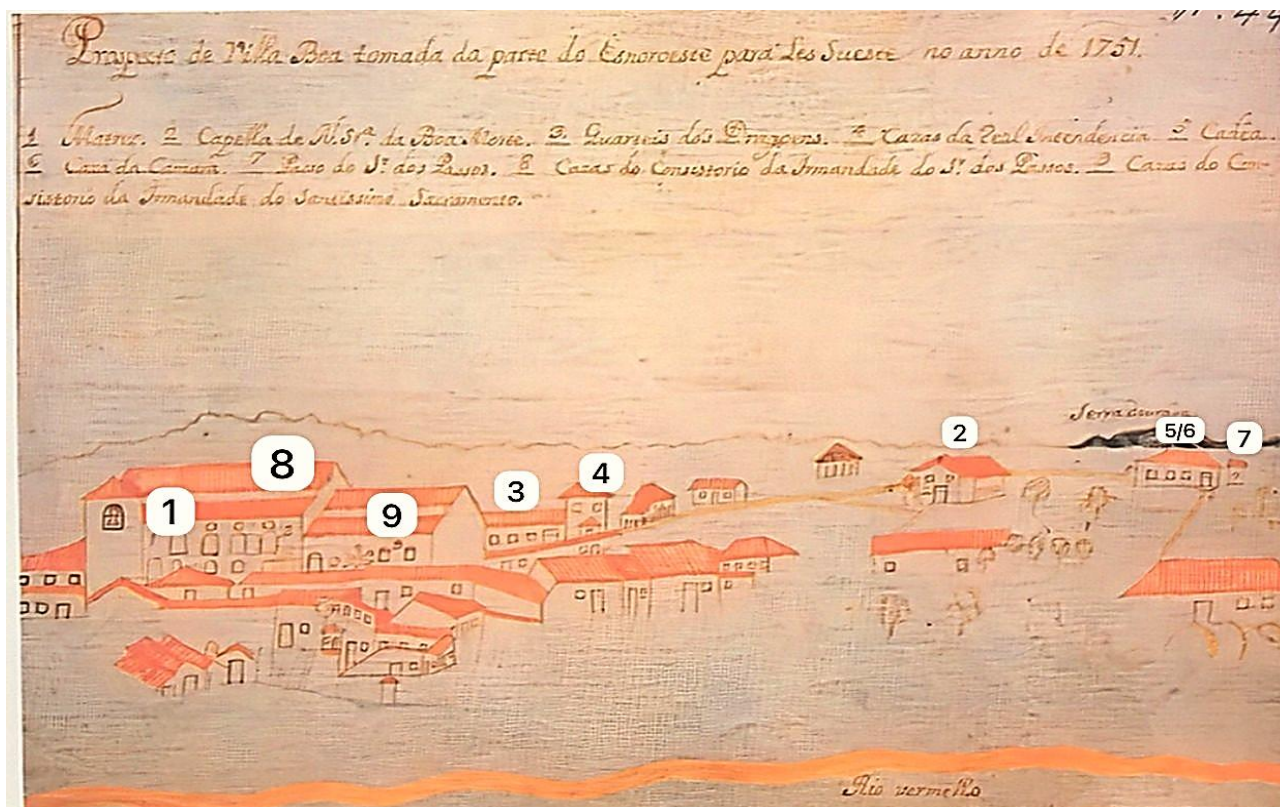
Em 1751, Tossi Colombina produziu um mapa da Capitania de Goiás “estabelecendo demarcações através de balizas naturais para os limites do território, como o Rio das Mortes na divisão de Goiás com o Mato Grosso” (BOAVENTURA, 2007, p. 86). Nesse mesmo ano, realizou também a confecção de um mapa representando os arraiais goianos e prospectos que assinalaram o traçado urbano da vila.

A título de evidenciar nossa abordagem para o momento, destacamos um dos prospectos de Vila Boa de 1751, atribuídos a Tossi Colombina, uma representação imagética, ao nosso ver, do que se consolidou ser o espaço eclesiástico da antiga capital setecentista. A imagem²⁵ foi produzida no governo de D. Marcos de Noronha, o Conde dos Arcos, português que governou a capitania de 1749- 1755. Foi o primeiro governador que se estabeleceu em Goiás, a fim de criar projetos de demarcação do território e implementação de regularizações urbanas na vila. Segundo Boaventura (2001), o engenheiro Tosi Colombina, veio até a capital a convite do Conde dos Arcos para essas demandas.

²⁴ O italiano Francesco Tosi Colombina foi solicitado pela corte portuguesa, a partir de 1720, para trazer os novos avanços da cartografia europeia e processos técnicos voltados para a urbanização. Acompanhou o processo de interiorização do Brasil no contexto antes e depois do Tratado de Madri (1750). Foi o produtor do primeiro mapa de Goiás, contribuindo para a delimitação das fronteiras do território goiano e para a construção de novos caminhos e rotas rumo a Goiás (CORTESÃO, 1996).

²⁵ Esta figura é uma cópia encontrada no acervo do atual Museu das Bandeiras da cidade de Goiás, a original se encontra no arquivo do Museu Casa da Insua, Lisboa, Portugal.

Figura 1 – Prospecto de Vila Boa tomada da parte de noroeste par leste – 1751



Fonte: Acervo Museu das Bandeiras da cidade de Goiás

Na figura 1, percebe-se, de forma enumerada, de acordo com a legenda na parte superior da imagem: nº. 01a Matriz de Sant'Anna, nº. 2 a primeira capela de Nossa Senhora da Boa Morte, situada no largo da Câmara e Cadeia pública, nº. 3 o Quartel Militar dos Dragões, nº4 a Casa da Real Intendência, nº 5 e 6 é a Casa de Câmara e Cadeia pública, nº. 7 o paço da paixão, no item nº. 8, o consistório da Irmandade do Senhor dos Passos e nº 9 o consistório da Irmandade do Santíssimo Sacramento.

Assim, os recintos religiosos ocuparam pontos estratégicos na vila e, a partir deles, foram construídos os edifícios públicos e as moradias. A igreja Matriz situa-se em largo espaçoso na parte central, por onde são traçadas as principais ruas que dão acesso à região Norte. Ao fundo, tem-se a Serra Dourada e ao Sul, o Rio Vermelho que divide a vila.

Em pontos táticos, os templos católicos possuíam uma dimensão simbólica. De acordo com Luiz César Fleury de Oliveira (2013), na arquitetura colonial, as construções das igrejas simbolizavam elementos que foram instituídos a fim de entronizar uma dimensão do sagrado no perímetro urbano da antiga Vila Boa, as quais foram erguidas em ponto de destaque e elevadas. Para Oliveira (2013), a instalação de edifícios sagrados em local elevado remete ao alto, ao superior.

Reconhecemos essas representações na localização de certas igrejas na antiga capital, como é o caso da igreja de Santa Bárbara, uma ermida construída no morro do Cantagalo, com uma grande escadaria que lhe dá acesso. Embora um pouco fora da vila, apresenta um posicionamento em alto relevo montanhoso.

[...] a montanha é figura entre as imagens que exprimem a ligação entre o Céu e a Terra. A montanha sagrada é um ‘Axis mundi’, liga a terra ao céu. Ela toca de algum modo o céu e marca o ponto mais alto do mundo; daí, o território que a cerca, e que constitui o ‘nosso mundo’, é vista, a região mais alta (ELIADE, 1992, p. 25).

Figura 2 – Igreja de Santa Bárbara (s/d)



Fonte: Coelho (2017, p. 35).

As características estilísticas dos templos também eram carregadas de forte simbolismo. Boaventura (2001, 2007) e Coelho (2017), reconhecem que as igrejas e capelas da antiga Vila Boa possuíam naves simples, de onde se vislumbrava a capela-mor. E o emprego de simplicidade e funcionalidade, deveu-se às condições econômicas, técnicas e construtivas daquele momento histórico e cultural.

Oliveira (2013) menciona que o uso da madeira e taipa de pilão, elementos da natureza nas construções, significava uma analogia ao próprio Cristo que: “possui como invólucro um corpo humano, falível, e um interior em espírito e divindade. Mesmo que o exterior desses templos já prenuncie tratar-se de uma arquitetura do sagrado, guardam em seu interior, em seu âmago, a sua sacralidade” (OLIVEIRA, 2013, p. 201).

O dimensionamento dos altares e oratórios, o uso de campanários e guarda-corpos, as pinturas nos tetos e afrescos nas paredes buscavam introduzir uma dimensão sacra, como no caso das igrejas de São Francisco de Paula e Nossa Senhora D’ Abadia, e, ainda, de forma opulente a douração:

O dourado dos altares não é mais ouro, não tem mais um valor financeiro, seu atributo, neste contexto, é espiritual. É a grandeza da glória de Deus, a luz divina que ilumina o mundo e a tudo e a todos que nele existem. Exprime o esplendor da verdade. Diante dela, o fiel recebe todo o poder dessa sagrada luminosidade. Ela abre o espírito do devoto para uma conexão com os diversos entes sagrados ali presentes (OLIVEIRA, 2017, p. 202).

Luciene Pessotti de Souza (2006) também considera estratégicas essas ações da Igreja Católica empregadas no sistema colonizador. A estudiosa afirma que, com o despontar do Renascimento²⁶ e Reforma Protestante²⁷ na Europa, frente a um desmoronamento das concepções teocentristas e teológicas, como reação, buscaram-se novos posicionamentos. Para tanto, foi a partir da Contrarreforma²⁸ que a Igreja conseguiu reafirmar o objetivo de sua universalidade, ao tentar converter novos povos ao catolicismo.

Houve, nesse sentido, o investimento numa perspectivação doutrinária que sustentou a implantação da cultura cristã europeia nas terras colonizadas, as quais foram ocupadas, principalmente, por portugueses e espanhóis que implantaram em suas vilas coloniais um forte sistema doutrinário de ordenação social e cultural. Foi projetado um desenvolvimento urbano edificado a partir de pontos estratégicos. O traçado urbanístico foi assim marcado pelo estabelecimento de espaços públicos, como largos e praças, a partir da construção das igrejas e capelas. Percebe-se assim, “Uma morfologia espacial guiada pela fé e tecnicamente trabalhada na razão” (SOUZA, 2006, p. 6). Nesse contexto, é possível perceber, tanto em relação às técnicas urbanísticas, quanto no aspecto ideológico, uma forte ligação com o sagrado.

A partir dessas considerações, podemos identificar que a construção do espaço eclesiástico na antiga capital de Goiás, projetou esse ideário no desenvolvimento urbano da vila. Por conseguinte, conforme demonstra José Luíz de Castro (1998), em seu trabalho sobre a organização da Igreja Católica em Goiás (1726-1824), que a prelazia²⁹ de Goiás foi criada em

²⁶Movimento político, econômico e cultural iniciado na Europa no séc. XIII que valorizou a visão antropocêntrica (humanista) e se opôs ao teocentrismo (Deus como centro de tudo), favorecendo e defendendo a liberdade de pensamento e de expressão (SILVA, K; SILVA, M. 2009).

²⁷A partir de Martinho Lutero na Alemanha do séc. XVI e depois em outras regiões da Europa, o dogmatismo católico e o poder papal passaram a ser questionados e rejeitados, possibilitando uma nova concepção de religião fundamentada na livre interpretação e tradução da Bíblia e novas orientações quanto a conceitos como salvação, dogmas, culto; como também, concepções que orientavam a relação do indivíduo com o trabalho e a política (DREHER, 2017).

²⁸A Contrarreforma em meados do séc. XVI foi, de início, um despertar por parte da Igreja Católica frente a expansão da Reforma Protestante na Europa. A Igreja buscou uma reafirmação de seus dogmas e posicionamentos, implementando via Concílio de Trento (1545-1563) e pela Santa Sé, órgão administrativo da igreja, novas diretrizes doutrinárias, reforçando também sua ação ordenadora e evangelizadora no mundo com a instituição do Tribunal do Santo Ofício. Passou a induzir o clero a posturas mais éticas e comprometidas. Destaca-se nesse sentido o surgimento das ordens religiosas com o intuito de difundir uma forte espiritualidade tomando como base o vida dos santos e santas. REFORMA E CONTRARREFORMA. educabras.com. [s/d].

²⁹É uma diocese em desenvolvimento em território eclesiástico ainda não plenamente constituído (CASTRO, 1998).

1745, perspectivando uma estrutura administrativa territorial, com a nomeação de bispos e padres para atenderem às demandas religiosas da região.

Castro, de forma detalhada, destaca que a administração da igreja goiana esteve a cargo da jurisdição do bispado do Rio de Janeiro por 60 anos. O primeiro bispo que esteve a frente das demandas eclesiásticas de Goiás foi Fr. D. Antônio de Guadalupe, português, empossado bispo no Rio de Janeiro em 1725 e já 1726, iniciou visitas pastorais às dioceses de Minas Gerais, Bahia e depois a Goiás.

Em Goiás, a primeira paróquia criada em Vila Boa foi a paróquia de Sant'Anna em 1729. Foi adotado para a região, um aparato doutrinário³⁰ que teve como objetivo fortalecer e uniformizar as práticas sacramentais como o batismo, o casamento, confissão, dentre outros. O documento orientava também quanto à criação e construção das igrejas, sendo delegado somente à coroa portuguesa e a essa instituição, a autorização para fundar e erigir igrejas e capelas e demais ações de caráter eclesiástico.

Diante do que se produziu até aqui, aferimos que a formação do espaço eclesiástico na antiga Vila Boa foi condicionada, a partir da construção de igrejas e capelas, e essas se tornaram pontos estratégicos na composição espacial urbana. Entendemos, portanto, que o sagrado induziu e orientou a formação de eixos estruturadores na paisagem urbana de Vila Boa.

É imprescindível, para a conclusão dessa sessão, esclarecer que a nossa compreensão de um espaço físico, eclesiástico, dimensionado a partir de convicções religiosas, é pensado mediante os pressupostos de Mircea Eliade (1992). O mitólogo aborda em uma perspectiva fenomenológica, que o ser religioso busca construir e singularizar o que chama de “espaço sagrado”. Em seus estudos, comparando religiões tradicionais e primitivas, Eliade discute sobre o sagrado nas mais complexas e distintas realidades e entende esse elemento como uma dimensão do fenômeno religioso e sua principal característica é “que ele se manifesta” (ELIADE, 1992, p. 13). Em outras palavras, ele se deixa perceber, ser visto, sentido e experimentado. Nesse mesmo caminho, teorizou o conceito de *hierofania*³¹ para explicar em como essa manifestação é externada no mundo concreto. Assim, aponta que:

³⁰ As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia referem-se a um compêndio doutrinário católico, criado por D. Sebastião Monteiro da Vide (1643 - 1722) e foi adotado em todo território eclesiástico brasileiro no contexto dos séculos XVIII e XIX, a fim da regularização da doutrina católica nas dioceses no Brasil (VIDE, 1853).

³¹ Eliade propôs o termo *hierofania* para definir o mistério da manifestação do sagrado, fenômeno este, que pode ocorrer nos elementos da natureza, em meio aos objetos e de forma reveladora ao próprio ser humano. Uma vez apresentado e percebido, o espaço onde ocorre esta manifestação se difere dos demais (chamado profano) e neste espaço, o sagrado se irrompe e dá-se o início de tudo, a fundação ontológica do espaço sagrado, essencial para o homem religioso (ELIADE, 1992).

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela (ELIADE, 1992, p. 13).

A *hierofania* é o ponto de partida para que o ser religioso esteja motivado em criar o espaço sagrado, pois esse o orienta também em sua atuação no mundo. Quando o sagrado se manifesta, há uma revelação absoluta, um ponto de partida que delimita e cria o espaço sagrado, e por essa percepção o ser religioso, envolvido nessa dimensão, “funda ontologicamente o mundo” (ELIADE, 1992, p.17).

A partir dessa experiência com o transcendente, aquele que a vive, percebe uma orientação, estabelecendo uma diferenciação entre o que é sagrado e o que é profano (o não sagrado). É pela *hierofania* que o indivíduo ligado a religião, cria de forma qualitativa no mundo, o espaço sagrado e o difere do profano. Esse então, é fundado e se torna diferente, e:

[...] por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca (ELIADE, M. 1992, p. 17).

Gil Filho (2008), pesquisador brasileiro acerca da Geografia da Religião³², discute também nessa visão de que “o espaço sagrado seria um espaço da espiritualidade, do real fundado ontologicamente a partir de uma *hierofania*, e que de maneira primordial, dá início e significado à vida do homem crente no mundo” (GIL FILHO, 1999, p. 95). Nesse espaço, os indivíduos em nome do sistema religioso, atuam sob a realidade física, redimensionando-a em um nível social e natural. E, uma vez institucionalizado, o sistema religioso exerce função ideológica e de poder sobre a sociedade e os indivíduos. Nesse sentido, o sagrado “transforma qualquer coisa em outras coisas” (GIL FILHO, 2008, p. 15).

Portanto, finalizamos essa primeira sessão, trazendo um histórico acerca da instituição do espaço eclesástico católico na antiga capital, pelo qual podemos perceber a partir da sua estruturação no espaço urbano, uma conformação simbólica do sagrado. Capelas e igrejas se tornaram pontos de referência na malha urbana, por onde se desenvolveram largos, praças,

³² Sylvio Fausto Gil Filho aborda que a Geografia da Religião teve ênfase a partir da década de 70 do século XX, partindo de reflexões de historiadores da igreja, mediante estudos teológicos, analisando os fenômenos religiosos em termos geográficos, os quais eram descritos em função da História das Religiões. Posteriormente, ganhou espaço acadêmico com o avanço da geografia humana e cultural em abordagens referentes à interação de fenômenos religiosos de diferentes culturas em espaços geográficos e em seus próprios ambientes (GIL FILHO, 2008).

becos, edifícios públicos e o casario. E esses espaços não somente estimularam a composição física da vila, como também, foram os lugares de procedência do sagrado. A seguir, vamos explorar essa dinâmica.

2.2 AS IGREJAS, AS CAPELAS E AS IRMANDADES

Nesta sessão, de início, trataremos de identificar os lugares do sagrado na Vila Boa oitocentista, sendo eles, as capelas e igrejas. Esses locais foram construídos com a participação das irmandades leigas, em meio a expressões de fé e devoção percebidos na religiosidade vivida por esses grupos. Focaremos em apresentar essa dinâmica, uma vez que, ao nosso ver; ela funcionou como fator aglutinador para a consolidação do espaço eclesiástico, bem como para o desenvolvimento urbano da vila. Frente a esse panorama, recorreremos as análises de Moraes (2012), pois a autora enxerga esta dinâmica como um fator que influenciou fortemente muitos indivíduos a permanecerem na sociedade hierárquica, estratificada e com grande desigualdade do século XVIII. E sobre esta conjuntura, a autora reflete que:

Assim, reiteramos que a busca e a extração do ouro no sertão dos Guayazes, por si só, não fixaram a população nos locais onde esse minério foi encontrado. Basta lembrar, por exemplo, que tão logo o ouro de aluvião acabou, muitos povoados desapareceram. Na verdade, antes foram as capelas que aglutinaram os milhares de garimpeiros nesses locais, uma vez que o sentimento religioso e a busca do sagrado, aspectos que uniam todos os arrivistas, contribuíram para que estes se irmanassem, organizando-se em sociedade e se enraizando em locais que lhes eram completamente adversos (MORAES, 2012, p. 69).

Essas vivências em torno das capelas e igrejas teriam sustentado elos de solidariedade, sociabilidades e caridade entre os grupos coletivos que ali viviam, apesar das contínuas rusgas sociais. Buscaremos situar esses lugares levando em consideração que, para o ser religioso, foram esses ambientes que qualificaram o espaço em que se vivia.

Sobre o contexto em voga, Cunha Mattos (1874) revela a existência de alguns templos católicos, desde os primórdios da fundação do Arraiá de Sant'Anna. Em seus relatos há menção sobre os edifícios sagrados, e dentre eles temos, a Matriz de Sant'Anna, situada no mesmo lugar onde foi erguida a primeira capela de Sant'Anna, segundo as ordens dos portugueses em 1727 e, depois, erigida a título de catedral em 1743. Esta igreja, de 1874 a 1930, passou por várias reformas devido a problemas de desabamentos do teto e das paredes laterais, somente a partir de 1965 voltou, oficialmente, a ser a sede da catedral local.

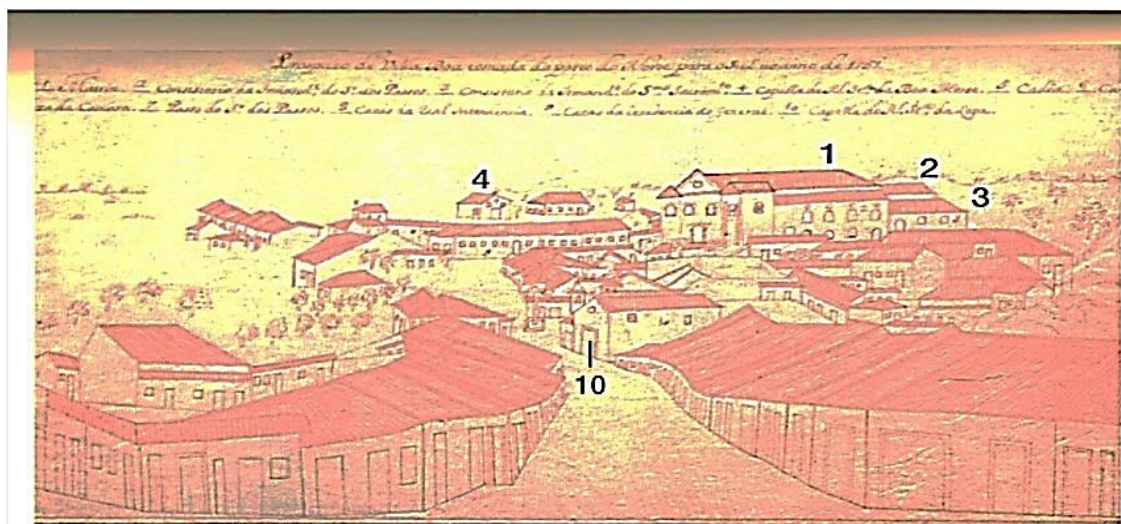
Figura 3 – Matriz de Sant’Anna - desenho de William J. Burchell (1828)



Fonte: (FERREZ, 1981, p. 126).

A igreja de Nossa Senhora da Lapa, construída em 1749 “com um rico e bem ornado altar nas proximidades do Rio Vermelho e ponte do Telles” (CUNHA MATTOS, 1874, p. 316), foi derrubada por uma forte enchente em 1839, não sendo posteriormente reconstruída.

Figura 4 – Prospecto de Villa Boa no sentido Norte - Sul (1751)



Fonte: Acervo Museu das Bandeiras da cidade de Goiás.

Na figura 04, podemos identificar pelo Prospecto de Vila Boa uma evidência dessa igreja, tendo no item n.º 10, a capela de Nossa Senhora da Lapa de frente para o Rio Vermelho.

A igreja de São Francisco de Paula, erguida em 1761, “está mui desceite e tem um grande adro” (CUNHA MATTOS, 1874, p. 316). A igreja de Santa Bárbara em 1780, edificada

fora da cidade em terreno elevado, “[...] É’ pobre, mas conserva-se em bom reparo. Teve dois campanarios (torres sineiras). Desfrutctam-se d’este lugar os mais bellos golpes de vista” (CUNHA MATTOS, 1874, p. 316). Aponta ainda as igrejas de Nossa Senhora D’Abadia (1790) e Nossa Senhora das Barracas (1793) e Senhora do Carmo (1786).

Gustavo Neiva Coelho (2017), ao pesquisar sobre a arquitetura religiosa da antiga capital goiana no século XVIII, além de observar traços específicos criados para a composição dos edifícios, mostra ser possível perceber, desde o início do povoamento da vila, certa preocupação por parte das lideranças religiosas e políticas em erigir os templos sagrados. O autor acrescentou ainda, que foram os templos católicos que determinaram o centro e, depois, o crescimento do Arraiá de Sant’Anna.

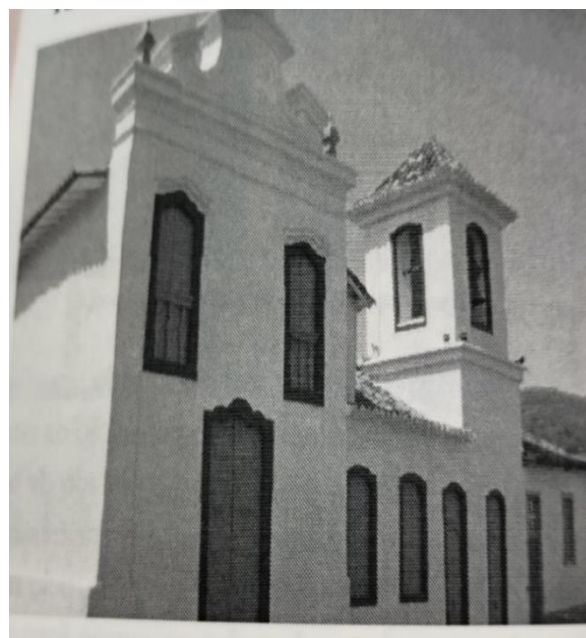
O autor destaca que esses edifícios, em sua maioria, foram construídos pelas irmandades que se estabeleceram ao longo do crescimento da vila, bem como, foram patrocinados por mineradores abastados que, ao terminarem a obra, cediam-nas às irmandades. Coelho (2017), cita que das igrejas originais setecentistas, restam atualmente na cidade, a de São Francisco de Paula, a de Nossa Senhora D’Abadia, ilustradas nas imagens abaixo.

Figura 5 – Igreja de São Francisco de Paula (s/d)



Fonte: COELHO (2017, p. 21)

Figura 6 – Igreja de Nossa Senhora D’Abadia (s/d)



Fonte: COELHO (2017, p.45).

São existentes também, as igrejas de Nossa Senhora do Carmo e a de Nossa Senhora da Boa Morte, esta, atualmente, o Museu de Arte Sacra.

Figura 7 – Igreja de Nossa Senhora do Carmo (s/d)

Fonte: COELHO (2017, p. 41).

Figura 8 – Igreja de N. Senhora da Boa Morte (s/d)

Fonte: COELHO (2017, p. 29).

Do lado esquerdo da vila, separada pelo rio Vermelho, temos a primeira igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o seu largo voltado de frente, em sentido à rua que dá acesso à matriz.

Figura 9 – Igreja de Nossa Senhora do Rosário – Festa do Rosário na cidade de Goiás (s/d).

Fonte: Carvalho, 2021, p. 158.

Esta foi construída em 1734 e acolhia a irmandade negra de Nossa Senhora do Rosário. De um lado da vila, temos opulência e alteridade, de outro; simplicidade. Foi demolida em 1934

e em seu lugar foi construída, pela ordem dos frades Dominicanos em 1959, outra bem maior no estilo neogótico.

Observando as capelas e em seu entorno os casarios e prédios públicos, foi possível, ainda, identificar uma homogeneização dos laços sociais e uma forte integração espiritual com os lugares do sagrado, os quais se constituíram em um elo, uma força que conseguiu manter a unidade social, orientando nas diversas esferas da vida.

Em Vila Boa, esta dinâmica do sagrado foi analisado por Moraes (2012) que explorou a religiosidade católica praticada pelas irmandades leigas na Capitania de Goiás do século XVIII. Moraes mapeou cerca de 11 irmandades, dentre elas: Senhor dos Passos, São Miguel e Almas, Nossa Senhora da Abadia, São Benedito, Santo Antônio, São José, Santíssimo Sacramento, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Lapa e Nossa Senhora da Boa Morte. A irmandade da Boa Morte, é segundo Moraes (2012), datada de 1749, a devoção foi trazida pelos jesuítas no tempo que permaneceram em Vila Boa. De início, foi criada uma pequena capela no largo da Câmara e Cadeia, onde permaneceu neste local, conforme as pesquisas realizadas, até o governo de Luiz da Cunha Menezes (1778 – 1783). Em 1779, essa mesma irmandade deu por término no largo da Matriz de Sant'Anna, a construção da atual igreja da Boa Morte.

O estudiosa salienta que na igreja Matriz de Sant'Anna de Vila Boa, ponto de referência das elites, a irmandade do Senhor dos Passos, criada anteriormente a 1751, atuava em um consistório erguido na parte lateral da igreja, era composta em sua grande maioria de homens brancos e abastados economicamente, dentre esses; políticos, juízes, militares e comerciantes. Tempos depois, a irmandade teria deslocado o culto ao Senhor Bom Jesus dos Passos para a igreja de São Francisco de Paula.

Na igreja Matriz, ainda foi identificado a existência da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Eucaristia (1742) e São Miguel e Almas (1733), formadas em sua maioria, por homens brancos e de boa posição social. Havia também um altar interno na matriz dedicado a Santo Antônio dos militares que congregava a irmandade de Santo Antônio (1752).

Na igreja da Lapa, em frente ao Rio Vermelho, representada na figura 04, item nº 10, teve início a devoção a Nossa Senhora da Lapa (1749). E, do outro lado do Rio Vermelho, encontrava-se a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos pretos (1734), como era conhecida, pertencia à irmandade do Rosário dos negros escravizados.

Enfim, as irmandades pertencentes ao contexto acima mencionado foram formadas por homens e mulheres de ambas as classes, em busca do divino. Caio César Bosch (1986) discute que a devoção religiosa cristã na Igreja colonial é fruto do culto católico trazido pelos

portugueses. Em várias capitanias do Brasil do período colonial, foi adotada nas igrejas a celebração da liturgia romana católica, e juntamente com ela, a introdução da devoção aos seus ícones do catolicismo (os santos), com a criação também das irmandades e confrarias leigas³³.

Esses grupos foram fundamentais no processo de consolidação da igreja católica colonial, visto que atuaram no processo da evangelização. Essas irmandades e confrarias foram as mediadoras entre a Igreja e o Estado português, posto que conseguiram estabelecer, através da religiosidade, a ordem social.

Para Boschi (1986), as irmandades foram excepcionais em imprimir um catolicismo que passou a ser exteriorizado no culto aos santos, nas festas, na devoção à Virgem Maria, nas celebrações e rituais que buscavam congregar o maior número de fiéis possível. José Pereira de Sousa Junior (2009) destaca em suas pesquisas a dinâmica das irmandades leigas na Paraíba do século XVIII, o que contribuiu para o enriquecimento dessa discussão.

O culto aos santos e santas, no contexto mencionado, tinha função pedagógica. Ao elegerem um santo(a) padroeiro (a), as irmandades criavam “símbolos, representações, sentidos; internalizavam e expressavam comportamentos, formas de viver e de se sociabilizar, incorporando regras e condutas conforme a vida do santo” (SOUSA JUNIOR, 2009, p. 2). A história da vida dos santos e santas e da Virgem Maria tiveram papel fundamental na conversão dos irmãos e irmãs, pois:

[...] as histórias de suas vidas foram contadas por pregadores e entremeadas de cenas de milagres, enfatizando seus poderes de cura e de proteção a aqueles que lhes tivesse devoção, construindo em torno de suas imagens um sentimento de respeito e veneração que fez parte do imaginário religioso desde o período colonial (SOUSA JUNIOR, 2009, p. 3).

Partindo então de doações de terrenos à Igreja por mineiros e comerciantes ricos, ou sua compra pelas irmandades, por meio de dízimos e arrecadações; essas irmandades encomendavam a construção das igrejas e capelas que, mesmo pequenas e carentes de estética, eram também lugares da prática da caridade, da assistência aos pobres e da vivência da religião. Tinham como objetivo “congregar os fiéis, os quais, escolhendo um santo protetor comum,

³³ Segundo Caio César Bosch (1986), as irmandades eram associações leigas de caráter religioso e hierárquico, criadas mediante um regimento específico e um termo de compromisso com aprovação da Igreja, bem como aprovação régia (do Rei). Além do cumprimento das obrigações com as práticas do catolicismo e com a devoção geralmente atribuídas a um santo devoto. Também tinham como regra, o exercício da caridade e assistencialismo aos mais pobres e entre os irmãos do grupo. Já as Confrarias eram grupos de fiéis criados sem uma hierarquia precisa, com a intenção de um determinado culto público. Essas realizavam suas práticas geralmente cultuando seus santos devotos nos altares laterais das igrejas. Boschi ainda estabelece que enquanto as primeiras eram irmandades de obrigações, as segundas eram irmandades de devoção (BOSCHI, 1986).

passariam a contar com sua proteção especial em meio às lutas terrenas” (MORAES, 2012, p.16).

E em meio às capelas e igrejas, aqui reconhecidas como os lugares do sagrado, foi solidificada uma forte espiritualidade e devoção coletiva reconhecida também nas festas, missas, ritos e procissões. Essas manifestações, implicavam em uma ocupação e, ao mesmo tempo, em uma manipulação do espaço eclesiástico para que esses eventos fossem realizados e sentidos com alteridade: “O ponto alto dos festejos era a procissão, que não se limitava à condução do andor com a imagem do santo, mas também incluía um monumental desfile com carros alegóricos, dançarinos e mascarados, tudo ao som da percussão e sopros” (MORAES, 2012, p. 247).

A Semana Santa tornou-se o mais valioso evento religioso de base católica na antiga capital, marcada por uma sequência de celebrações litúrgicas e procissões. A participação no evento, de ambas as classes sociais, era bastante considerável, tanto que passaram a vivenciar esses ritos trazidos pela igreja, numa intensa mística que envolvia fé, dor e sacrifício.

Esses eventos foram notados por John Emmanuel Pohl, cientista, médico e botânico de destaque com participação efetiva na Missão Austríaca de 1817 a 1822 pertencente à corte da princesa Leopoldina e que empreendeu viagens às regiões centrais do Brasil. Ao passar pela antiga capital de Goiás no contexto de 1819, produziu relatos publicados a partir de 1832 na obra *Viagem no interior do Brasil* (1818- 1821)³⁴ em língua alemã. Observou atentamente a religiosidade de base cristã católica local, praticada pelos vilaboenses. Descreveu sobre as celebrações da Semana Santa, as quais presenciou: “a Semana Santa, figura por exemplo, entre as mais notáveis. Para assistir a essas solenidades religiosas vem gente de regiões longínquas, de até 30 léguas de distância” (POHL, 1951, p. 331).

Em suas descrições aponta para algumas solenidades específicas. Na quinta-feira, cita a Missa do lava-pés, celebrada com a presença de doze meninos e a exposição do Santíssimo Sacramento no altar e, um momento seguinte à missa, chamado de “trevas”, encerrando-se com um sermão do pároco. Na Sexta-feira da Paixão, observou o uso do traje de luto na igreja pela população, dia esse, orientado ao jejum. Os padres, neste dia solene, apareciam com casula vermelha e iniciavam a cerimônia cantando.

Ao cair da tarde do mesmo dia, ocorria uma grande procissão à luz de tochas, homens ilustres e notórios da cidade carregam um esquife com uma imagem do Senhor Morto. Em determinadas paradas, uma menina vestida de Verônica, encenava a narrativa bíblica, onde a

³⁴ POHL, J.E. **Viagem no interior do Brasil**. Tradução de Teodoro Cabral. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951.

mulher piedosa, se atira aos pés de Jesus para enxugar seu rosto ensanguentado. E com cantos tristes, desenrolou das mãos, o sudário, que representava o rosto do Cristo; instante esse, onde todos caem de joelhos. Pohl, relata ainda sobre este evento, com detalhes, a forma como muitos escravos negros saíam em cortejo à frente da procissão, fazendo exercícios de penitência impostos, carregando cruzes bem grandes, outros com correntes amarradas e carreando pedras pesadas na cabeça e até se flagelavam com chicotes.

[...] Centena de pessoas, mulatos e negros escravos em sua maior parte, abriam o cortejo, fazendo exercícios de penitência que lhes haviam sido impostos na confissão [...] uma estátua de tamanho natural, representando o Salvador carregando a cruz, era conduzida por uma multidão, ao som de motetes, da igreja matriz para a igreja de Nossa Senhora do Rosário, onde os homens e mulheres beijavam o cordão que cingia a imagem do sublime peregrino (MORAES, 2012, p. 247).

Diante desse panorama, é possível reconhecer uma forte religiosidade, vivenciada no espaço eclesiástico da antiga Vila Boa, pela atuação das irmandades leigas junto às igrejas e capelas. Desse modo, em vista das reflexões arroladas, concluímos essa sessão dialogando com Rosendhal (2012), em entender que aqui, se trata do reconhecimento de uma espacialidade sagrada. Nesse território, onde se vivia pelo que é divino, a religiosidade era apropriada numa função ordenadora e, ao mesmo tempo, essencial para a vida dos grupos. São essas experiências que qualificaram e tornaram esses lugares carregados de significados e sentidos. A seguir, vamos refletir a maneira como essas experiências foram vividas na igreja de Nossa Senhora da Boa Morte.

3 A IGREJA DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE

“Abaixo dos santos e acima dos vivos ficavam, na hierarquia patriarcal, os mortos”
(FREYRE, 2003, p. 20).

Neste capítulo, trataremos de explorar o nosso objeto de pesquisa. A princípio, iremos discorrer sobre os primórdios dessa referida igreja, e em seguida, apresentaremos a igreja da Boa Morte como um lugar sagrado que se tornou referência na cultura religiosa da antiga capital goiana, por meio das práticas de sepultamentos in loco, vividas pela Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Inicialmente, faz-se necessário esclarecer sobre as origens da igreja da Boa Morte, uma vez que, *a priori*, tomamos conhecimento da existência de uma pequena capela de Nossa Senhora da Boa Morte, situada no Largo da Câmara e Cadeia desde o desenvolvimento do arraial de Sant’Anna.

Figura 10 – Prospecto de Vila Boa no sentido Norte -Sul (1751)



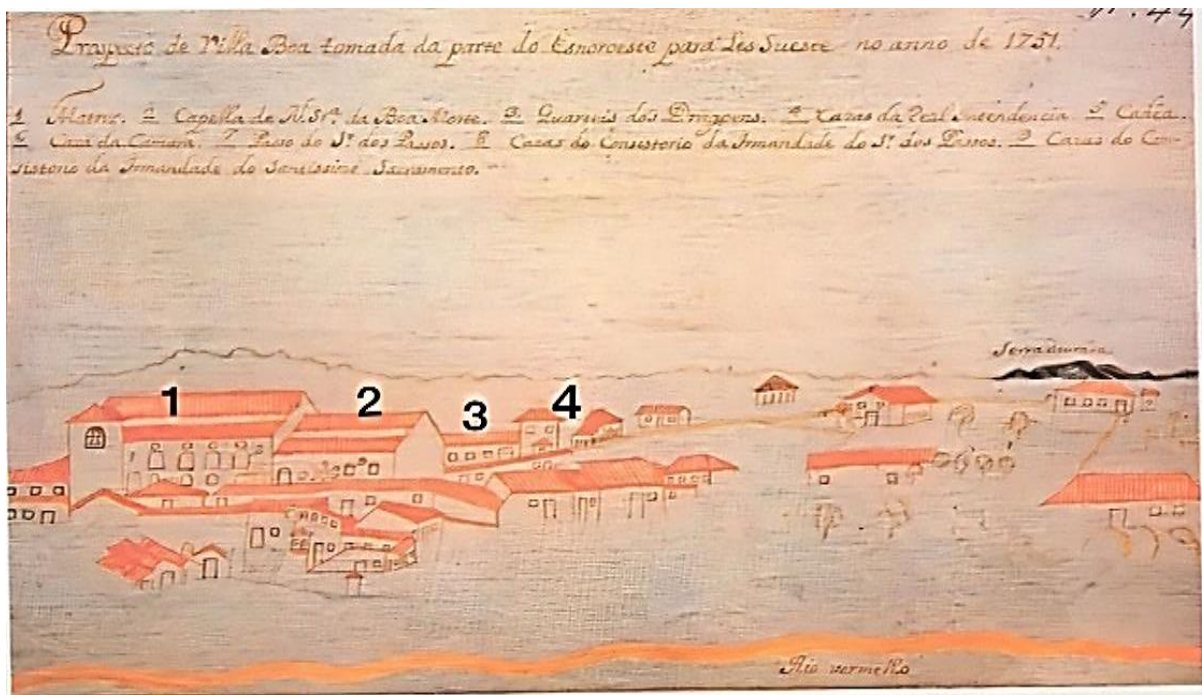
Fonte: Acervo do Museu da Bandeira da cidade de Goiás.

Nos prospectos de Vila Boa produzidos por Tosi Colombina, podemos evidenciar a existência dessa capela. Na figura 10, conforme a legenda na parte superior da obra, observa-se no Largo da Câmara, a pequena capela (4), situada entre a Cadeia pública (5) e o Passo do Senhor dos Passos (7).

Em outra posição, destaca-se a mesma capela na figura 11, e na legenda da parte superior da imagem, tem-se a matriz de Sant’Anna (01), a capela de Nossa Senhora da Boa Morte (2), o Quartel Militar (3) e a Casa da Real Intendência (4). Apesar da horizontalidade disposta na

imagem, a proposta do autor é apresentar, numa perspectiva monumental, no sentido noroeste - sudeste, os principais edifícios públicos do contexto.

Figura 11 – Prospecto de Vila Boa no sentido Noroeste -Sudeste (1751)



Fonte: Acervo Museu das Bandeiras da cidade de Goiás.

Outra fonte analisada no contexto do século XVIII, foi a Planta de Villa Boa, Capital da Capitania Geral de Goyás (1782), conhecida como o *Prospecto de Guimarães*, produzido por Manoel Ribeiro Guimarães; um engenheiro e soldado dragão³⁵ do Regimento de Cavalaria, segundo ordem do governador do contexto, Luiz da Cunha Menezes (1778-1783). Nesse período, comenta Boaventura (2001), houve importantes reformas, objetivando regularidade e realinhamento no traçado urbano. Esta obra traz de forma detalhada, uma delimitação dos principais edifícios públicos na parte central da vila. As legendas na parte superior se referem aos principais edifícios públicos da vila que se encontravam no centro político e hierárquico da capital e entre eles é destacada a igreja matriz de Sant'Anna e a Boa Morte.

Embora não tenha sido possível providenciar, de forma nítida e visível, as descrições das legendas presentes na figura, sobre esse documento e as igrejas mencionadas, atesta Paulo Bertran:

³⁵ Dragão era o nome dado a uma espécie de soldado pertencente a um regimento de cavalaria real portuguesa. No Brasil, no período colonial, se estabeleceram, nos arraiais e vilas, com atribuição de zelar pela ordem e manter o cumprimento das leis. Em Goiás a primeira cavalaria de Dragões chegou do Rio de Janeiro acompanhando o Conde de Sarzedas em 1736 com um destacamento de 40 homens (GOMES, 2013).

[...] Não há como reproduzir aqui, em detalhes, as diversas e esmaecidas indicações do Prospecto do Soldado Dragão Manoel Ribeiro Guimarães sobre Vila Boa de 1782, mas os logradouros citados são os seguintes:

A-Igreja Matriz.

B-Igreja de N. Senhora da Boa Morte, pertencente à irmandade dos homens Pardos.

[...] (BERTRAN, 1997, p.56).

Figura 12 – Planta de Vila Boa de 1778



Fonte: Acervo Museu das Bandeiras da cidade de Goiás.

Para melhor esclarecermos essa dualidade de informações sobre o nosso objeto de pesquisa, buscamos mais evidências, recorrendo a algumas referências bibliográficas da história goiana que apontam para a igreja de Nossa Senhora da Boa Morte. O Cônego Luis Antônio Silva e Souza em seus escritos: *Memória sobre o descobrimento, governo, população e coisas mais notáveis da Capitania de Goiás (1812)* ressalta a chegada bandeirante, a colonização portuguesa e, ainda, o desenvolvimento da capitania a partir da mineração.

Sobre a atual igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, Silva e Sousa (1849), revela detalhes. Menciona que este edifício, onde está o Museu de Arte Sacra na cidade Goiás, foi construída no local onde seria uma das moradas de Bartolomeu Bueno da Silva, o filho, pois, ali “que exigiram a presença do descobridor que veio fixar a sua residência no lugar onde está fundada a capella de Nossa Senhora da Boa Morte” (SILVA e SOUSA, 1849, p. 439). O autor cita ainda, que essa igreja, foi erguida pela confraria dos homens pardos devotos de Nossa Senhora da Boa Morte em 1779 “na capella militar de Santo Antônio, que se principiou, e não foi da aprovação de S.M.; e foi dada a esta confraria, que teve a sua capella até este tempo no largo do Chafariz” (SILVA e SOUSA, 1849, p. 477).

Ainda no contexto dos oitocentos, Cunha Mattos (1874) aponta alguns poucos detalhes sobre essa igreja: “Este templo é oitavado, e teve pinturas afresco de alguma elegância. Tem três altares; o 1.º é dedicado a N.S. da Boa-Morte, a 2.º à Senhora das Dores, a 3.º à Senhora do Parto” (CUNHA MATTOS, 1874, p. 315-316). Ressaltamos que o termo templo oitavado, ou em forma de octógono, segundo Gustavo Neiva Coelho (2007), ao estudar sobre a arquitetura das igrejas em Vila Boa, refere-se a uma característica típica da arquitetura religiosa, onde era realizado o emprego de oito (08) lados na planta do edifício, estilo próprio da época.

Já no século XIX, aponta Palacin; Moraes (2008), que mudanças importantes marcaram a primeira metade dos novecentos, levando em consideração as ações de cunho político, econômico e culturais viabilizadas pelo príncipe regente D. João VI³⁶ no Brasil. De certa forma, o processo gradual de emancipação política do Brasil com a chegada da família real, se configurou em uma política que passou a sustentar a manutenção dos estados em uma centralização em torno da corte carioca. Em Goiás, tiveram alcance algumas medidas estipuladas por D. João VI.

Em 1819, houve a emancipação política e a capital goiana passa a ser chamada de Cidade de Goiás, sendo visitada por estudiosos estrangeiros em missão científica e diplomática no Brasil, proporcionando uma divulgação escrita da história e cultura local.

Foram nessas produções escritas do século XIX, que encontramos mais dados sobre a igreja da Boa Morte. São os chamados registros de viagens, conhecidos também como a literatura de viagem, produzidos por estudiosos europeus que passaram pela antiga capital goiana. Essas obras compõem um conjunto de crônicas, relatos, correspondências, diários e desenhos que descreveram e retrataram a realidade da época. E, ao retratar uma determinada realidade, essas produções se tornaram testemunhos do seu próprio tempo. Sobre esse período, Marco Antônio de Menezes (2018) afirma:

[...] desde o século XVI, os viajantes estrangeiros percorriam o território americano da Coroa portuguesa, mas no século XIX estudaram a fauna e a flora de Goyaz, e isso quando a família real portuguesa já havia se transferido de Lisboa para o Rio de Janeiro e Dom João VI decretado a abertura dos portos do Brasil às “nações amigas” em 1808 (MENEZES, 2018, p. 256).

³⁶ A vinda da família real e da corte portuguesa para o Brasil ocasionou em operações de certa forma consideradas positivas e que beneficiou o estado brasileiro. A abertura dos portos às nações amigas trouxe um alargamento do comércio e do fluxo de novas mercadorias europeias que passaram a chegar nos portos brasileiros. Firmou-se as relações diplomáticas entre Portugal e Inglaterra, além do mais que o governo de D. João VI influenciou nas demais capitanias o desenvolvimento de pequenas indústrias, do comércio, da navegação fluvial e do cultivo de novos produtos agrícolas e pecuária. Uma vez estando na colônia a sede do reinado, tais ações contribuíram para com um desligamento gradual de Portugal a nível político (FAUSTO, 1996).

Esses viajantes se embrenharam pelo Brasil central, se apropriando de ideias e visões no que se refere à paisagem natural e urbana, bem como aos aspectos naturais, sociais, econômicos, costumes, hábitos e a cultura local. Parte dos viajantes³⁷ que visitaram o Brasil no período, passaram por Goiás na primeira metade do século XIX e visitaram a capital.

Augustin François César Prouvençal de Saint Hilaire, em sua passagem pela Capitania de Goiás, a partir de 1819, produziu uma vasta e rica obra editada pela primeira vez em francês: *Viagem às Nascentes do Rio São Francisco e Pela Província de Goyaz (1937)*, o francês enfatizou aspectos gerais sobre a história de Goiás, desde a chegada da bandeira de Bartolomeu Bueno Filho, até aspectos sociais em relação às etnias indígenas do contexto. Além disso, destacou os aspectos naturais da fauna e flora, aspectos econômicos, apontando a decadência da Capitania pós a crise da mineração, tecendo posicionamentos acerca da urbanização, comércio, a religiosidade, cultura e costumes locais. Dando ênfase à sua visão etnocentrista sobre os goianos, menciona:

A pesar de tudo o que precede, não se supponha que esses homens sejam desprovidos de intelligencia. Encontram-se em Villa Boa artesãos extremamente habéis, que imitam com grande perfeição o que se lhes mostra, e que, no entanto, não tiveram mestres. [...] os goianos, não tem em geral, nenhuma oportunidade de cultivar suas faculdades intellectuaes e aptidão para a industria; vivem isolados, na indigencia (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 336-337).

Sua visão crítica, embasada na cultura e progresso europeu, esteve relacionada a uma ausência do progresso econômico e cultural na antiga capital, em comparação com as cidades europeias em meados do século XIX. No entanto, essa visão, de certa forma depreciativa e decadente, foi contestada por algumas vertentes da história goiana contemporânea, às quais buscaram desconstruí-la. Pesquisadores como Marivone Matos Chain (1978), Itami F. Campos (1982), Paulo Bertran (2000) e Nasr F. Chaul (1997), trouxeram outras percepções que discutem questões políticas, econômicas, sociais e culturais sobre Goiás, que não serão abordadas aqui, posto que o ponto de atenção nessa reflexão, refere-se às imagens e relatos produzidos sobre a igreja de Nossa Senhora da Boa Morte.

³⁷ Augustin François César Prouvençal de Saint-Hilaire foi um botânico, naturalista e viajante francês que andou pelo Brasil entre 1816 e 1822 e visitou Goiás em 1819. Escreveu importantes livros sobre os costumes e as paisagens brasileiras do século XIX. Johann Baptist von Spix foi um naturalista alemão que esteve no Brasil de 1817 até 1820 e em Goiás em 1818. Produziu grande estudo sobre fauna e flora das regiões centrais. Carl Friedrich Philipp von Martius foi um médico, botânico e antropólogo e um dos mais importantes pesquisadores alemães que estudaram o Brasil, especialmente a região da Amazônia. George Gardner foi um médico e botânico britânico que esteve no Brasil de 1836 a 1841 e em Goiás de 1839 a 1840 (MENEZES, 2018).

Saint-Hilaire também teceu comentários sobre as igrejas, dentre elas, a matriz de Sant'Anna, onde alegou ter estado. O autor notou a ausência de forro no teto da igreja, mas se atentou para suas singelezas: “é consagrada a Sant'Anna, não tem tecto, mas o docel do altar e alguns outros que se veem além dellc, de cada lado da nave, são enriquecidos de dourados e ornados com bastante gosto” (SAINT-HILAIRE, 1937, p.79). Chamou-nos a atenção, o relato sobre uma igreja situada na mesma praça da matriz, a qual atribuiu ser de menor importância:

Existem em Villa Boa duas praças bastante importantes, que têm a forma de um triangulo irregular. Varios edificios publicos, o palácio do governador, a casa da contadoria (Rcpartição de fazenda), a casa da fundição, a igreja parochial. outra igreja muito menos importante, ornam a primeira dcassas duas praças, que chamam terreiro do paço. A scgunda, que é a maior, está localizada cm uma das cxtremidades da villa. A camara municipal (casa da camara) e o quartel dão para essa praça, em cujo centro ha um chafariz. Este ulltimo pareceu-mc ser de architcetura baixa do mdiocr, porém, ao menos não tem aspecto ridiculo (SAINT-HILAIRE, 1937, p.80-81).

Conforme citação, identificamos que a primeira dentre as duas praças citadas, trata-se do Largo da Matriz, onde se situa a Catedral de Sant'Anna, o Palácio Conde dos Arcos (palácio do governador) e bem próximo, a antiga Casa de Fundição. Assim, aferimos que essa outra igreja de menor importância, situada na mesma primeira praça, ser a igreja de Nossa Senhora da Boa Morte. Logo, os edifícios citados como a Casa de Câmara e Quartel na segunda praça, se referem ao Largo da Câmara. Nessa mesma praça, é citado a existência do Chafariz de cauda da Boa Morte³⁸.

Outrossim, nossos apontamentos vão ao encontro das fontes documentais analisadas previamente. Conforme a narrativa de Saint-Hilaire, a primeira praça, trata-se sim, do Largo da Matriz, parte urbana antiga da capital, representada nos prospectos de Francesco Tossi Colombina de 1751, apresentados nas figuras 10 e 11. Quanto à segunda praça, encontramos na Planta de Vila Boa de 1782, apresentado na figura 12, produzida pelo soldado Dragão Manoel Ribeiro Guimarães no governo de Luiz da Cunha Menezes. Nessa planta, há uma legenda identificando os mesmos edifícios e logradouros como: a Praça do Passeio Público (o Largo da Câmara) a Casa da Câmara e no mesmo local, a Fonte Nova de 1778, atual Chafariz de Cauda da Boa Morte. Os relatos de Saint-Hilaire foram muito relevantes para essa proposta,

³⁸ O Chafariz de Cauda da Boa Morte está situado na atual Praça Brasil Caiado e foi construído em 1778 com a função de melhorar o abastecimento de água na cidade de Goiás. O nome Chafariz de Cauda é atribuído em decorrência de um canal por onde passava a água, ser semelhante a um aqueduto que o abastecia, em forma de cauda em sua parte posterior. Já o termo Boa Morte se refere à capela de mesmo nome, pertencente à Confraria dos Homens Pardos, situada em um terreno imediatamente atrás do local onde está implantado. Daí, derivou-se o nome Chafariz de Cauda da Boa Morte. LARGO DO CHAFARIZ: COJUNTO ARQUITÔNICO E URBANÍSTICO - GOIÁS, GO. portaliphan.gov.br, s/d.

todavia não encontramos em seus escritos, dados mais específicos que contribuíssem de forma mais profícua com o nosso objeto de pesquisa.

O inglês William John Burchell (1781-1863) desenhista, pintor e botânico, chegou ao Rio de Janeiro em 1825, de lá, seguiu em 1827 para Goiás. Entre 1827 e 1829 registrou paisagens de cidades goianas, dentre elas a atual cidade de Goiás. Uma das características da estética de Burchell, é a sua rica produção de desenhos a lápis, a qual nos possibilitou encontrar a antiga capital e a igreja da Boa Morte, no contexto de sua passagem por Goiás.

Na obra de Gilberto Ferrez (1981): *O Brasil do primeiro reinado visto pelo botânico William John Burchell 1825/1829*, o autor atesta a passagem do inglês por Goiás: “De sua estada em Goiás resultaram 22 desenhos, dentre os quais, dois panoramas da cidade. Neles estão representados, pela primeira vez, com maestria e infinitos detalhes, grande parte da cidade e seus principais edifícios” (FERREZ, 1981, p. 19).

Figura 13 – Largo da Matriz (atualmente Praça do Coreto) por William Burchell (1828)



Fonte: Ferrez (1981, p. 124).

Na figura 13, vemos o Largo da Matriz, onde foi erigida a igreja matriz de S'Antana (à direita), o atual Palácio Conde dos Arcos (ao centro), antiga sede do governo e situada à esquerda, a igreja de Nossa Senhora da Boa Morte.

Em outro momento, na figura 14, a seguir, é apresentada a igreja da Boa Morte ao centro no Largo da Matriz. À sua direita, a Casa dos Capitães Generais, e à sua esquerda, subindo, a rua do Horto e algumas casas. Além dessas imagens produzidas por Burchell, não foram

encontrados registros escritos que possibilitassem a leitura de algum relato ou crônica de viagem a respeito do nosso objeto de pesquisa³⁹.

Figura 14 – Largo da Matriz (atualmente Praça do Coreto) por William Burchell (1828)



Fonte: Ferrez (1981, p. 125).

François Louis Nompar de Caumont Laporta, o conde de Castelnau, foi um naturalista inglês que esteve no Brasil a serviço da França de 1843 a 1847. Cruzou a América do Sul, do Peru ao Brasil, seguindo o Amazonas e o rio da Prata, e em seus escritos: *Expedição às regiões centrais da América do Sul*, encontramos relevantes apontamentos. Esteve em Goiás de fevereiro a dezembro de 1844. Em visita a cidade de Goiás no decorrer do mês de abril de 1844, Laporta teceu comentários mais positivos:

Goiás é uma das pequenas cidades mais bonitas do Brasil; mas é rodeada de quase todos os lados por montanhas cobertas de mata. E' de crer que nunca poderá crescer muito. As casas que geralmente não têm mais de que um andar, são muito bem construídas e extremamente brancas; ruas, limpas e muito bem alinhadas, tem, todavia, muito mau calçamento; as praças são espaçosas (CASTELNAU, 1949, p.225).

Sobre a mesma paisagem comentada por Burchell, o largo da Matriz, a catedral e em especial, a igreja da Boa Morte, o conde expressou certa admiração:

O palácio consta apenas de um pavimento, que ocupa grande área. Havia antigamente um bonito jardim, orando de piscinas e de repuxos, rochedos artificiais e caramanchões; hoje nada disso existe mais. No mesmo largo do palácio ergue-se a Matriz, ou Catedral. mais sumptuosa internamente do que por fora como também a

³⁹ Gilberto Ferrez revela que o diário de registros de Burchell foi perdido a partir de uma viagem de São Paulo. Esta obra pôde ter sua existência atestada, através de cartas escritas à família e amigos (FERREZ, 1981, p. 18).

igreja da Boa Morte, cuja elegante fachada não ficaria deslocada em qualquer cidade da Europa. Entre as outras igrejas nota-se ainda a de Santa Bárbara. Menos pelo que ela é em si do que pela admirável posição em que está permitindo descortinar-se uma vista encantadora da cidade e de uma parte de seus arredores. No centro da grande praça da cadeia, ergue-se uma fonte cuja arquitetura não é menos bonita do que a da igreja da Boa Morte (CASTELNAU, 1949, p. 225).

Outra referência à igreja da Boa Morte foi encontrada na arte do pintor austríaco Thomas Ender⁴⁰ que veio ao Brasil também em missão científica no governo de D. João VI, em 1817. A pesquisa de Ludmila Figueiredo A. Diniz (2019) mostra importantes características da passagem e trabalho do artista em visita ao país. Diniz atenta para o fato de que Thomas Ender esteve conjuntamente com Johann Emanuel Pohl⁴¹ na Missão Austríaca em terras brasileiras e que juntos, empreitaram expedições de início no Rio de Janeiro e São Paulo e depois a outras regiões.

Sobre a passagem do pintor por Goiás, Marcos Antônio de Menezes e Adriano Freitas Silva (2012), alegaram que: “as iconografias produzidas se associavam aos relatos e tinham o intuito de descrever o modo como os diversos elementos compunham cada lugar. Era uma forma de difundir o nosso país para o exterior” (MENEZES; SILVA, 2012, p. 74).

A obra do historiador vilaboense Elder Camargo de Passos (2018) ilustra esse feito de Thomaz Ender. Abaixo possui uma legenda em descrição manual, constando a seguinte informação: Procissão diante da matriz de Vila Boa de Goiás. Estampa de Thomaz Ender sobre esboço de J.E. Pohl -1819. Museu Imperial, Áustria. Na figura 15, a seguir, pode-se observar esses dados.

⁴⁰Thomas Ender foi um pintor e desenhista austríaco que veio ao Brasil a partir de 1817 na Missão Austríaca juntamente com J.B.V. Spix e K.F. V. Martius. De início realizaram suas pesquisas naturalistas no Rio de Janeiro e São Paulo, depois se empenharam pelas regiões centrais do Brasil (DINIZ, 2019).

⁴¹ John Emmanuel Pohl, outro cientista, médico e botânico de destaque com participação efetiva na Missão Austríaca de 1817 a 1822, veio da Áustria, pertencendo à corte da princesa Leopoldina e empreendeu viagens às regiões centrais do Brasil, passando também pela antiga capital de Goiás no contexto de 1819. Pohl teve seus relatos e estudos publicados a partir de 1832 na obra *Viagem no interior do Brasil* (1818 - 182) em língua alemã.

Figura 15 – Procissão no Largo da Matriz em 1819 de Thomaz Ender

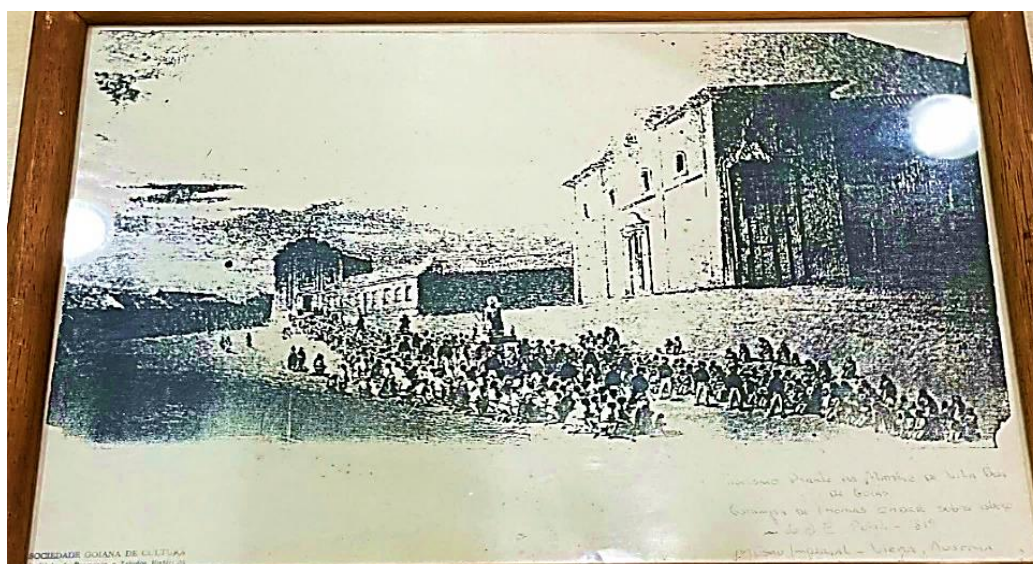


Fig. 7 – Imagem da Catedral de Sant' Anna de Goiás vista por Pohl em 1819. Estampa de Thomas Ender sobre esboço de J.E. Fodre (Museu Imperial de Viena)

Fonte: (PASSOS, 2018, p. 23).

Encontramos, ainda, no IPEHBC/GO em Goiânia, uma cópia desta produção iconográfica. Esta foi emoldurada em madeira na gestão de Paulo Bertran (1996-1997).

Figura 16 – Procissão no Largo da Matriz - 1819



Fonte: Acervo IPEHBC- Goiânia, 1997.

Nessa parte do texto, optou-se por evidenciar essas obras. Ao fundo das imagens podemos ver a igreja de Nossa Senhora da Boa Morte. Sobre a Igreja mencionada, foram encontrados alguns escritos:

Há oito igrejas, mais do que o necessário para a limitada população. A igreja Matriz ou prelazia é bastante grande, em parte de pedra, tendo sido construída em 1743 no local da antiga capela de Santana. O teto desabou em 1759 e por longos anos a igreja ficou nesse estado de ruína, de modo que dentro cresceram arbustos, mas, afinal, foi dificultosamente restaurada. Ambas as torres baixas estão de novo a cair. Aliás, esta igreja é escura, não tendo vidraças nas janelas; o altar-mor é pobremente arranjado. Não há vestígio algum de órgão em toda a capitania. Uma das melhores igrejas é ainda a da Boa Morte, construída em 1779 no local onde esteve a casa do descobridor de Goiás, pertencente aos mulatos; depois de Nossa Senhora do Rosário, com duas torres, construída pelos negros livres (Pohl, 1951, p. 328).

Paulo Bertran (1997) reuniu um compilado geral de documentos sobre a história de Goiás intitulado *Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783*⁴² o qual traz, sem dar detalhes, sobre a igreja da Boa Morte: “além da Matriz, seis Capelas: Nossa Senhora do Rosário, da Boa Morte, da Lapa, do Carmo, São Francisco de Paula e Santa Bárbara” (BERTRAN, 1997, p. 74). Detalhes mais esclarecedores sobre a igreja são apresentados no segundo volume da obra, no capítulo V: *Queixa do Vigário de Vila Boa de Goiás contra o Governador Luís da Cunha*. Trata-se de uma carta do vigário de Vila Boa João Antunes de Noronha endereçada a Rainha D. Maria I de Portugal:

NORONHA, João Antunes (1782) [Correspondência] Destinatário: Rainha D. Maria I.[?], 29 de junho de 1782. 1 carta de correspondência.
Senhora, [...]

Manda demolir templos sem a indispensável autoridade episcopal, só aos Bispos Diocesanos privativa, e sem mais motivo e peso, que parece ser o seu recreio e divertimento, como sucedeu com um dedicado a Senhora da Boa Morte da Irmandade dos Pardos, sito em um oportuno lugar desta Vila, para comodidade dos povos daquela parte, dando em recompensa a Igreja de Santo Antônio da Irmandade dos Soldados, sita 50 passos da Igreja Matriz a qual se não acabou por Vossa Majestade a mandar proibir e demolir uma torre que se achava feita, o que não serviu de obstáculo ao mesmo Governador; e nem também o direito para se poder gratuitamente doar como e a quem lhe pareceu, vendendo-se as peças daquele templo demolido para uso profanos, com irreverência e contra a proibição dos Sagrados Cânones e constituições eclesiásticas [...] (Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa: Documentos Avulsos de Goiás. março de 1782 *apud* BERTRAN, 1997, p. 64-65).

É possível perceber, nas informações contidas na carta enviada à Rainha D. Maria I, a queixa do vigário acerca da demolição da capela da Boa Morte, ação estimulada pelo governador Cunha Menezes. Certificamos então, ser essa capela reclamada pelo vigário, a primeira que se situava no Largo da Câmara ilustrada no Prospecto de Vila Boa de 1751.

⁴² Esta obra, dividida em dois volumes, é considerada a primeira publicação historiográfica sobre Goiás. Foi reunido um conjunto de documentos com uma série de dados solicitados pelo Governador da Capitania de Goiás Luís da Cunha Menezes em 1783, mediante ordem régia. O primeiro tomo, traz informações desde o início da colonização com o estabelecimento da exploração do ouro, à administração e organização política do território. O segundo tomo, possui um compilado de anexos e além de informações gerais, documentos e cartas produzidas por personalidades públicas que viveram na antiga capital, também como na Capitania de Goiás (BERTRAN, 1997).

A pesquisa de Moraes (2012) menciona ricos detalhes que revelam as origens da igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, também menciona sobre um grupo formado por militares na antiga Vila Boa, que iniciaram uma confraria tendo como protetor devoto, Santo Antônio, com o intuito de rogar graças pelo fato de não estarem recebendo seus soldos⁴³. O grupo teria iniciado a construção de uma capela em louvor ao santo, no local onde ainda havia os alicerces da casa de Bartolomeu Bueno, o filho, em 1762. Em contrapartida, esse feito não foi aprovado pela coroa portuguesa, sendo negada a construção da capela, sendo essa doada seguidamente à Irmandade da Boa Morte:

Em 1739, os militares que serviam na capitania de Goiás, pelo fato de não estarem recebendo seu soldo, resolveram fundar uma confraria a fim de solucionar esse problema, invocando Santo Antônio como orado, posto que este era, como eles, um militar. No Arquivo Frei Simão Dorvi, da cidade de Goiás, a antiga Vila Boa, há inúmeras referências documentais a essa irmandade e sua atuação, como por exemplo, a construção de uma capela em louvor do santo lisboeta. Segundo o visitador e memorialista Silva e Sousa, pelo fato de essa confraria não ter sido aprovada pela Coroa, a capela foi doada à Irmandade da Boa Morte e São Gonçalo Garcia dos Homens Pardos. Esta, a partir de 1762, no local da capela, teria iniciado a construção da igreja da Boa Morte, no largo da matriz (MORAES, 2012, p. 99).

De acordo com as orientações eclesiásticas doutrinárias da igreja no Brasil⁴⁴ do período, não era permitida, por iniciativa própria das autoridades, a construção de templos sagrados, uma vez que o não recebimento dos soldos motivara os irmãos militares à construção da capela ao santo orago. A pesquisa nos permitiu averiguar, ainda, uma contenda entre os membros da confraria de Santo Antônio dos militares com o visitador eclesiástico “José Correia Leitão, devido a existência de irregularidades e divergências apresentadas nas datas das provisões concedidas para a existência desta irmandade na antiga capital” (MORAES, 2012, p.100). Contudo, houve a inviabilização da construção da capela de Santo Antônio, sendo essa cedida à Irmandade da Boa Morte que continuou a obra da capela, então devotada à Senhora da Boa Morte finaliza em 1779.

Na próxima sessão, destacaremos a maneira como os devotos da irmandade da Boa Morte, emanados de convicções transcendentais, sentiram, ritualizaram e vivenciaram a religiosidade, qualificando o seu templo com um profundo sentimento de apego ao lugar sagrado. Focaremos em apresentar as experiências em torno do culto à boa morte e aos cuidados para o bem morrer vividos na igreja da Boa Morte.

⁴³ Soldo aqui é a remuneração paga aos militares pelos serviços prestados.

⁴⁴ Esta instrução se encontra no artigo 746, título XXXI das Constituições Eclesiásticas da Igreja aprovadas no Sínodo Diocesano de 1707 (VIDE, 1853).

3.1 O CULTO À BOA MORTE E OS CUIDADOS PARA O BEM MORRER

Nesta sessão, apresentaremos as experiências religiosas vividas especificamente na Igreja da Boa Morte. No contexto do séculos XVIII, até o final do século XIX as práticas de sepultamentos *in loco*, bem como a celebração dos ritos fúnebres foram vivenciadas com grande fervor pela Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte neste templo. Ao nosso ver, foram essas práticas que tornaram esse edifício religioso, um lugar por excelência do sagrado. No intuito de dar ênfase a essas experiências, buscaremos discorrer acerca da devoção à Nossa Senhora da Boa Morte na antiga capital, que se desenvolveu no culto à Boa Morte e os cuidados para o bem morrer. Neste sentido, nossa compreensão se pauta sob as reflexões de Otávio José L. Costa (2013), ao pensar que “as características inerentes aos lugares sagrados emanam dessas formas ou ainda da experiência que o indivíduo vivencia” (COSTA, 2013, p. 19). Assim, pensamos que as vivências praticadas na igreja da Boa Morte a tornaram qualitativamente diferenciada no cotidiano do espaço eclesiástico da antiga Vila Boa.

É pretendido aqui, abordar o termo “lugar sagrado”, dentro das concepções inerentes ao campo religioso. Porém, não se trata de um aprofundamento epistemológico, ou até etimológico sobre o tema lugar, embora este vocábulo, seja também, um conceito para a Geografia física e social. Abordaremos o termo como uma categoria que se desdobrou do campo de discussões da Geografia da Religião e que trata esse tema como um conceito pensado sobre a religião e seus processos na sociedade.

Para que se entenda melhor sobre este tema, destacamos algumas abordagens que dialogam com o nosso objetivo para o momento. Segundo Rosendahl (2012a), a “religião possui uma grande força dinâmica e mobilizadora no que se refere à construção dos seus territórios, espaços, itinerários e lugares sagrados” (ROSENDAHL, 2012, p. 74-75). Nessa lógica, o espaço sagrado é dimensionado, de forma simbólica, por meio de estratégias ideológicas e de poder, que operam em sacralizar o ambiente físico, incidindo tecnicamente sobre esse espaço. E tal fato não se dá de forma simples e análoga, há uma intenção humana e, ao mesmo tempo, religiosa em viver e ritualizar as práticas sagradas, criando para esse fim, ambientes de forma a sentir e a experimentar o sagrado. Esses locais, uma vez fundados, se tornam um campo de operações, ensejando ordenações de sentidos, induzindo hábitos, comportamentos, crenças, ritos e práticas sociais.

Costa (2013), sobre a religião e os seus lugares, afirma que essa relação “se insere numa ordem pela qual a experiência religiosa engendra formas espaciais, reunindo um sistema de símbolos capaz de tornar os lugares em algo humanamente significativo” (COSTA, 2013, p.20).

A sacralidade de um lugar pode então ser percebida na relação sujeito-lugar, tendo em vista sua experiência religiosa. Os indivíduos, todavia, atribuem sentidos e valores sob esses locais e passam a se orientar por eles.

Compreende-se então que a criação dos lugares sacros é também uma iniciativa de indivíduos e grupos coletivos de maneira a exteriorizar e a materializar suas experiências com o transcendente, posto que esses lugares se tornam separados dos demais ambientes da vida cotidiana. Nesses espaços, ocorrem processos rituais e simbólicos que ordenam os indivíduos na sociedade, produzindo, através da vivência e das experiências religiosas, “formas, esquemas, condutas, ações e práticas que adquirem fortes significados” (COSTA, 2013, p. 20-21).

Eliade (1992), também aponta posicionamentos no sentido de se pensar que, no desdobramento do espaço sagrado, de forma distinta e seletiva, há a construção técnica e material desses locais, a fim de que se sobrepujam de maneira transcendente em relação aos outros ambientes. E para o ser religioso, é importante que os lugares sagrados sejam demarcados e instituídos, pois é onde se deve estar e se consegue viver: “visto que o homem religioso só consegue viver numa atmosfera impregnada do sagrado, é preciso que tenhamos em conta uma quantidade de técnicas destinadas a consagrarem-lhe o espaço” (ELIADE, 1992, p. 21).

Outrossim, Rosendahl (2012a) considera que o lugar sagrado é, contemporaneamente, o local onde o indivíduo religioso quer estar, pois está impregnado do divino, do miraculoso, da santidade. É solo santo, casa de Deus e a sua habitação, é onde o crente quer estar e participar de forma intensa. E ainda destaca:

O devoto busca o sagrado nesse espaço fortemente impregnado das revelações do divino. Na concepção pós-moderna, o poder do sagrado estaria dentro do crente, no domínio da emoção e do ser espiritual, mas só se manifestaria na vivência espiritual no espaço sagrado. O devoto necessitaria, então, deslocar-se para o lugar sagrado. A santidade contemporânea, para ambas as correntes, está no lugar sagrado (ROSENDAHL, 2012a, p. 78).

É pertinente nesta sessão, apresentar um breve histórico da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Sabrina Mara Sant’Anna (2006), ao discorrer sobre o culto a Nossa Senhora da Boa Morte no Brasil, chama a atenção para o fato de que, as origens dessa devoção, não estão fundamentadas na Bíblia Sagrada. Vieram do Oriente e ganharam força na tradição oral, sendo depois reforçadas com a patrística⁴⁵ na Europa medieval. Essas concepções não foram inseridas nos cânones doutrinários eclesiais, mas integradas a um conjunto de escritos denominados

⁴⁵ A Patrística é uma das primeiras correntes filosóficas cristãs com origens na Idade Média no século IV. Baseava-se na racionalização da doutrina cristã escrita por padres e teólogos num contexto de expansão do cristianismo na Europa. Um grande representante do período foi o monge Agostinho de Hipona (SAN’TANNA, 2006).

“apócrifos”: escritos ocultos ou secretos, desvinculados do *corpus* bíblico e doutrinal da Igreja Católica.

No entanto, apesar desse conjunto de escritos não terem sido reconhecidos, digno de fé, pela igreja; não deixou de exercer influência sobre a fé cristã popular, conseguindo construir e expandir uma forte crença e tradição em relação à misteriosa morte da mãe de Jesus Cristo:

Os episódios da “morte” e assunção corporal da Virgem foram registrados em numerosas redações, conhecidas sob o título de Dormição (*Dormitio*) e Trânsito (*Transitus*). Essas fontes escritas são encontradas em diferentes tradições lingüísticas: siríaca, grega, copta, árabe, etíope, latina, georgiana, armênia, eslava e irlandesa, sendo as mais antigas datadas da segunda metade do século V (SANT’ANNA, 2006, p. 4).

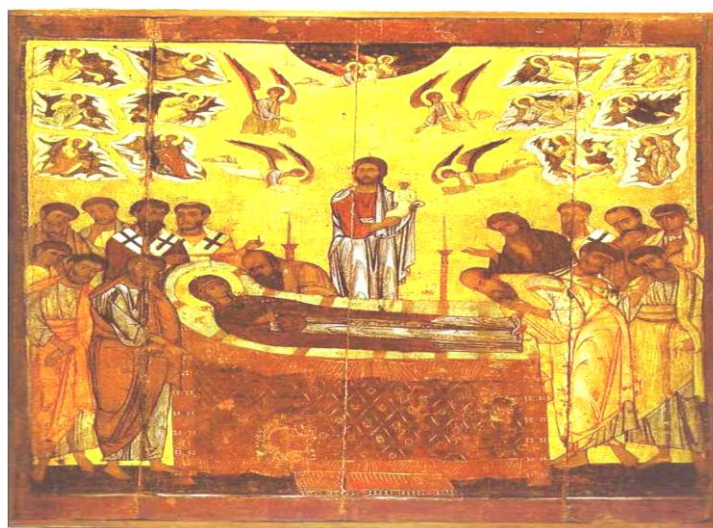
O culto à morte da Mãe de Jesus Cristo se expandiu no medievo, no século XIII, a partir de uma obra literária denominada *Legendae Sanctorum, vulgo história lombardica dicta*⁴⁶, em português: Legenda Aurea. Essa, foi escrita por Jacopo de Varazze (1228-1298), um bispo italiano que reuniu um compilado de histórias da vida dos santos e da Virgem Maria, no intuito de difundir uma ideologia moral com base na vida dos santos e santas, carregado de simbologia, história, mitologia e teologia.

A obra foi uma das primeiras a consolidar a crença sobre a “Dormição da Mae de Deus”, exercendo influência na crença popular. Mas foi a iconografia oriental bizantina que deu vida às representações da Dormição da Virgem Maria, ou seja, a sua boa morte, ganhando então repercussão na Europa e, ao mesmo tempo, gerando novas formas de leituras e interpretações.

De acordo com a Legenda Áurea, após a milagrosa reunião dos discípulos, “por volta da terceira hora da noite” Jesus desceu ao encontro de sua mãe, acompanhado dos anjos, dos patriarcas, dos mártires, do exército dos confessores e dos coros das virgens. Disse o Cristo: “Venha, minha eleita, e eu a colocarei em meu trono porque desejo sua beleza”. Ela respondeu: “Meu coração está preparado, Senhor, meu coração está preparado”. Os seres celestiais que seguiam Jesus proferiram as seguintes palavras: “Aqui está quem conservou seu leito sem mácula e que por isso receberá a recompensa que cabe às almas santas”. Ela disse: “Todas as gerações me chamarão bem-aventurada, pois o Todo Poderoso, cujo nome é santo, fez em mim grandes coisas”. E o chantre entoou: “Venha do Líbano, minha esposa, venha do Líbano e você será coroada”. E ela por fim respondeu: “Aqui estou, pois está escrito no Livro da Lei que eu faria sua vontade, Deus, porque meu espírito exulta de alegria em Deus, meu Salvador”. Dito isso, a alma de Maria voou em direção aos braços do filho ressuscitado. O Senhor dirigindo-se aos apóstolos, ordenou: “Levem o corpo da Virgem Mãe para o vale de Josafá e coloquem-no em um sepulcro novo que encontrarão ali, e esperem-me por três dias até eu voltar” (SANT’ANNA, 2006, p.29).

⁴⁶ A *Legendae Sanctorum* foi uma coletânea hagiográfica organizada por Jacopo de Varazze. É um compilado de escritos caracterizados como gênero literário, baseado em estudos da tradição católica sobre a vida dos santos, santas e, principalmente, no que se refere à história da morte e assunção da Virgem Maria. Esta obra teve como objetivo contribuir para com a formação dos padres e incentivar na divulgação desses conhecimentos que foram usadas como estratégia evangelizadora para com os cristãos (SANT’ANNA, 2006).

Figura 17 – A Dormição da Virgem (final do séc. XIV)



Fonte: Sant'Anna (2006, p. 28).

Na figura17, vemos uma das representações do que se imaginou ser a dormição de Nossa Senhora, criada no Ocidente.

Magnair Santos Barbosa (2015) revela que, de forte tradição portuguesa, o culto a Nossa Senhora da Boa Morte, trazido pelos portugueses, remonta ao culto luso a Nossa Senhora D'Agosto. E de acordo com essa tradição religiosa católica, a Virgem Maria, após a sua morte, foi elevada aos céus de corpo e alma, desse modo, a liturgia católica passou a celebrar, de forma festiva, dia 15 do mês de agosto, a Assunção de Nossa Senhora sob a crença de que a Virgem Maria adormeceu e morreu de forma indolor, com graça e em santidade, dando origem ao culto à boa morte da Mãe de Deus, ou ao culto a Nossa Senhora da Boa Morte.

Conforme Barbosa (2015), Sant'Anna (2006) e Moraes (2012), a origem do culto à Nossa Senhora da Boa Morte, praticada no Brasil em regiões das minas de ouro, é datada da primeira metade do século XVIII, com o estabelecimento e a institucionalização da Igreja Católica junto às vilas e arraiais na mesma proporção em que foram criadas as demais irmandades e confrarias pelos jesuítas e outras ordens que vieram para as terras brasileiras. Com o objetivo de doutrinar a população, dentro de uma moral cristã, o culto à Boa Morte da mãe de Deus foi efetivado em uma lógica pedagógica para os cidadãos. Para além das obrigações cristãs aplicadas conforme a doutrina católica, para se bem viver na graça e na fé, houve, no entanto, também, os cuidados do bem morrer.

A existência da Irmandade da Boa Morte de Vila Boa de Goiás, é datada da primeira metade do século XVIII:

Assim, quando a prelazia de Goiás foi instituída, em 1745 – pouco depois, em 1749, criou-se a capitania -, já existiam a irmandade de São Miguel e Almas (1733), a de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (1734), a do Santíssimo Sacramento (1742), a de Nossa Senhora da Boa Morte (1749) [...] (MORAES, 2012, p. 75).

De acordo com as fontes documentais analisadas por Moraes (2012) acerca dessa irmandade, há um Termo de Compromisso de Confirmação datado de 1774, bem como uma aprovação de confirmação de 1792, concedida em Lisboa, Portugal, pela própria Rainha Dona Maria I. Essa aprovação da irmandade reconhecida posteriormente à sua fundação, ocorreu devido a irregularidades apontadas no primeiro Termo de Compromisso percebido pela Mesa de Consciência e Ordens, órgão responsável no Brasil para a resolução de assuntos judiciais e políticos.

Como o Estado português ainda demandava sobre a esfera eclesiástica, havia então o controle também de deliberações de caráter religioso por parte dessa instituição. Foi somente em 1792, que a irmandade de Vila Boa teve o consentimento da confirmação do seu Termo de Compromisso, concedido pela própria rainha. Concomitantemente a isso, a irmandade deu continuidade as suas práticas devocionais na igreja de Nossa Senhora da Boa Morte (atual MASBM) no Largo da Matriz, localizada no centro histórico da cidade de Goiás.

A irmandade da Boa Morte de Vila Boa era integrada por classes sociais diferenciadas. Além de homens e mulheres brancos, “admitiam-se pretos forros, pardos e, também, crioulos livres”⁴⁷ (MORAES, 2012, p. 170-171). A autora discorre ainda, que havia muitos homens e mulheres pardos na irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte na antiga capital que prestavam devoção também a São Gonçalo Garcia. Isso esclarece a existência da primeira capela em louvor a Nossa Senhora da Boa Morte, construída nas proximidades do Largo da Câmara e Cadeia pública. A capela foi construída a partir da chegada dos jesuítas na vila, com a intenção de propagar o culto a Nossa Senhora da Boa Morte, instituindo então, a arquiconfraria de Nossa Senhora da Boa Morte que passou a agregar a confraria dos pardos de São Gonçalo Garcia. Geralmente, esses grupos erguiam um altar lateral nas igrejas e capelas, onde prestavam culto e práticas devocionais a um determinado santo, embora a capela já tivesse como orago (padroeiro), um determinado santo, ou santa protetora.

Mary Karash (2010), explica que esse grupo era uma das poucas irmandades descendentes de negros africanos na antiga capital. Foram negros escravizados vindos da África, que ao chegarem a Goiás, no início da colonização, já haviam assimilado o culto a Nossa Senhora do Rosário e do Carmo, já trazidos de regiões da África pelos portugueses. Assim, os

⁴⁷ A autora usa o termo crioulo para designar os descendentes de escravos nascidos no Brasil (MORAES, 2012).

descendentes pardos foram educados na fé, cultuando Nossa Senhora da Boa Morte e São Gonçalo Garcia, cultos trazidos pelos jesuítas.

É importante ressaltar que na irmandade de Vila Boa, foi identificada a presença de um catolicismo apropriado e vivido por negros forros e crioulos. A assimilação do Cristianismo e suas práticas, segundo Karash (2010) e Moraes (2012), ocorreram na medida em que houve um avanço do processo de miscigenação entre os grupos sociais existentes em Vila Boa, uma vez que, como aponta Barbosa (2011)⁴⁸; havia irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte da Bahia que expressavam um sincretismo vivenciado por grupos africanos, os quais se misturavam em seus ritos católicos da devoção à Boa Morte alguns aspectos do candomblé.

A fim de aprofundarmos sobre essa devoção na antiga capital goiana, analisamos a partir dos estudos de Moraes (2012) o estatuto de regimento⁴⁹ da irmandade, no que se refere ao culto à Nossa Senhora da Boa Morte, e nele consta:

Estatutos da Irmandade da Virgem Nossa Senhora da Boa Morte

E agregada por authority do Sumo Pontifice Benedicto XIII. À Congregação Primária da mesma invocação em Roma na caza Professa da Companhia no anno de 1729.

Coimbra: No Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu, anno de 1733 com todas as licenças necessarias

Prefacção.

[...]Todas as irmandades costumão ter suas regras e leys pelas quais perpetuamente se governão conservando sempre hu invariavel estilo, modo unico para alcançar a sua conservação e perpetuidade. Nem era bem que hua tão luzida e numeroza irmandade como a de n. Senhora da Boa Morte se apartasse de tão louvável costume. Para este fim se fez hua numeroza junta de irmãos aos quais pareceo estabelecer as leys seguintes.

Título I: do culto que se deve dar a V.N. Senhora da Boa Morte.

No princípio do mez de agosto tera cuidado o P. Protector de assignar o dia, em que se devem convocar os irmãos da meza para que juntos considerem o que he necessario para se fazer a festa da V. Senhora com toda a decencia possivel ajustando entre si o que se deve comprar, alugar e pedir emprestado. Para este fim tomara cada hum a sua conta, o que comodamente poder e lhe for ordenado de palavra ou distribuido por escrito, que fara o N. Ir. Escrivão assignara o N. P. Protector ou juiz e a este se dara conta do dia assignado para a junta para que com a sua resolução e do P. protector se mande convocar a Meza.

⁴⁸ As Irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte da Bahia são exemplos dessa manifestação afrocatólica. Conforme os estudos de Magnair Barbosa, havia em Salvador, desde meados do século XVIII, um grupo de mulheres negras que devotavam uma imagem de Nossa Senhora da Boa Morte, cultuada em um pequeno altar lateral na igreja da Barroquinha, entre orações, festas e procissões. Esta devoção foi levada também para a cidade de Cachoeira (BA) já no século XIX. A tradicional festa da Assunção de Nossa Senhora, festa da boa morte da Mãe de Deus, celebrada em 15 de agosto era demasiadamente frequentada por irmandades negras e suntuosamente considerada a mais concorrida, de mais extenso percurso e a de mais aparatosa apresentação das procissões que já se fizeram na Bahia. Tanto a suntuosa procissão como as rezas, eram organizadas e lideradas por mulheres negras que cultuando a santa, também mantinham vivos ritos africanos com danças num terreiro de Candomblé aos fundos da mesma igreja da Barroquinha (BARBOSA, 2015).

⁴⁹ Esta fonte analisada é uma cópia da transcrição do estatuto de regimento que nos foi cedido pela Profa. Dra. Cristina de Cássia Pereira de Moares (UFG). A fonte original se encontra no Arquivo Histórico Ultramarino em Lisboa, Portugal.

2- No sabbado antes da segunda dominga de agosto estará a Imagem da V. Senhora na sua Naveta sobre o Tumulo ornado do melhor modo possível em o meyo do Cruzeiro na forma costumada e de tarde se cantarão as Vesperas solennes pela melhor Muzica que houver e no fim dellas a Ladainha da V. Senhora para o q se convidará o R. Mestre da Capella.

3-No segundo domingo de agosto pelas sete horas da manhã dirá missa o P. Protector: acabada ella, havendo licença do R. P. Reytor, se dará final com repique nos sinos e se exporá o S. S. no Camarim do Altar mor co as luzes que em semelhantes solennidades se costumão por: Logo se fará o exercicio que se costuma fazer nos segudos domingos pela manhã.

4- Aos tres quartos para as nove se repicarão os sinos para a Missa sollene, aq assistirá a Muzica e todo o mais tempo do dia. Para a Missa se convidará sempre alguma Dignidade ou Conego da Sé, que seja irmãos como tambem se convidarão o Mestre de Ceremonias e capellães e na mesma forma para a Procissão e Vesperas do dia antecedente e a todos se satisfará com o costumado. De tarde pelas quatro horas se entrará ao sermão no fim delle se publicará a eleição e cantada a Ladainha, se ordenará logo a Procissão na forma seguinte.

5-Serão avizados seis irmãos da meza que nesse anno servirem para levarem as varas do pallio, na falta destes seis mordomos de devoção: os mais da meza e mordomos de devoção, levarão suas tochas para levar a Naveta da V. Senhora, se rogarão quatro religiosos da Companhia: para o Pendão, Borlas e Cordões se elegerão alguns irmãos nobres e junto deste irão quatro irmãos com tochas e junto da Senhora outro e todos com suas medalhas pendetes ao peito em fita branca.

6- Recolhida a Procissão e acabada a função terá cuidado o P. que dor deputado para ajudar o P. protector co os irmãos sacristão da Boa Morte, e o andador da irmandade de recolherem a cera insignias e mais alfayas que servir]ao restituindo tudo a seos lugares proprios e no dia seguinte se restituirão pontualmente as couzas emprestadas a seos donos e se pagará a quem se dever alguma cousa comprada ou alugada.

7-Todos os domingos de tarde e todos os segundos domingos de cada mez pela manhã (se não estiveram impedidos) se deve fazer o Exercicio da Senhora invariavelmente na forma em que começou e agora continua. E para maior Veneração da Sagrada Imagem da V. Senhora nunca se abram as cortinas do seu tumulo sem q primeiro se accendão no Altar ao menos duas velas as quais se não devem apagar sem que as cortinas primeiro se fechem.

8-As occaziões em que as cortinas da V. Senhora devem estar abertas são as seguintes: Todas as manhãs das festas da primeira classe: Todas as manhãs das festas da V. Senhora que forem de guarda: Todas as manhãs que houver jubileo proprio da Irmandade: Todas as tardes dos domingos no tempo do Exercicio: no tempo da missa nos Sabbados pela manhã e no tempo da Ladainha de tarde nos mesmos sabbados. Fora destas occasiões, não se abrirão as cortinas e se puder ser haja chave com que se fechem a qual tera o P. para isso deputado e não dará a pessoa alguma.

9- Em todos os sabbados de manhã antes das Classes ou findas ellas como for mais conveniente, se dirá missa no altar da V. Senhora pelo P. Capelão da irmandade assistindo sempre dous irmãos com duas tochas. De tarde no mesmo dia acabadas as Classes se cantarão a Ladainha da V. Senhora diante da sua Imagem. Para ambas estas funções se dará algum final no sino, paraque possão acudir as pessoas que tiverem devoção: na Ladainha se uzará da nossa Capa de Asperges [...]

[...] . Lisboa 8 de setembro de 1774.

Ass. Henrique de carvalho

(ESTATUTO DA IRMANDADE DA VIRGEM SENHORA DA BOA MORTE. 1774 *apud* MORAES, s/d).

De modo geral, o estatuto orienta aos irmãos e irmãs devotas, as especificidades para com o culto à Nossa Senhora da Boa Morte. Preza ainda para que sejam celebradas, de forma festiva, as comemorações celebradas no mês de agosto, com a culminância dos ritos na solenidade da Assunção de Nossa Senhora, dia 15 do mesmo mês. Observamos, também, algumas incumbências orientadas aos devotos da Boa Morte:

[...] [Título II: Regras e Obrigações dos Irmãos da Senhora da Boa Morte.

Todos os Irmãos de N. Senhora da Boa Morte fação cada dia alguma obra pia offerencendo a N. Senhor Jesu Christo agonizante na Cruz e a sua May Santissima Dolorosa ao pe da emsma Cruz pelo augmento desta Santa Irmandade e jpelos Irmãos vivos e defuntos, como dar alguma esmola a hum pobre, ou ter algum tempo de Oração ouvir, ou dizer missa ou rezar algumas ave marias ou fazer qualquer obra pia conforme as posses ou devoção de cada hum

13-E para que os Irmãos de N. Senhora da Boa Morte sirvão a tão piedoza May com maior gloria sua, e mais copiozo fruto espiritual de suas almas como quem aspira a hua boa morte, procurem confessarse e comungar ao menos nos dias em que esta santa Irmandade tem jubileos ou indulgencias e principalemte nos segundos domingos de cad mez em que ha comunhão geral nesta igreja.

14- Nos mesmos segundos Domingos de tarde (senão estiverem impedidos) haverá Practica depois do exercicio a que devem assistir todos os Irmãos e Irmaãs principalmente os irmãos de meza. Depois da practica se tirarão as fortes dos Rozarios e Veronicas da Senhora na forma costumada. E no domingo ou hora que se determinar em cada mez se lera algua parte destes estatutos aos irmãos.

15- Todos os que comodamente puderem se achem presentes a festa procissão de N. Senhora da Boa Morte, que se faz no segundo Domingo de agosto tributando este pequeno obsequio a hua Senhora de quem esperão receber tantos favores: e justo he, que hua vez, que no anno faie a publico esta Soberana Imperatris do ceo e da terra seja acompnhada dos que se prezão de seos vassallos quando o mesmo deos sacramentado se digna de honrar com sua presença a mesma festa e procissão [...]

[...]Tttulo III: das missas e suffragios pelos irmãos vivos e defuntos.

18-Para que as almas dos irmãos sejam logo livres das penas do purgatorio quando morrer qualquer irmão ou irmaã desta santa irmandade todos os irmãos e irmaãs que de sua morte tiverem noticia encomendarão sua alma a Deos cada hum conforme a sua devoção, rezado ao menos por sua alma sinco padre nossos e sinco ave marias em louvor das 5 chagas de N. Senhor Jesu Christo agonizante na Cruz.

19- E para que com mais eficacia seja sua alma livre das penas do purgatorio será obrigada a meza a mandar dizer huma missa de indulgencia pelanria por cada irmãos ou irmaã de cuja morte constar no Altar privilegiado da V. Senhora da Boa morte e para este fim quando morrer algum irmão ou irmaã terão cuidado seus (ESTATUTO DA IRMANDADE DA VIRGEM SENHORA DA BOA MORTE -1774 *apud* MORAES, s/d).

Observando os itens 18 e 19 do estatuto, percebe-se uma orientação voltada para a prática do bem morrer. Aos irmãos praticantes, era reservado um bom cuidado na sua passagem. Juntamente com o “encomendar a alma a Deus” para se livrar do purgatório, eram oferecidas rezas e missas com indulgências plenárias⁵⁰ aos fiéis defuntos. Chamou-nos ainda a atenção, as orientações voltadas em relação as doações feitas à irmandade, que eram controlados pelos irmãos tesoureiros:

⁵⁰ Segundo a Constituição Apostólica *Indulgentiarum Doctrina* do Papa Paulo VI, as indulgências são a remissão, diante de Deus, da pena temporal devida pelos pecados já perdoados quanto à culpa, que o fiel, devidamente disposto e em certas e determinadas condições, alcança por meio da Igreja, a qual, como dispensadora da redenção, distribui e aplica, com autoridade, o tesouro das satisfações de Cristo e dos Santos. A Indulgência Plenária em favor dos fiéis defuntos é realizada a partir das seguintes práticas é preciso fazer uma obra enriquecida de indulgência e preencher as seguintes três condições: confissão sacramental, comunhão eucarística e oração nas intenções do Sumo Pontífice. Requer-se além disso rejeitar todo o apego ao pecado, qualquer que seja, mesmo venial (INDULGÊNCIA PLENÁRIA PELO FIÉL DEFUNTO. arqbrasil.com.br. 2020).

[...] Titulo V: do modo com que se devem administrar as rendas e esmolas da V. N. S. da Boa Morte.

36- Haverá na Irmandade hua arca maneavel aqual terá em seu poder quem a meza determinar fechada com tres chaves diversas huma das quais tera o P. protector a outra o Rr. Juiz e outra o Ir. Thezoureiro. Nesta arca havera duas bolças distintas huma em que estará o dinheiro procedido das entradas outra em que se irão lançando os juros q render o capital que ja está posto e ao diante se puzer a juro e juntamente o procedido dos livrinhos e accrescimos das entradas.

43- quando alguma pessoa por sua devoção instituir herdeira a V. Senhora da B.Morte e nomear por executora da sua ultima vontade ou deixar por adminstradora de seus bens esta meza procurará com todo o cuidado e zelo que se cumpra tudo, o que a tal pessoa dispuzer em seu testamento, principalmente se for irmão desta santa confraria:pondo para isso todos os meyoos convenientes e passando as comissões e ordens necessarias, sem perdoar a trabalho, com os olhos sempre mais no premio que espera de Deos e da V. Senhora do que no interesse e lucro temporal que dahi lhe pode resultar para edificação e exemplo de todos e maior gloria da Senhora aquem nisso servem (ESTATUTO DA IRMANDADE DA VIRGEM SENHORA DA BOA MORTE -1774 *apud* MORAES , ?).

Ao analisar paulatinamente o estatuto, podemos refletir sobre o sentido do bem morrer e os seus cuidados muito bem pontuados de forma pedagógica nessa irmandade, em favor de se obter essa graça. É importante ressaltar que a existência de tal prática remonta à Idade Média. Em seus estudos sobre essa temática, Jean Claude Schmitt (1999) afirma que, a partir do século XI na Europa, houve maior desenvolvimento de uma liturgia dos mortos, quando, desde uma certa quantidade de missas celebradas ao defunto, doações às igrejas e esmolos aos pobres, penitências e rezas eram ministradas em memória dos mortos e em sufrágio pela sua alma. Em uma rede de relações e trocas simbólicas, em que a igreja e os pobres se beneficiavam por um lado, e por outro, era encaminhada a alma do defunto para a salvação:

A Igreja e principalmente os mosteiros recebem essas doações, com a condição, de um lado, de orar pelo morto e, de outro lado, de redistribuir aos pobres uma parte dos bens legados. Os pobres, enfim, beneficiam-se de uma parte das esmolos. Por vezes, eles são apenas um pequeno número simbólico, mas frequentemente são uma multidão de verdadeiros miseráveis. São considerados como os substitutos terrestres do morto, pois as esmolos que lhes são dadas fazem parte dos "sufrágios" que ajudam na salvação dos defuntos. Alimentar materialmente os pobres equivale a "alimentar" simbolicamente, com preces, a alma penada do doador que está morto (SCHIMTT, 1999, p. 50).

Para explorar esses aspectos, recorreremos a pesquisa de João Paulo Berto (2014) a respeito da tradição do bem morrer, instituída pela igreja católica no Brasil, por intermédio da implementação de uma liturgia da Boa Morte. Berto (2014) ressalta que esse rito era vivido por meio de catecismos, manuais e livros que orientavam a prática do bem viver e morrer. Essas instruções circularam pelas irmandades, fornecendo aos seus adeptos, os aportes próprios no pré e pós-morte.

Berto observa que essa prática no Brasil foi permeada por algumas implicações que remetem, primeiramente, à ideia em relação ao medo da morte e do pecado. Sobre essa lógica, encontramos em Jean Delumeau (2003), importantes reflexões que discutem acerca de uma ritualização sobre a morte no ocidente europeu, a partir do século XIII, e a qual, foi fortemente incutida pela igreja católica, tomando como premissa a salvação contra o pecado:

Ela era tão forte entre nós que o Cristianismo a integrou espontaneamente enquadrando-a mediante uma pedagogia orientada para a salvação. As histórias edificantes contadas pelos pregadores - os *exempla*- eram repletas de aparições de santos ou de almas do purgatório pedindo orações ou de condenados suplicando que não imitassem seu mau exemplo (DELUMEAU, 2003, p. 73).

Delumeau (2003) assevera que o lidar com a morte, segundo a doutrina cristã católica, passou a ser um controle necessário para desmontar toda uma familiaridade cultural vivida na Europa medieval, herdada de povos tradicionais que celebravam de forma festiva o morrer. A igreja passou a condenar tais ritos como profanos e escandalosos, buscando assim, regularizar toda uma ritualização frente aos ritos da morte. A morte, necessária à salvação para se alcançar a eternidade, passou a ser meditada como “o destino de cada um e a sorte coletiva da espécie” (DELUMEAU, 2003, p. 80). O desprezo pelo mundo profano e o endireitamento da alma para o “adormecer em Cristo” eram necessários, ou, do contrário, cairia numa “danação eterna”.

O medo do pecado, do fogo eterno, do inferno e do demônio, da danação da alma, da corrupção do corpo e do fim do mundo para os pecadores passara a ser enfatizado. Surgiu assim, toda uma literatura eclesiástica e doutrinal, composta por documentos escritos e manuais, embasados na sagrada escritura que consolidou um discurso moralizador sobre a morte. Nisso, o medo não em si da morte, mas da condenação eterna, exerceu forte influência para com os cuidados do “bem morrer”.

Berto (2014) considera que uma doutrinação do bem morrer interferiu diretamente na tradição religiosa e no cotidiano dos fiéis católicos no Brasil. O medo da danação eterna e do inferno aparece como pedra de toque nessa pedagogia, favorecendo uma moralização da boa morte. E a igreja, nesse caminho, passou a oficializar uma liturgia da boa morte:

Unindo os livros aos sermões proferidos nas igrejas e capelas, tais práticas foram consolidadas e deram coerência ao sistema religioso, algo visível na análise de diversos manuais de preparação para a morte e nas pregações desde o século XVII. O foco das obras é direcionado, sobretudo, para elementos como a necessidade da salvação da alma frente à proximidade incerta da morte; a importância em evitar uma morte repentina; a valorização da morte com os sacramentos (Confissão e Extrema Unção) e a garantia das bem-aventuranças bíblicas. Tudo isto, contudo, só foi possível mediante uma retórica barroca que, pelos excessos de drama e emoção, extremava a relação entre vida e morte (BERTO, 2014, p. 23).

Para uma boa morte do cristão, criou-se uma normatização de regras pautadas em uma ética moral, numa vivência de condutas, juntamente com orações, cultos e com o cumprimento dos sacramentos e dos mandamentos da igreja; um conjunto de determinações pedagógicas para o “bem morrer”. Nessa perspectiva, uma forte ideologia que se desdobrou em representações, símbolos, ritos e práticas do bem morrer, instalou-se na Igreja Católica frente aos séculos XVI e XVII, materializando-se num sentido pedagógico e ritual com a criação das irmandades e confrarias leigas que zelavam pelo seu fim último, cuidando para o seu bem morrer.

No Brasil, dentre esses grupos, desatacaram-se com esses objetivos, as irmandades das Almas do Purgatório e a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, criadas em Roma e trazidas pelos portugueses no período colonial. Homens e mulheres passaram a aderir a esses princípios. Entendia-se que, durante a vida, era essencial cuidar da morte, e pertencer a uma irmandade visto que para a doutrina cristã católica era uma garantia para se bem viver na graça de Deus, bem como para se bem morrer.

Era imprescindível ter um túmulo, um bom velório e a certeza dos cumprimentos litúrgicos e do compromisso perante Deus e a irmandade e, ainda, zelar com as rezas e missas para o descanso e salvação da alma. Faziam isso também a título de caridade para com os irmãos e irmãs mais pobres, para que tivessem um digno funeral e sepultamento. Desse modo, as irmandades se tornaram uma outra família, a família do amparo espiritual não só na vida, mas também na morte e nos pós-morte. Doações, testamentos, túmulos e encomendações *post mortem* se juntavam aos rituais litúrgicos na garantia de uma boa morte.

Em Goiás, os sentidos do bem morrer, praticados pela irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte em Vila Boa, tiveram grande intensidade no século XVIII. Sobre isto, Moraes (2012) revela que:

A Irmandade da Boa Morte motivava os irmãos a rezar ao menos cinco padre-nossos e cinco ave-marias, em louvor das cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo agonizante na cruz, por cada irmão ou irmã que falecesse, para que suas almas fossem isentas das penas do purgatório. E para que isso ocorresse com mais eficácia, a mesma tinha a obrigação de mandar celebrar uma missa de indulgência plenária por todos os irmãos ou irmãs “cujas mortes constar no Altar privilegiado da V. Senhora da Boa Morte” (MORAES, 2012, p. 266).

Essa prática se desdobrou ainda em uma cultura funerária que buscou, nos espaços internos das igrejas e capelas, criar o lugar último para o descanso e sepultamentos dos irmãos e das irmãs. As igrejas e capelas se tornaram a moradia dos corpos e, assim, na casa de Deus, entre as imagens de santos e anjos, os devotos ansiavam pelo descanso eterno. Esse era o fim

último, no solo sagrado das igrejas, na proximidade física entre o cadáver e Deus, sob a intercessão dos santos e santas.

João José Reis (1991) traz esse estudo sobre o Brasil colonial oitocentista, apontando que “o local de enterramento dos corpos era o portal de entrada para o paraíso” (REIS, 1991, p.171-172). Um dos maiores temores em relação à morte era o de morrer sem ter uma sepultura certa. O chão firme da igreja era o teto de Deus e o destino dos corpos dos cristãos:

Ser enterrado na igreja era também uma forma de não romper totalmente com o mundo dos vivos, inclusive para que estes, em suas orações, não esquecessem os que haviam partido. Os mortos se instalavam nos mesmos templos que tinham frequentado ao longo da vida. Eles residiam no centro de decisões da comunidade, decisões que testemunhavam e que talvez propiciassem. Pois as igrejas brasileiras serviam de salas de aula, de recinto eleitoral, de auditório para tribunas de júri e discussões políticas. Ali se celebravam os momentos maiores do ciclo da vida – batismo, casamento, morte. Ali, no interior daquelas altivas construções coloniais, os mortos estavam integrados à dinâmica da vida (REIS, 1991, p. 171-172).

No que tange à doutrina católica nessa perspectiva, havia regras institucionais sobre o trato com os fiéis defuntos. Vide (1850), em *Constituição Primeiras do Arcebispado da Bahia*, um grande compêndio doutrinal católico seguido em toda colônia, informa que esse documento orientava em como se fazer o enterramento dos fiéis defuntos. No título LIII, no item 843, podemos averiguar:

[...] 843 - E' costume pio, antigo, e louvavel na Igreja Catholica enterrarem-se os corpos dos fieis Christãos defuntos nas Igrejas, e Cemiterios dellas: porque como são lugares, a que lodos os fieis concorrem para ouvir, e assistir ás Missas, e Officios Divinos, e Orações, tendo á vista as sepulturas, se lembrarão de encommendar a Deos nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das penas do Purgatorio, e se não esquecerão da morte, antes lhes será aos vivos mui proveitoso ter memoria della nas sepulturas. Por tanto ordenamos, e mandamos, que todos os fieis que neste nosso Arcebispado fallecerem sejam enterrados nas Igrejas, ou Cemiterios, e não em lugares não sagrados, ainda que elles assim o mandem: porque esta sua disposição como torpe, e menos rigorosa se não deve cumprir (VIDE, 1850, p. 295).

Ainda mais,

[...] 845 - Conforme a direito é permitido a todo o Cristão eleger sepultura, e mandar enterrar seu corpo na Igreja, ou adro, que bem lhe parecer, conforme sua vontade, e devoção. Pelo que ordenamos, e mandamos, que cada um seja enterrado na sepultura que escolher, posto que não seja de seus antepassados, nem na sua Parochia, E não elegendo sepultura, será sepultado na de seus avós, e antepassados, se a tiverem propria, e não a tendo, ou não a elegendo, será enterrado na sua Igreja Parochial: e as mulheres casadas, não tendo sepulturas proprias, nem as elegendo, serão enterradas nas de seus maridos, e na do ultimo, se forem duas, ou mais vezes casadas (VIDE, 1850, p. 296).

Em Vila Boa de Goiás no século XIX, essa prática se intensificou na igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, construída pela irmandade de mesmo nome, situada frente ao largo da Matriz de Sant'Anna. O local passou a ser “o lugar sagrado por excelência” onde os devotos, ansiosos pelo descanso eterno de seus corpos, e, ao mesmo tempo, temerosos por não se distanciarem do teto de Deus e da casa da Mãe da Boa Morte, escolheram para ser sepultados.

De grande relevância para nossa pesquisa, a tese de Deuzair José Silva (2012) analisa as práticas e ritos de morte experienciados na antiga capital goiana oitocentista, onde, no chão das igrejas, casa de Deus, eram sepultados os corpos de muitos cristãos devotos, a maioria seguidores de uma determinada irmandade.

Silva (2012) utilizou como fonte, os registros testamentários e livros de registros de óbitos pertencentes as igrejas locais. Tais fontes revelaram a maneira como se interpretava a morte e as formas de se preparar para ela. O autor reforça, ainda, que a irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, conforme as fontes testamentárias examinadas, apresentou ser uma das mais citadas nos registros de óbitos, bem como, revelou ser a igreja da Boa Morte⁵¹; uma das mais preferidas, dentre outras igrejas da velha capital, o local para o descanso último dos corpos dos irmãos devotos.

O desenvolvimento dos testamentos pelos seus testadores, as subjetividades e particularidades recorrentes a sua elaboração evidenciaram uma preocupação com a salvação encomendada por escrito nessas ações. Esse hábito testamentário funcionou como uma garantia, “um salvo-conduto, necessário no acerto de contas com o Tribunal Divino, ferramenta importante na busca pela salvação e pela entrada nos céus, expressando as preocupações do testador com seu destino pós-morte” (SILVA, 2012, p. 60). Cabe ressaltar, que a produção testamentária era feita em momentos de proximidade com a morte, dentre aqueles que se encontravam com idade avançada, doenças, situações de riscos e até viagens longas.

Era desejoso e louvável ao cristão registrar suas últimas vontades, recorrendo ao sacramento da confissão, às vestimentas para o velório e enterro, no pedido de acompanhamento aos irmãos e irmãs, à missa de corpo presente, na escolha da sepultura e local sagrado para o descanso do corpo, às encomendações de missas e intercessões aos santos. O desejo da caridade última era descrito através das doações, bem como do arrolamento dos bens e a indicação dos herdeiros e donatários. Essas vontades também tinham uma função salvífica,

⁵¹ Na pesquisa de Silva (2012), há um gráfico intitulado: Gráfico 38: Solicitação do local de sepultamento dos testadores nos registros de testamentos em Goiás entre 1816-1862. Neste, a igreja da Morte ocupa o 1º lugar dentre as demais igrejas locais, solicitada pelos irmãos e irmãs devotos nos registros testamentários para o sepultamentos dos seus corpos após a morte (SILVA, 2012, p. 258).

pois era imprescindível passar dessa para a melhor, sem máculas. A produção testamentária, nesse sentido, operou como garantia para o bem morrer e para a própria salvação.

Para este momento, escolhemos analisar alguns registros testamentários, a fim de destacar esses ritos na igreja da Boa Morte, já que essas vivências contribuem para um dos objetivos deste trabalho que é vislumbrar esse templo católico como local privilegiado do sagrado. Embasados nos estudos de Silva (2012), acessamos algumas fontes testamentárias do século XIX⁵² que nos levaram a notabilizar a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte como forte mediadora dessa prática. O primeiro registro testamentário observado que nos direcionou à irmandade da Boa Morte, foi o Testamento do Major José de Mello Castro de Vilhena.

[...] sou irmão das Irmandades do Senhor dos Passos, do Santissimo Sacramento, Senhora da Boa Morte, e São Benedito do Carmo; e os annuaes que tenho pago constão dos recibos que tenho em meo poder. Pesso ameo testamenteiro que promova todos os meios afim de que se memandem dizer as missas aque pelos respectivos compromissos tenho direito, esegundo os cargos que servi. Declaro que omeo funeral deixo na disposição do meo testamenteiro e recomendo que ofaça sem pompa (VILHENA, 1857, 94v)⁵³.

Pertencente também à irmandade da Boa Morte, o irmão devoto buscou registrar em seu testamento seus direitos póstumos, cobrando ao grupo o compromisso para com a sua pós-morte e seu funeral.

Outro caso observado de recomendações póstumas registradas em testamento foi a do Sargento Mor Manoel Francisco Ferreira que cobra por seu sepultamento na referida igreja da irmandade: [...] “O meu Corpo será sepultado na Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, onde sou irmão, e semandarão dizer seis Missas de Corpo presente para a minha Alma” (FERREIRA, 1853, p.57v)⁵⁴.

O desejo de ser sepultado na igreja da Boa Morte por parte dos irmãos e irmãs enriquece ainda mais nossa análise. No registro testamentário da irmã Hilária Maria Braga, consta: “eu sou Irman da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, aonde já fui Juiza em Cuja Capella quero ser depositada logo que fallecer, e feita a Encomendação do meu Corpo se dará a

⁵² Essas fontes se encontram digitalizadas e fotocopiadas no IPEHBC. Goiânia (GO) no Livro de Registro de Testamentos da Provedoria de Goiás de 1829-1862.

⁵³ Registro Testamentário de Major José de Mello Castro de Vilhena em 26.09.1857, p. 94v. (IPEHBC- Goiânia, GO – Cópia digitalizada)..

⁵⁴ Registro Testamentário do Sargento Mor Manoel Francisco Ferreira. 16-06-1853, p.57v. (IPEHBC-Goiânia, GO-Cópia digitalizada).

Sepultura” (BRAGA, 1830, p.34v)⁵⁵. Também é notória a opção pela escolha do local enfatizada pelo testador, como neste caso:

Declaro, que logo que eu falecer meu testamenteiro me envolverá em hum lençol, emendará pelos meus Escravos Conduzir-me para a Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte ficando aly Depositado o meu Cadaver para ser encomendado e sepultado ao pé da Porta travessa da Sacristia da parte de fora, ao pé dos sinos, erogo que não me fação o contrario (ROSÁRIO, 1834, p.136)⁵⁶.

Outro ponto de atenção é a declaração do testador conforme suas condições financeiras, optando pela simplicidade declarada pelo irmão Antônio Francisco dos Santos: “Declaro que o meu funeral será o mais parco possível porque sou pobre; e quero ser sepultado na Boa Morte” (SANTOS, 1851, p.13)⁵⁷. Apuramos ainda, o procedimento no qual o testador, em sua última vontade, nomeou como herdeira Nossa Senhora da Boa Morte em testamento. Moraes (2012), apresenta o registro de um testamento de 1789, de Marcelino Baptista Silva, que passa ao procurador da irmandade, Manoel Teixeira dos Santos, o direito de bens e mais 27 escravos à santa devotada: “[...] Rogo a Virgem Maria Nossa Snra da Boa Morte a quem fasso minha herdeira universal por devoção.... enterceder a Rogar a meu Snor Jesus, agora e quando minha alma desse corpo sahir” (MORAES, 2012, p. 184).

Observamos ainda o testamento de Revmo. Bispo Dom Francisco Ferreira de Azevedo, conhecido como o Bispo cego, que atuou na antiga capital em seus ofícios diocesanos de 1826-1854:

[...] No dia do meo falecimento, sedirão Missas de Corpo presente que se poderem dizer, e ainda no dia seguinte, e no dia sétimo, espero que os meus Padres aos quais tenho tanto amado me fação um Officio de nove lições com a competente Missa. Meo corpo será sepultado na Capella da Senhora da Boa Morte em sepultura do lado do Altar da Senhora das Dores. Meo Corpo tirado do Caixão, e collocado sobre a terra, e quero outro epitáfio na sua Campa senão este [ilegível], e se pagará a sepultura a dita Irmandade. O meu testamenteiro mandará dizer cem Missas de esmolla ordinária por minha alma pela dmeos Paes, escravos segundo as intenções que me ocorre agora... Pesso o testamenteiro no dia do meo falecimento, dara de esmola aos Pobres aquantia de quarenta mil reis [...] (AZEVEDO, 1854, p.34v)⁵⁸.

⁵⁵ Registro Testamentário de Hilária Maria Braga. 25-06-1830, p. 34v. IPEHBC – Goiânia, GO – Cópia digitalizada).

⁵⁶ Registro Testamentário de Maria Antunes do Rosario. 05-04-1834, p. 136. (IPEHBC – Goiânia, GO -Cópia digitalizada).

⁵⁷ IPEHBC. Goiás. Registro Testamentário de Antonio Francisco dos Santos Silva. 03-07-1851. p. 13. IPEHBC – Goiânia, GO – Cópia digitalizada).

⁵⁸ Registro Testamentário do Excelentíssimo e Reverendíssimo Bispo Dom Francisco Ferreira de Azevedo. 12-08-1854, p. 34v.)IPEHBC – Goiânia , GO – Cópia digitalizada)..

Diante do exposto, atentamos para o fato de que os livros de registro de óbito são evidências que também revelaram um quantitativo da prática de se guardarem os corpos dos cristãos no solo da igreja da Boa Morte. Silva (2012) revela que, até a criação do cemitério público de Vila Boa, em 1859, os sepultamentos ocorriam nas igrejas. E sobre o mesmo Bispo cego, encontramos:

Aos doze dias do mes d'Agosto de mil oito centos e cincoenta e quatro, nesta cidade de Goyáz, falleceu da vida presente o Exmo. Rmo. E Senhor Dom Francisco Ferreira de Azevedo Bispo desta Diocese, tendo recebido no perfeito uso de suas faculdades e centradas a devoção os sacramentos da Extrema unção, e Penitencia não podendo receber o Sagrado Viatico pelo estado de sua enfermidade, e no dia trese, encomendei sua alma, e contrito o clero acompanhei seos restos mortais que estão sepultados na Capella de Nossa Senhora da Boa Morte, como dispôs em seo testamento, no qual prohibiu com toda a efficacia a extirpação: e certifico mais que depois de seo fallecimento cumpriu-a tudo o que ordenou o Cerimonial dos Bispos: do que para constar fis este. O Conego Cura – José Joaquim Xavier de Barros (BARROS, 1854, p.20 apud SILVA, 2012, p.250)⁵⁹.

Desse modo, foi possível identificar um sistema devocional que se instituiu numa forte religiosidade coletiva, na qual homens e mulheres experimentaram uma significativa devoção, que emergiu na tradição dos cuidados para com o bem morrer. Reforçamos ainda, que a irmandade da Boa Morte esteve diretamente ligada às expressões de fé e demais celebrações litúrgicas na antiga Vila Boa.

Dentre os eventos pesquisados, nos quais encontramos referências à Irmandade da Boa Morte, identificamos as celebrações da Semana Santa. A mais esperada e frequentada pelos fiéis e pelas irmandades de modo geral, eram as procissões das Dores e a dos Passos da Paixão, organizadas pela Irmandade do Senhor dos Passos⁶⁰ que começava com a procissão de Ramos, no primeiro domingo da quaresma. Nesses itinerários da fé, a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, frequentada em grande parte por homens e mulheres pardos, escravos forros e crioulos, foi mencionada pelo austríaco Johann Emanuel Pohl que, ao passar pela antiga capital, em 1819, registrou o momento:

Como essas festas eram feitas somente pelos brancos, os multados por sua vez arranjaram outra, semelhante, que era celebrada oito dias mais tarde e tinha o nome de procissão dos pardos, das Dores de Nossa Senhora. [...] assim era conduzida, nesta, uma imagem vestida de Mãe de Deus com uma espada no peito e os mulatos esforçavam-se por sobrepujar os brancos em magnificência. Então contrastavam estranhamente os rostos escuros das meninas que figuravam os anjos (POHL, 1951, p. 234).

⁵⁹Registro de Óbito do Exmo. Reverendíssimo Senhor Dom Francisco Ferreira de Azevedo. Registros de Óbitos – Goiás 1838-1900. Livros 1 e 2. 1838-1900, p. 20v. Arquivo da Cúria Diocesana – Diocese da cidade de Goiás.

⁶⁰ A Irmandade dos Passos foi fundada em Vila Boa pelo padre português João Perestrelo de Vasconcelos Spíndola em 1745, com referência às festas ocorridas em Sevilha e Toledo na Espanha (ROSA, 2012).

A imagem de Nossa Senhora das Dores, observada por Pohl na procissão, refere-se à imagem cultuada pela irmandade dos pardos, no altar da igreja dedicada à Nossa Senhora da Boa Morte, conforme revela Cunha Mattos (1874): “Igreja da Senhora da Boa Morte: tem três altares; o 1º é dedicado a N.S. da Boa Morte, o 2º à Senhora das Dores, o 3º à Senhora do Parto. Há uma confraria de homens pardos” (CUNHA MATTOS, 1874, p. 316). Vale aqui destacar que nos atentamos para o fato de que a intenção dos pardos da Boa Morte em criar a solenidade à sua maneira se refere às constantes escaramuças sociais pelas quais eram submetidos pela hierarquia eclesiástica branca.

Karash (2010) ressalta haver uma distinta hierarquia eclesiástica e até mesmo simbólica no século XVIII, quanto à integração dos homens pardos e negros nas procissões em Vila Boa de Goiás e revela que, na Procissão de Corpus Christi, uma grande solenidade católica, à frente vinham as imagens de São Jorge, santo branco, montado a cavalo e considerado padroeiro e defensor do estado português, juntamente a ele, São Sebastião, outro santo branco, considerado o santo padroeiro do Brasil. Atrás dos santos vinham cavaleiros montados e as irmandades do Santíssimo Sacramento do Senhor dos Passos e das Almas, ambas irmandades brancas, compostas pela elite vilaboense.

Por último, vinham as irmandades devotadas por negros e pardos. Em uma colocação numérica, aponta-se a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte em 5º lugar, e nos últimos lugares, estão as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, São Benedito e Santa Efigênia. Percebe-se, portanto, que certa atuação de resistência era operada por esses grupos também em suas formas de lidar e de se manifestar com o sagrado.

Moraes (2012) destaca que a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte na organização das festividades em louvar à santa devotada:

[...] na igreja de Nossa Senhora da Boa Morte se venerava desde os princípios uma devota imagem de Nossa Senhora da Boa Morte, cujo culto era organizado pelos homens pardos congregados em uma numerosa irmandade erigida há mais de trinta anos, por meio da autoridade competente e com aprovação do ordinário, a qual “vinha com efeito sustentado com decência fazendo todos os annos huma solemne e pomposa festividade (MORAES, 2012, p. 171).

Tal solenidade se refere à festa da Assunção de Nossa Senhora, a qual é celebrada no dia 15 agosto, a tradição da boa morte da Virgem Maria. Era regra também, conforme o Termo de Compromisso, trazer à festa da Boa Morte da Mãe de Deus um outro irmão de fé: “[...] será obrigado a trazer o pa todo o Irmão varão e com ella assistir a festa da Senhora e Santo martir

e nas procissões da irmandade e acompanhamentos dos irmãos falecidos” (MORAES, 2012, p.178). E para esta festividade, a irmandade recorria com atenciosa organização:

Na irmandade de Vila Boa, a obrigação de recolher as esmolas arrecadadas pela mesa estava a cargo do procurador. [...] Era ainda responsabilidade sua cuidar de todas as demais cobranças, “como também terá cuidado de mandar comprar as couzas necessarias para a festa, principalmente a cera de cada anno para se lavrar e reformar a antiga” (MORAES, 2012, p. 180).

Desse modo, é inegável que o percurso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, na antiga capital, teve relevante participação coletiva na construção da igreja da Boa Morte e na instituição de um forte sistema devocional nos cuidados para com o bem morrer, bem como nos ritos sagrados pós-morte. Ademais, essa prática estava totalmente integrada às celebrações litúrgicas e às práticas sagradas vivenciadas na cultura religiosa de base católica vilabelense do contexto. Entretanto, boa parte dessas práticas vivenciadas na igreja da Boa Morte, não conseguiu sobreviver a mudanças estabelecidas no espaço eclesiástico da antiga capital, as quais incidiram nos modos de viver e experienciar o sagrado e seus lugares. A seguir abordaremos esse processo.

3.2 O DESENCANTAMENTO DO LUGAR SAGRADO

Nesta sessão, trataremos de analisar algumas mudanças que alteraram as formas de se viver e experienciar o sagrado na antiga capital goiana. Essas mudanças partiram da própria Igreja Católica, num processo de racionalização da fé, provocando alterações nos modos de se praticar e de se expressar a fé, a devoção aos santos e na relação dos indivíduos com seus lugares do sagrado. Essas transformações nos conduziram à compreensão de um desencantamento⁶¹ do lugar sagrado. Na igreja da Boa Morte, identificamos todo um desmonte das práticas e ritos fúnebres vividos pela irmandade da Boa Morte. Visando a caminhar para a compreensão dessas transformações, de início, nos empenhamos em pontuar como se deu esse momento na Igreja, o qual repercutiu, de forma geral, na tradição religiosa.

⁶¹ O termo explorado pelo sociólogo alemão Max Weber, é aplicado para se entender os processos de transformações ocorridos no sistema religioso frente as mudanças culturais do mundo moderno, perdendo seu poder de influência sobre os indivíduos e a sociedade, cedendo assim lugar para uma racionalização da fé, alterando os modos de viver e praticar a religiosidade (WEBER, 2015).

No Brasil, segundo Ney de Souza (2013), no contexto da política imperial do Primeiro Reinado, houve um realinhamento das relações entre Igreja e Estado, principalmente, no que tange à atuação do catolicismo. Embora o reconhecimento do Papa como chefe supremo e honorífico dos assuntos teológicos, a autoridade do imperador se sobressaía sob as questões eclesiais, como, por exemplo, no direito de nomear bispos. Com a ascensão da sociedade civil, a Igreja passou “a ser tratada como um departamento da administração civil e útil para o Estado. E o clero como parte do funcionalismo público era, nas poucas vezes, pago pelos cofres estatais” (SOUZA, 2013, p. 130). Esse panorama fez surgir uma nova postura e mentalidade por parte da Igreja em relação ao Estado e à sociedade civil.

No Ocidente, percebendo já o enfraquecimento da sua influência na sociedade, a Santa Sé, órgão supremo de jurisdição eclesiástico-católica em Roma, reagiu frente ao avanço da sociedade civil e ao progresso científico do século XIX no intuito de resguardar os valores morais e cristãos, buscando se reafirmar como instituição e reforçar sua importância espiritual, bem como a necessidade dos homens de se subordinarem à ordem sobrenatural.

A Santa Sé galgou em uma reestruturação e afirmação teológica e doutrinal. Este processo teve como base teológica, os ideais estabelecidos desde o Concílio de Trento ((1545-1563)⁶², onde foi almejado uma reafirmação do poder papal, uma reformulação do clero e uma doutrinação dos fiéis, objetivando essas novas convicções. Este processo foi então, uma reação da Santa Sé, em vista de buscar novas ações e posturas, frente aos avanços do racionalismo científico, do mundo industrializado e do progresso materialista na conjuntura dos oitocentos, que relegaram à Igreja uma posição marginal na sociedade

No contexto do final do século XIX e início do século XX, período de transição para a política republicana no Brasil, André Caes (2002) discute que a Igreja Católica empreendeu em ações que visavam uma reorganização interna de forma institucional e doutrinal, baseadas nas determinações romanas do Papa. Prezou-se pelo estabelecimento de um catolicismo reformado e racional que teve como base ideológica, a doutrina tradicional da Igreja e a crença na infalibilidade do Papa. Assim, buscou-se uma reestruturação burocrática, centrada no clericalismo (ação do clero), que passou a ter o controle absoluto das atividades religiosas.

Dessa forma, houve mudanças significativas nos modos tradicionais de se pensar e de se viver a espiritualidade católica. Essa ação deve ser entendida como uma reação da Igreja

⁶² O Concílio Ecumênico de Trento, também denominado como a Reforma Tridentina, teve como pilares pré estruturantes, a reafirmação da autoridade papal, o combate ao protestantismo no mundo e as ditas heresias com a criação do Tribunal do Santo Ofício (Inquisição). Reafirmou também aspectos da liturgia, dos sacramentos, o culto aos santos e santas como meios de evangelização dos cristãos, o celibato clerical e o fortalecimento da hierarquia eclesial (SILVA, 2015, p. 130-150).

Católica frente à secularização⁶³ das instituições e da cultura promovida pela influência do liberalismo político, do protestantismo, da maçonaria e do casamento civil, buscando, assim, despertar uma atitude de militância frente a essas mudanças.

Esse processo ganhou força frente ao contexto de mudanças designado de tempos modernos, isto é, a modernidade. Sem querer pormenorizar de forma conceitual, aqui tomamos como referencial teórico para a discussão, Koselleck (2006) quando discorre sobre o termo “modernidade” como um constructo, fruto da própria historiografia do século XIX, que designa esse processo como um distanciamento e, até mesmo, o fim de um determinado tempo que passou, um tempo no qual ocorreram mudanças substanciais, experienciadas pelos indivíduos na sociedade. O “moderno” seria, então, uma construção semântica representativa do “novo”, do agora que surge mediante o presente em contraposição a um passado de experiências. Assim, Koselleck (2006) enfatiza:

Para podermos chegar à experiência de um novo tempo, vamos recorrer a uma distinção semântica que já está presente na expressão “tempo moderno”. Esta expressão pode significar ou a simples constatação de que o “agora” é novo, de que o tempo atual se opõe ao tempo passado, seja qual for a profundidade desse passado. Neste sentido e forjou a expressão “*modernus*”, que desde então não perdeu o significado de “atual” (KOSELLECK, 2006, p. 274).

Esse novo tempo de mudanças caminhava se desvinculando das experiências passadas e se erguia mediante “um novo horizonte de expectativa, o que terminou ganhando a forma do conceito de progresso” (KOSELLECK, 2006, p. 317). E esse progresso se imbricava nos diversos setores da vida e “nutria-se de muitas novas experiências individuais de progressos setoriais, que interferiram com profundidade cada vez maior na vida quotidiana e que antes não existiam” (KOSELLECK, 2006, p. 317).

Koselleck ainda discute que o novo tempo de mudanças afetou a religião cristã. Essa se assegurava num futuro arrebatador com o fim dos tempos, limitando e freando os homens frente às experiências no mundo, uma vez que a salvação não estava no mundo terreno, mas num tempo apocalíptico e num perfeito acontecimento transformador. As expectativas de um melhoramento da existência humana, antes alcançadas pela religião, agora se abriam às possibilidades de novas expectativas pelo progresso terreno, “que permitiu que a doutrina dos últimos fins fosse ultrapassada, assumindo-se o risco de um futuro aberto” (KOSELLECK, 2006, p. 316).

⁶³ Para Maria Clara L. Bingemer, a secularização é entendida como um fenômeno dinâmico ocorrido na modernidade, onde a religião passa por um estágio crítico em meio ao processo de laicização dos Estados. Neste processo, ocorre uma dessacralização do sistema religioso, onde o mundo não é mais visto e compreendido pelas lentes dos mitos ou da religião, mas sim pela razão (BINGEMER, 2009).

Frente a essas mudanças, houve um posicionamento por parte da Igreja Católica, visando a uma maior burocratização institucional e doutrinal. Esse fato é denominado ultramontanismo⁶⁴ ou romanização. Refere-se a um movimento ideológico que surgiu dentro da Igreja, buscando na igreja romana sua principal referência. Teve como objetivo frear as novas ideias oriundas do pensamento moderno, e como estratégia, buscou reforçar a valorização dos laços de fidelidade e a legitimação do poder, infalibilidade e supremacia da autoridade do Papa no mundo. Essa ideologia despertou uma busca por renovação doutrinal, no intuito de implantar um catolicismo fortemente hierarquizado.

Tatiana Costa Coelho (2016), em sua pesquisa, ao analisar sobre os discursos ultramontanos no Brasil do século XIX nos bispados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro; aponta que nos pontificados de Pio XII (1846-1878) e Leão XIII (1887- 1903), houve uma intensificação de ações da igreja no sentido de combater o liberalismo, o racionalismo e suas influências no campo político, filosófico, cultural e religioso.

Ainda, no Brasil, enfatiza Souza (2013) que a Igreja estava disposta a uma grande reformulação e, ao mesmo tempo, reafirmação teológica:

A pregação é voltada para a humildade e obediência diante das diretrizes emanadas pela hierarquia eclesiástica. Baluartes deste período são os papas Gregório XVI (1831-1846) e Pio IX (1846-1878). O primeiro em sua primeira encíclica *Mirari vos* (1832) exige um empenho de todos contra os inimigos da Igreja. Reafirma a autoridade do papa, o valor do celibato, a indissolubilidade do matrimônio. Condena o indiferentismo, o racionalismo, as liberdades de consciência, de imprensa e pensamento, assim como a separação Igreja-Estado. Já o segundo defende a fé e esta defesa é feita em detrimento da confiança do homem no valor da ciência, como aparece claramente no anexo *Silabus* de sua encíclica *Quanta Cura* (1864). Neste documento condena-se a proclamada independência do homem com relação aos ditames da religião católica. Condenava marxismo, socialismo, naturalismo, racionalismo e as sociedades secretas, inclusive a maçonaria (SOUZA, 2013, p. 133).

Neste reforçar das diretrizes, bispos e clero passaram a ser os principais mediadores na manutenção das celebrações e ritos litúrgicos, da doutrinação e da moralização da fé. Nada deveria ser feito “sem o padre” e tudo “com o padre”. Os leigos ficaram de certa forma, diminuídos e deslocados das lideranças e decisões, bem como da liberdade de expressarem sua mística religiosa, as formas de lidar e de interpretar o sagrado. Pensou-se numa dinamização da doutrina, em que as Dioceses e pastorais seriam centros de uma irradiação doutrinal e catequética, a fim de garantir a unidade consciente e ideológica desejada. Tais prerrogativas

⁶⁴ O Ultramontanismo, também denominado romanização, surgiu na França na primeira metade do século XIX e teve como intuito, a defesa do poder e prerrogativa da Igreja Romana e do Papa em relação as questões eclesiásticas. O termo Ultramontanismo, passou a se referir a busca pela centralização do poder da igreja romana, situada geograficamente além “dos Alpes”, na Itália, sede do Vaticano (COELHO, 2016).

resultaram num desmonte das tradicionais formas de expressão e de interação nos lugares sagrados.

Nesse sentido, Edilece Souza Couto (2017) afirma que os primeiros desmontes foram percebidos no estancar das irmandades e confrarias leigas, essas entendidas como tradicionais⁶⁵, uma vez que, por intermédio delas seria possível manter um catolicismo tradicional e decadente, representando as heranças coloniais. Sob nosso olhar, esse processo se consistiu numa hierarquização e racionalização da fé, numa substituição da religiosidade popular, pela religião pautada na razão doutrinal. Sucumbia-se a igreja dos sentidos, em nome da igreja da razão, operando em uma reorientação da fé e das práticas religiosas.

O catolicismo, visto como popular, devocional, exteriorizado na crença, na devoção e apego aos santos, no ritualismo das procissões e festas, nas práticas do sacrifício, no cumprimento austero das regras das irmandades; cedia lugar a outro catolicismo racional que, tanto no ideológico quanto na prática, prezava pela doutrina, pela obediência aos padres, pela fidelidade ao Papa e à Igreja Católica Romana. Os padres ocupavam, assim, o lugar de destaque operando ao seu próprio modo e ao modo da Igreja Romana, o controle sob os lugares do sagrado.

No intuito de identificar esse processo em Goiás, orientamo-nos pelos estudos de Leila Borges D. Santos (2009), os quais mostram que as lideranças eclesiais da Igreja Católica goiana travaram forte luta com os leigos em relação às manifestações permeadas pelas práticas e devoções do catolicismo popular, já no final do século XIX. Um dos grandes nomes ligados às reformas ultramontanas e que atuou com afinco no processo referente à Diocese de Goiás, foi D. Eduardo Duarte da Silva⁶⁶ (1891-1907). Muito indiferente, avesso e crítico ao catolicismo tradicional e popular que se apresentava em Goiás, D. Eduardo era avesso às tradições, devoções e aos ritualismos herdados do catolicismo colonial, nos quais os leigos e as irmandades tinham liberdade de expressar e viver a sua mística, bem como suas práticas devocionais religiosas. Santos (2009) destaca:

Formado em Roma e testemunha do Concílio Vaticano I, este bispo, de natureza obstinada e inabalável, chocou-se inapelavelmente com as tradicionais manifestações religiosas populares locais, por ter intentado, com rigor e infinita determinação,

⁶⁵ Com o objetivo de renovar o catolicismo e unificar a doutrina, em várias dioceses do Brasil, foram criadas Associações Leigas e Pastorais como o Apostolado do Coração de Jesus, as Conferências de São Vicente de Paulo, a Pia União das Filhas de Maria, a Sociedade Católica Estudantil, Damas de Caridade, Congregação da Doutrina Cristã e Círculos Católicos de São José, entre inúmeras outras, consideradas alinhadas as novas diretrizes romanizadas (COUTO, E. S. 2017).

⁶⁶ Brasileiro de formação Lazarista e Jesuítica, estudou Filosofia e Teologia em Roma em 1874 pela Universidade Gregoriana. Participou do Concílio Vaticano I (1869-1870), onde acompanhou de perto a gestação das reformas doutrinas católicas baseadas no ultramontanismo. Chegou em 1891 à Diocese do Triângulo Mineiro, em Uberaba de onde prelado de Goiás fazia parte no contexto (SANTOS, 2009).

interferir na devoção popular por meio da introdução de novas devoções, da reorganização de romarias, sua administração de irmandades, festas e destinos do dinheiro arrecadado, interferência na destinação de local onde deveriam ser armazenados os santos e as relíquias, além de ter proibido tradicionais práticas profanas em meio a eventos religiosos. Medidas que em nada agradavam parcela considerável de fiéis e que gerou conflitos entre populares e tradicionais líderes religiosos; além de ter se confrontado também com grupos políticos liberais poderosos como os Bulhões, por causa da sua ligação com o Partido Católico e sua ferrenha defesa aos ideais ultramontanos negadores da modernidade, laicização e liberdade religiosa (SANTOS, 2009, p. 349).

Santos (2009), em seus estudos, nos revela algumas das tramas que envolveram D. Eduardo Duarte, no que se refere às práticas da religiosidade popular de romarias e, também, na atuação das irmandades. Em sua passagem por Goiás, no antigo arraial do Barro Preto, atual Trindade - GO, Duarte se deparou com a romaria de devoção à Santíssima Trindade a qual remonta aos anos de 1840, quando, de acordo com a história local, um casal de lavradores, teria encontrado em sua fazenda, um medalhão de barro onde estavam esculpidas imagens representativas da Santíssima Trindade, que na crença católica se refere à tríade Pai, Filho e o Espírito Santo, junto à Virgem Maria. A devoção teria se iniciado a partir desse fato e de uma sucessão de milagres ocorridos no arraial, chamando a atenção da população que começou a se aglomerar e a organizar romarias, dando origem à tradição da festa do Divino Pai Eterno.

Na romaria do antigo arraial do Muquém (atual Niquelândia), que se ergueu na segunda metade do século XVIII, a partir da introdução de uma imagem de Nossa Senhora d'Abadia de Portugal para a capela de São Tomé, deu-se origem ao culto e rezas em devoção à santa com testemunhos e narrativas de milagres. No local, houve conflitos entre D. Eduardo e uma irmandade dirigida pelo coronel José Joaquim. Em ambos os casos, a atuação do bispo foi enérgica ao constatar irregularidades e condutas más, por parte dos leigos e pelo fato das festas estarem totalmente entremeadas a bebedeiras e a ações mundanas.

Segundo Robson Rodrigues Gomes Filho (2020), essas duas romarias teriam sobrevivido até os dias atuais, resistindo à chegada do ultramontanismo em Goiás, uma vez que outras sucumbiram, como a romaria do Bomfim e a da Gruta das Antas, ambas dispersadas pelo poder eclesiástico. Assim, no território eclesiástico goiano, essas ações vieram objetivadas no intuito de reformular na fé e na ética cristã, as romarias e irmandades, e, para tal; a Igreja se encarregou de pôr à frente algumas ordens religiosas destituindo as irmandades locais. Já em 1894, no então arraial do Barro Preto (Trindade), é trazida da Alemanha a Congregação dos Padres Redentoristas, e:

D. Eduardo e os redentoristas alemães conseguiram aperfeiçoar a Festa do Divino Pai Eterno administrativa e liturgicamente, tendo conseguido controlar a festa e a

devoção. Com isso, a figura do padre deixava de ser apenas um convidado do festeiro para ser o centro da festividade. Outro aspecto importante foi a guarda das imagens dos santos, preocupação do clero. Essas imagens teriam de sair dos locais de devoção leigos para as matrizes e capelas sob a administração sacerdotal. O controle dos locais de romaria era outra preocupação, o que de fato ocorreu com os redentoristas em Trindade. O padre passou então a ser o principal festeiro, por deixar de ser quem celebra a missa no dia da festa para ser seu organizador: dos cantos, das novenas e das rezas, além de chamar a população e ainda controlar o lucro obtido (SANTOS, 2009, p. 359).

Na cidade de Goiás, a chegada de D. Eduardo Duarte Silva ainda é discutida na pesquisa de Euzébio Fernandes de Carvalho (2008). Carvalho tece críticas as ações ultramontanas do bispo ao analisar as reformulações das práticas religiosas, tendo como foco a devoção Rosarina, em outras palavras, o culto à Nossa Senhora do Rosário pela Irmandade dos negros escravizados. Segundo Carvalho, tanto a irmandade, quanto o culto e as práticas rosarinas realizadas na antiga igreja da Senhora do Rosário, demolida em 1934 para dar lugar a uma nova igreja com ares europeus e romanizados; foram solapadas após a chegada de D. Eduardo Duarte.

Carvalho (2008) revela que o bispo, ao chegar na antiga capital em 1891, foi solenemente recebido na Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, à época catedral provisória. Chamou-nos atenção um episódio narrado pelo pesquisador, ocorrido na própria igreja da Boa Morte:

Dom Eduardo, falando sobre as alterações que mandou proceder na igreja da Boa Morte para separar o presbitério do corpo da igreja, confessou sua contrariedade com o “povo goiano, muito aferrado às suas tradições, sejam elas quais forem”. Dom Eduardo nos conta que, mandado proceder a novo “melhoramento” na igreja, alguém se irritou e perguntou ao operário que lá trabalhava: “Quem mandou fazer isto?” “Foi o bispo”, respondeu aquele. “E a igreja é do bispo para que ele esteja a mandar o que lhe apraz?” Esta passagem nos releva os dois lados da religiosidade católica que, naquele momento, contrapunham-se na Cidade de Goiás: a do vilaboense que, ao considerar a igreja como seu patrimônio, questionou as atitudes do bispo e este que se espantou com a atitude “fora da linha” do vilaboense, ao se considerar, naturalmente, possuidor de autoridade para tanto (SILVA, 2007, p. 93 *apud* CARVALHO, 2008, p.71).

Percebe-se que, por trás da atitude do bispo de reformar a igreja para um “melhoramento” das práticas, estava outro melhoramento que separava e deslocava o papel do leigo e sua relação com o seu lugar sagrado. Esses deslocamentos de papéis, sob os quais leigos e irmandades foram submetidos, expressam as mudanças de postura encabeçadas pela Igreja Católica, visando à inibição na atuação dos devotos e na intensa ligação e sentimento de pertencimento para com seus templos. Sendo a maioria dos leigos pertencentes às irmandades e confrarias, essas se desenvolveram sob o próprio comando do grupo. Além do mais, esses grupos, eram protagonistas que atuavam com grande liderança em todos os eventos religiosos,

desde as celebrações, missas e solenidades realizadas no interior das igrejas e capelas, como também, nos demais eventos paralitúrgicos.

Outras mudanças significativas passaram a alterar os modos de lidar com os lugares sagrados na antiga capital as quais já vieram veiculadas por estratégias políticas, visando à melhor organização do espaço público e urbano. Novas posturas urbanas foram empregadas nos oitocentos, partindo de premissas de salubridade discursadas pela medicina do contexto.

Tais medidas, centradas nas ações da medicina sanitarista, ocasionaram transformações simbólicas na igreja da Boa Morte.

Na cidade de Goiás, essas estratégias foram analisadas nos estudos de Moraes (1995), que percebeu as ações sanitaristas, vinculadas numa ação de purificação do espaço público e de seus lugares. Essas ações se consolidaram na medida em que houve o objetivo de sanar algumas doenças infectocontagiosas na cidade, como a tuberculose e a lepra, resultando na criação do Hospital de caridade São Pedro de Alcântara (1825).

Além de tratar as doenças, as estratégias buscaram disciplinar os cidadãos: “seria necessário evitar a mendicância e o amontoamento de pessoas pelas praças e ruas proliferando doenças e impedindo que o ar circulasse” (MORAES, 1995, p. 54-55).

De outra forma, conforme Ana Lúcia M. Rezende (1997), as doutrinas higienistas do contexto eram pautadas na teoria dos miasmas da antiguidade. Segundo essa teoria, o ar era o elemento vital, considerado uma substância elementar formadora do corpo vivo. A doutrina veio, assim, instaurar medidas reguladoras no espaço público. Essas concepções começaram a desmontar os rituais sagrados das inumações praticadas na igreja pelas irmandades e principalmente as práticas do bem morrer efetuadas na igreja da Boa Morte.

A inumação passou a ser vista como um ponto crítico, uma ameaça à saúde pública por médicos e sanitaristas da época. A medicina oitocentista condenou essa prática e os seus ritos dentro das igrejas, já se eram vistas como focos de doenças e de proliferação de moléstias e contaminações. Entendia-se que o ar das igrejas era contaminado pelos corpos dos defuntos quando estivessem em degradação, e que o ar em suspensão teria elementos que se destacavam dos corpos. Logo, os ambientes onde havia putrefação de corpos poderiam ser pontos de contaminação, pois liberavam no ar os miasmas capazes de provocar as moléstias:

Os mortos representavam um sério problema de saúde pública. Os velórios, os cortejos e outros usos funerários seriam focos de doenças, só mantidos pela resistência de uma mentalidade atrasada e supersticiosa. Uma organização civilizada do espaço urbano requeria que a morte fosse higienizada, sobretudo que os mortos fossem expulsos de entre os vivos e segregados em cemitérios extramuros (REIS, 1991, p.247).

Faz-se necessário esclarecer que, segundo Sérgio Cristóvão Selingardi (1999), já no início do império no Brasil, no governo de D. João VI, houve a implementação de uma lei régia de 1801, a qual decretava a proibição de sepultamentos nas igrejas e capelas por questões de saúde pública. Contudo, essas mudanças passaram a vigorar a partir da segunda metade do século XIX em Goiás. Também, nesse interim, Silva (2012), destaca que em 1859 foi publicado um edital público pela Diocese de Goiás proibindo exumação de cadáveres nas igrejas da capital. E nessas circunstâncias, no mesmo ano, foi criado o cemitério público São Miguel.

Moraes (1995) assevera que a proibição dos sepultamentos nas igrejas veio a acontecer, segundo a lei nr.10, de 20 de junho de 1846, a partir da construção do cemitério público que só ficou pronto em 1859. No cemitério, as sepulturas passaram a ser organizadas levando em consideração determinações hierárquicas, sociais e religiosas:

No cemitério da cidade existiam, na entrada, terrenos para sepulturas de pagão e acatthólicos, valas para recolher as águas dos terrenos contínuos ou para conduzi-las a algum ponto. Logo após viriam as sepulturas - para as crianças, adultos e pessoas pobres entre dez a vinte anos e as sepulturas comuns de oito mil réis. O restante do terreno, subdividido em dois, com quatro partes cada, incluía terreno para órfãos, para a irmandade do Carmo, da Irmandade do Rosário, sepulturas para crianças de seis mil réis. As restantes seriam para os da Irmandade da Boa Morte, dos Passos, do Santíssimo e de Santa Bárbara (MORAES, 1995, p. 97).

Em vista dos fatos, essas medidas centradas nas ações da medicina sanitarista, ocasionaram mudanças significativas sob a secular igreja da Boa Morte, posto que, anteriormente, havia a prática de sepultamentos, *in loco*, dos corpos dos irmãos e irmãs devotos, conforme as regras implícitas no *corpus* do Termo de Compromisso da irmandade da Boa Morte. Houve assim, um desmonte desses ritos e dos cuidados para o bem morrer.

Frente aos aspectos pontuados até aqui, reconhecemos que, em meio as mudanças encampadas sobre os tradicionais ritos fúnebres, bem como, às medidas higienistas e sanitaristas instituídas na capital goiana; houve um desmonte das práticas sagradas realizadas até então, na igreja de Nossa Senhora da Boa Morte. Nessa perspectiva, dialogamos com as concepções de Max Weber (1982), ao compreender nesse processo um desencantamento do lugar sagrado.

Para o sociólogo alemão, etimologicamente, a palavra desencantamento em língua escrita alemã é *Entzauberung*, que tem como significado: “desmagificação”. O termo, por certo, refere-se a uma perda do encanto, da magia, do fascínio, da atração. E, num sentido literal, aqui a desmagificação do mundo é entendida também, como um desencantamento do mundo, que perde seus encantos, suas crenças. E para Weber que reflete nessa ótica as transformações do

mundo moderno e seus efeitos sobre a sociedade, uma das formas por onde o mundo se torna desencantado é pela religião; já que essa opera no sentido de modificar e deslocar os elementos sagrados de sua própria tradição. Desse modo, a racionalidade, consequência da influência da modernidade, inserida no cerne do pensamento religioso, teria provocado um “desencanto”.

Apropriamos-nos dessas premissas a fim de amparar nossa discussão, enfatizando que aqui, compreendemos que a “desmagificação”, perda da magia, do mágico, é se não o desencantar do sagrado, uma perda dos sentidos transcendentais, uma mudança de sentidos, conforme assevera Weber:

Quanto mais o intelectualismo reprime a crença na magia, “desencantando” assim os fenômenos do mundo, e estes perdem seu sentido mágico, somente “são” e “acontecem”, mas nada “significam”, tanto mais cresce a urgência com que se exige do mundo e da “condução de vida”, como um todo, que tenham uma significação e estejam ordenados segundo um “sentido” (WEBER, 1982, 344).

Portanto, o que entendemos como “desencantamento” está estritamente relacionado com o termo desmagificação. Assim, preza-se por entender que, por meio do percurso feito até aqui, que o desencantamento do lugar sagrado aconteceu como consequência de ações totalmente fundadas num pragmatismo racional. Práticas tradicionais que emanavam sentidos e significados, qualificando o lugar sagrado deram espaço a novas formas de se experimentar, neste lugar, o transcendente.

Já no século XX, outro fato envolveu a igreja da Boa Morte, e foi fortemente sentido pelos vilaboenses devotos. Em 1921, um grande incêndio danificou completamente o altar-mor, a sacristia e a parte interna da igreja. Recorremos a alguns jornais locais da época, a fim de evidenciar o ocorrido, pois são fontes que possuem, em sua natureza, uma verossimilhança com o que se objetiva ser apreendido. O Jornal *Correio Oficial*, na data de 24 de março de 1921, divulga nota:

A's tres horas da manhã de hoje foi a cidade alarmada com o signal de um grande incêndio que, mais tarde, se verificou lavrar na Igreja da Boa Morte, uma das mais antigas do Estado.

A população toda se movimentou, procurando cada qual concorrer com os seus esforços para extingui-lo, notando-se, entre os mais diligentes as praças do Batalhão de Polícia e do 6º de Caçadores, que trabalharam até as seis horas do dia, quando foi abafado por completo. [...]

[...] Os prejuizos são incalculáveis, tendo sido damnificados totalmente o altar-mor, o deposito e a parte interior, comprehendendo a sacristia, assim como diversas imagens riquissimas[...]

[...] Estamos informados de que o Cura da Cathedral faz correr uma subscrição popular afim de ser o mais depressa possível restaurado esse templo catholico, estando o apelo bem acceto (GRANDE INCÊNDIO NA IGREJA DA BOA MORTE. CORREIO OFFICIAL 1921).

A igreja da Boa Morte, desde 1874, era a sede da Sé episcopal de Goiás, catedral provisória em consequência do incidente ocorrido na matriz de Sant'Anna⁶⁷. O título de Sé, local de jurisdição eclesiástica, trouxe visibilidade, importância cultural e simbólica à igreja. Isso pôde ser percebido no impacto que o incêndio causou. Outro jornal local, o *Jornal de Goiás* (1921) expressou em notas esses sentidos de forma enfática:

Violento incêndio destrói a capela-mor da Boa Morte.
 Uma relíquia que desaparece – Várias notas:
 Nossos olhos atônitos, assombrados, ainda conservam na retina o quadro inenarrável que diante de nós se desenrolou na madrugada, de quinta-feira, Santa, 24 do corrente. O espetáculo que presenciamos é desses, que se conservam indelévels na memória e contra os quais é nula a ação atenuadora do tempo.
 Ele se perpetuará, na lembrança de todos quantos, desolados, o assistiram, com uma página inesquecível da própria existência[...]
 [...] Fogo:
 Às 03 horas da manhã de 24, a população da Capital foi violentamente despertada pelos sinais de rebate nos sinos da cadeia e das igrejas e pelos toques de reunir nos quartéis militares.
 Lavrara incêndio em qualquer ponto da cidade. Não tardou que a notícia corresse célere, de canto a canto, chamando o povo ao cumprimento do dever. O fogo consumia inteiramente a Igreja da Boa Morte [...]
 (O INCÊNDIO NA CATEDRAL (BOA MORTE) *Jornal de Goiás*, Goiás, nr.270, 31 mar, 1921. p. 1-2).

Em outro momento, o sentimento de pertença e coletividade em relação à igreja é enfatizado em tom épico:

[...] Organizou-se mais ou menos regularmente o serviço de ataque ao fogo, serviço em que se empregaram pessoas de todas as condições sociais, senhoras, moças e crianças e uma turma de improvisados bombeiros escalou o teto do edifício. Uma grande turma atacava o fogo do alto do telhado do corpo principal da igreja, onde ele já havia penetrado, enquanto duas linhas de homem desciam do telhado ao solo de ambos os lados da igreja, fazendo passar com rapidez os baldes d'água tirados do chafariz e dos poços vizinhos.
 Água! Água! gritavam do alto da Boa Morte e esse grito angustioso repercutia a longe no despertar daquela manhã sinistra.
 A água não faltou, por um milagre de dedicação. Não se encontrou uma bomba, uma mangueira, nada que pudesse levar a água com mais rapidez ao fogo do incêndio. Tal foi, porém a quantidade de vasilhas de todos os generos que apareceram, tal a dedicação do povo, que grande parte do formoso templo, que todos julgaram a princípio irremediavelmente perdido, foi milagrosamente salvo (O INCÊNDIO NA CATEDRAL (BOA MORTE). *Jornal de Goiás*, Goiás, nr.270, 31 mar, 1921. p. 3).

Fortemente, a comunidade se mobilizou para salvar a Boa Morte das chamas. As perdas irreparáveis foram demasiadamente sentidas e narradas:

⁶⁷ Em seu estudo de caso sobre a arquitetura das igrejas da antiga capital, Gustavo N. Coelho aponta que desde 1863, há documentos que revelaram precariedades nas estruturas da matriz. Apesar de reformas, em 03 de junho de 1874 a parede do lado Sul desabou, ocasionando abalo nas demais paredes, comprometendo o edifício (COELHO, 2017) p. 67-69).

[...] o fogo destruiu inteiramente toda a capela-mór, inclusive o depósito existente da parte posterior do trono, desaparecendo todas as imagens que lá estavam, a começar pela linda e perfeita do Senhor Morto que se achava no Calvário. Entre as imagens desaparecidas figuram mais, duas Sant'Ana [...] um coração de Jesus, uma de São Pedro, uma de N. S. da Soledade, uma de N. S. das Graças, uma de N. S. da Boa Morte, incinerada no seu nicho, no altar, logo acima do sacrário e muitas outras [...] [...] O trono episcopal, onde já se achavam as ricas vestes pontificais, assim como a mitra e báculo, desapareceram inteiramente. Castiçais de prata, missais, a grande lâmpada de prata, tudo enfim foi destruído (OLIVEIRA, T. 1970 (O INCÊNDIO NA CATEDRAL (BOA MORTE). *Jornal de Goiás*, Goiás, nr.270, 31 mar, 1921. p. 4).

Pela exaltação das notas, percebe-se um discurso de valor simbólico e cultural dado ao templo da Boa Morte, exaltado nas narrativas dos jornais locais. Esses valores estão imbricados na identidade católica vilaboense, em meio a um conjunto de sentidos e significados, manifestados na religiosidade e no sentimento de pertença, bem como na defensiva da tradição histórica e cultural local. O valor do edifício religioso que se lutou para resgatar não está ligado apenas à sua estrutura física, em defesa da sua arquitetura oitocentista, mas também ao seu valor simbólico. O edifício em chamas era um templo sagrado, a casa de Deus, lugar dos ritos sagrados, espaço da devoção e manifestação da fé, lugar da vivência dos sacramentos, do culto aos santos e à santa guardiã do bem morrer. E a defesa do templo é, ao mesmo tempo, a defesa do próprio lugar em torno onde o homem religioso quer estar.

Em outro momento, em nota sobre o incêndio, no *jornal de Goiás (1921)*, percebe-se na narrativa, o vislumbre de ilustres personagens diretamente ligados à memória local da igreja:

[...] A igreja da Boa Morte, quase totalmente destruída pelo incendio na amanhã de 24 do cadente, quinta-feira santa, é um dos mais antigos templos da Capital. Sua construção data de 1779, iniciadas as respectivas obras pela Irmandade de Santo Antônio dos Militares, que se dissolveu por falta de aprovação do respectivo compromisso, foram elas cedidas à Confraria dos homens Pardos, que a concluiu e inaugurou a Igreja. Está situada a direita do quartel-general dos governadores da então Capitania, atual palácio do governo, e no mesmo local onde dizem ter assentado sua casa de residência BARTOLOMEU BUENO DA SILVA, descobridor de Goyas[...] (O INCÊNDIO NA CATEDRAL (BOA MORTE). *Jornal de Goiás*, 1921. p. 5).

O incêndio destruiu não somente as estruturas físicas, mas abalou a comunidade. Nesse sentido, a destruição do templo sagrado é interpretada e sentida como “tragédia”, “catástrofe” e “desgraça”. Eliézer Cardoso de Oliveira (2006), ao trabalhar as representações sobre o medo e as catástrofes em Goiás, em estudo de caso sobre o incêndio da Boa Morte, demonstrou que o sentimento de perda e destruição da igreja abalou profundamente a comunidade católica da antiga capital.

Figura 18 – Parte interna da igreja antes do incêndio (1921)



Fonte: PASSOS (2018, p. 116).

Os templos antigos da cidade adquiriram forte importância simbólica tanto imaterial quanto material. As igrejas velhas representavam as origens das tradições religiosas, bem como a identidade histórica e cultural local e a perda dessas, representava também a perda de valores. Logo, “a destruição do templo é considerada catástrofe” (OLIVEIRA, 2006, p.175), e mesmo sem mortes ou ferimentos, provocara grande comoção na comunidade, abalando as sensibilidades, a memória e a identidade coletiva religiosa.

Notoriamente, era madrugada de quinta-feira⁶⁸ da Semana Santa, quando “O planger dos sinos das outras igrejas” (OLIVEIRA, 2006, p.178), como um pedido de socorro, acordou a população, juntamente com uma forte ventania, acionando, de forma aventada, o imaginário local vilaboense que viu no fogo vermelho que tudo consumia, o fim da secular igreja. A fim de exemplificar o fato, atentamo-nos para a nota do jornal que expressa o momento:

[...] às tres da manhã, minha mulher acorda-me violentamente dizendo – Há qualquer coisa na cidade, o sino da cadeia está tocando o rebate e estou ouvindo tiros de longe. É fuga de preso, respondi-lhe. Não, disse ela, depois de rápido silêncio, enquanto nos levantávamos.
É incendio. E como num pressentimento concluiu. É na Boa Morte. E correndo à janela da alcova que da para a praça abriu-a rapidamente. Diante de nós se apresentou o quadro sinistro do incêndio [...]

⁶⁸ Em ambas as fontes consultadas, a hora do incêndio foi atestada às 03 hrs da manhã, conforme relata o Jornal de Goiás nr.270 de 31 de março de 1921 e o Jornal Correio Official de Goyas n. 372 de 25 de março de 1921.

[...] A porta da igreja, aberta de par em par, era como que a boca de uma imensa fornalha e todo espaço coloria de tom vermelho das chamas que envolviam toda a parte posterior do edifício.

Do fôro e do teto caíam continuamente escombros incendiados, que produziam no soalho os sons que anteriormente atribuíramos os tiros longínquos de carabina. [...]

[...] Houve um momento em que se julgou tudo perdido.

Eram quase 5 horas. Fazia um luar belíssimo, de uma claridade prateada e intensa. De repente, desencadeou sobre a cidade violenta ventania, que foi açular as iras quase domadas do fogo. As pessoas que se achavam sobre o telhado foram violentamente sacudidas e tiveram de agarrar-se as vigas e às ripas para não virem abaixo[...]

(O INCÊNDIO NA CATEDRAL (BOA MORTE) Jornal de Goiás, Goiás, nr.270, 31 mar, 1921. p. 2-3).

Apegados as suas tradições e aos seus tempos sagrados, os vilaboenses, viram-se então desencantados, frente à possibilidade de perda da sua catedral, da casa da Boa Morte. O incêndio trouxe à tona um grande sentimento e valor que os devotos sentiam em relação ao seu lugar sagrado. A igreja, pouco tempo depois, fora restaurada e abria novamente suas portas, porém, agora em outros tempos e sobre novos valores. Nesse interim, acontecimentos significativos novamente se abateram sob a igreja da Boa Morte, provocando o início de mudanças simbólicas, as quais iremos discutir no próximo tópico.

3.3 IGREJA DA BOA MORTE: UM PATRIMÔNIO CULTURAL PARA UMA CIDADE SENSÍVEL

Nas primeiras quatro décadas do século XX, Goiás entrou em um processo de transformações que ocasionaram mudanças profundas para a antiga capital e as quais puderam, de início, serem percebidas, principalmente, pelo desmonte de estruturas políticas e econômicas que vigoraram até aquele momento. Palacin; Moraes (2008) afirma que as três primeiras décadas do século XX não modificaram substancialmente a situação em que Goiás se encontrava em relação aos séculos anteriores. O Estado permanecia no isolamento, pouco povoado e, ainda, com uma economia de subsistência. Goiás sucumbiu num envergamento econômico e social.

No período republicano, foi mantido um centralismo contínuo nas mãos de oligarquias e elites agrárias que sustentaram um revezamento de grupos no poder. Houve então, a predominância de latifúndios, da propriedade rural, somada a uma ausência de estradas, transportes, meios de comunicação e relações de mercado com outros estados; conseguindo assim consolidar, segundo o historiador Nasr N. Fayad Chaul (2002), uma ruralização da economia, bem como da sociedade e da cultura.

Em contrapartida, foram nas primeiras décadas do século XX que o estado de Goiás avançou em comparação aos anos anteriores. Os estudos de Chaul (2002) revelaram que esses avanços se deram em meio a dinâmicas que buscaram a implementação do progresso e da busca pelo “o que não se tinha”. Chaul identifica, na chegada da estrada de ferro em território goiano nas primeiras décadas do século XX, um elemento então modernizador para Goiás. A partir de 1910, os trilhos penetraram o solo goiano, o que proporcionou a ligação com o Triângulo Mineiro e o centro Sul, trazendo, então, avanços na produção agrícola e ocasionando um crescimento nas relações de mercado, no que se refere à importação, bem como na exportação de mercadorias e produtos agrícolas com outras regiões. Com isso, houve uma maior demanda no mercado consumidor interno e, ao mesmo tempo, um maior escoamento dos produtos goianos:

A estrada de ferro viria para unir os espaços distantes, levar as boas novas, trazer novos produtos e mercadorias, conduzir levas de migrantes, dinamizar o comércio, fazer circular mais capital. Conjuntamente com a pecuária, a agricultura poderia dar seus sinais e vida, elevar ao máximo o tão decantado potencial agropecuário de Goiás. Enfim, o sonhado Goiás seria viabilizado pelo “despertar dos dormentes” (CHAUL, 2002, p. 129).

Porém, Chaul (2002) frisa que não teria sido o apito do trem que viria a acordar Goiás de forma econômica e política e sim: “[...]após 1930, quando então viveria a antítese do seu passado: a modernidade, ideia salvacionista que viria triar Goiás da decadência e do atraso[...]” (CHAUL, 2002, p.149). E esta modernidade chegou a Goiás de carona com a Revolução de 1930⁶⁹, trazendo um discurso de progresso, renovações e rupturas.

Esse discurso de propostas renovadoras e reformistas ganhou forças junto à conjuntura política da época, tendo à frente o governo de Getúlio Vargas (1930-1945)⁷⁰. Nessa perspectiva, Boris Fausto (1997) enfatiza que a grande força do movimento revolucionário de 1930 instituído com o governo Vargas, foi implementar uma substituição da burguesia agrária pela burguesia industrial, com apoio da classe média e das massas populares. A anulação de políticas oligárquicas radicais oposicionistas que vigoravam anteriormente, fortaleceu a política de um

⁶⁹ A Revolução de 1930 no Brasil foi o movimento armado, liderado pelos estados de Minas Gerais, Paraíba e Rio Grande do Sul, que culminou com o golpe de Estado, também conhecido como Golpe de 1930, que depôs o presidente da República Washington Luís em 24 de outubro de 1930 e impediu a posse do presidente eleito Júlio Prestes. Tal fato abriu caminho, para seguidamente, a tomada de posse por Getúlio Vargas (FAUSTO, 1997).

⁷⁰ A proposta política de Getúlio Vargas no contexto visou de modo geral, desbancar o governo esquemático e centralizado de anos anteriores: as oligarquias. Estas, durante décadas priorizaram o modelo econômico agroexportador, centrado na exportação do café, na manutenção do latifúndio, que de certa forma, barrou a industrialização e o desenvolvimento capitalista do país. Tal proposta consolidou e uniu forças aglutinadoras em torno do partido da Aliança Liberal. Op. cit. (1997).

estado de compromissos. Vargas à frente se prontificou em manter o controle, estabelecendo estratégias e criando composições de forças e ações voltadas para a economia, o trabalhismo e investimentos na industrialização interna.

Os anos que sucederam 1930 foram marcados, no campo econômico, por um forte empenho na modernização dos meios de produção. Tanto no âmbito político, quanto ideológico, as classes dominantes se apropriaram de um altruísmo que se consolidou em determinações engessadas por um discurso de modernidade. Em Goiás, a repercussão da Revolução de 1930 trilhou o caminho para esses novos ares da modernidade. Faz-se necessário, portanto, destacar aqui que o conceito de modernidade o qual nos orientamos, é trabalhado por Chaul (2002) como um processo resultante de transformações, mudanças e rupturas. E o entendimento desse processo é sustentado por ideias distintas de modernidade e modernismo⁷¹.

Concomitantemente, Goiás caminhou sobre um vislumbramento que se mostrou na busca pelo novo e pelo progresso, desejo galgado sob a crença numa redenção que chegou com a vitória de 1930. A política de Getúlio Vargas, vitoriosa com a Aliança Liberal, buscou assim reforçar o novo grupo em ascensão contra as oligarquias antigas que dominaram o estado por longos anos.

No sudeste goiano, formou-se uma significativa concentração de forças políticas de grupos que passaram a apoiar a proposta de Vargas. Esse grupo foi representado por Pedro Ludovico Teixeira, médico, político, intelectual e morador da cidade de Rio Verde (GO); o qual personificou as aspirações dos grupos opositores à conjuntura predominante até então. Três semanas após a tomada de posse de Vargas no Rio de Janeiro, Pedro Ludovico foi nomeado interventor do estado de 1930 a 1933 e a governador de Goiás de 1933 a 1937. No período do Estado Novo, foi renomeado interventor mais uma vez, onde permaneceu até 1945, retornado novamente em 1951 a 1954 e depois como senador de 1954 a 1969.

Ludovico passou a traçar medidas consideradas modernizadoras, dentre elas, a idealização do crescimento econômico das atividades produtivas e infraestrutura. Além disso, no intuito de romper o isolacionismo regional e propiciar uma nova centralização de poder rumo

⁷¹ Chaul aborda conceitos distintos no que se refere a compreensão dos processos de transformações resultantes da modernidade e do modernismo. A modernidade pôde ser percebida a nível de um discurso ideológico, uma ideia renovadora que almejava mudanças, progresso e rupturas com o passado goiano, visto como atrasado e decadente e o modernismo se desdobrou em ações concretas voltadas para o desenvolvimento econômico e político. Em outras palavras, enquanto a modernidade se instalou a nível de reflexões, ideias e discursos, o modernismo se estabeleceu em ações concretas promovidas na política. Premissas como dicotomia, oposição, negação, passado e presente, velho e novo, rupturas, mudanças e progresso; são frisadas pelo autor. Como referência cita Lefebvre (1969) que distingue modernismo e modernidade. Le Goff (1984) que explora os termos antigo, novo, moderno e presente. Habermas (1989) transformações e rupturas. Berman (1990) paradoxo e contradições (CHAUL, 2002).

ao progresso, foi objetivada a construção de uma nova capital para o Estado. Como não é nossa intenção traçar aqui, características econômicas e políticas frente ao contexto; caminharemos, destacando algumas ações do governo de Ludovico que deflagraram, sob a antiga capital, sua sentença de morte.

De acordo com Chaul (2009), Pedro Ludovico laudou a antiga capital como “velha, atrasada e doente” (CHAUL, 2009, p.108). Como estratégia política, usou seu conhecimento médico para buscar os sintomas que justificariam a construção de uma nova capital que levaria Goiás rumo ao progresso. Para Ludovico, a cidade de Goiás era um “empecilho” para o crescimento do estado. Era uma “cidade condenada”:

Pedro usava seu saber médico para tratar Goiás, a velha capital, não tratar para curar, mas para sepultar, filho que nega a própria terra em nome do novo. A velha capital, representação de nosso espelho imemorial de ouros coloniais, não resistiu aos apelos da ciência médica. Colocada na UTI do capitalismo de seu tempo estava condenada a perder seu posto de primeira-dama de nosso passado administrativo (CHAUL, 2009, p.110).

Chaul (2002, 2009), bem como Francisco Itami Campos (1996) apontam nesse sentido, que o saber médico projetou Ludovico no cenário, e esse, usou de tal conhecimento como uma estratégia política de poder, buscando legitimar a construção de uma nova capital para o estado. Chaul reflete nessa linha de pensamento, que ser médico em Goiás em 1930 era algo “simbólico”, símbolo de singularidade e de saber. E Pedro Ludovico utilizou-se de conhecimentos médicos como argumento para a construção de uma cidade que seria uma nova sede do poder administrativo e político de Goiás.

Campos (1996) também observou que em Ludovico a medicina trilhou caminhos políticos. Em seu governo, houve uma utilização do “saber médico como instrumento de poder e legitimação” (CAMPOS, 1996, p.170-174). O objetivo dessa medicina era uma profilaxia social, isto é, identificar o que deveria ser cuidado na saúde política e econômica de Goiás. O discurso médico passou a vigorar tanto como receita tratar de eliminar a doença social, sanear a sociedade. Em 1931, Pedro Ludovico sancionou o Regulamento da Saúde Pública⁷², substituindo o antigo Serviço Sanitário do Estado, criado em 1926. Por esse regulamento instituiu a Diretoria de Higiene Pública. Pelo órgão de Regulamento da Saúde, os municípios estavam subordinados a operações de ordem sanitária, dando total poder às normas regulamentares. O estado passou a centralizar e a controlar os serviços de higiene, delegando ao saber médico, a ciência administrativa social.

⁷² Para maior aprofundamento conferir (CAMPOS, F. I. 1996)

Nessa frente política⁷³, planejou-se combater as moléstias que acometiam o Estado. Para tanto foram traçadas como metas, contenção das doenças transmissíveis, o plano de vacinação em massa nos municípios, erradicação das principais doenças que atingiam a população tanto urbana, quanto rural. Nesse contexto, normas sanitárias e higiênicas foram criadas com a implantação de fiscalização e a observância, também, da atuação dos profissionais da área da saúde. Foi solicitada atenção para com a higiene escolar, para com os trabalhadores, limpeza e cuidado da zona urbana e na produção de gêneros alimentícios. O Regulamento de Saúde visava ainda a estabelecer diretrizes com a implantação de redes de esgoto e serviços de abastecimento de água. Nesse exercício, havia como pano de fundo a ideologia do desenvolvimento do estado rumo ao progresso, a limpeza, a saúde e bem-estar. Sobre essa ótica, os sintomas da saúde social da cidade de Goiás não agradavam ao interventor e médico.

Em junho de 1932, Ludovico, na atual cidade de Silvânia, antigo arraial do Bonfim, fez seu primeiro posicionamento público acerca dos rumos do projeto de construção da nova capital, devido a rumores de ser na pequena Silvânia, o local escolhido. Em dezembro do mesmo ano, pelo Decreto nº 2.737 emitido em nota pelo jornal O Correio Oficial noticiou a nomeação de uma equipe técnica para estudos e escolha do local onde seria adequado para se dar início as obras da nova cidade. Em janeiro de 1934, a equipe em reunião revelou conforme estudos, discussões e debaixo de algumas pressões políticas de prefeitos e políticos de outras cidades do estado, o local exato que, era abundante em água, com boa topografia e clima favorável.

Em Campininhas de Goiás, fora então o local delimitado pela comitiva. Em 18 de maio de 1933, Pedro Ludovico assinou o Decreto nº 3.359, oficializando a edificação de uma nova capital para o estado goiano, discursando ser essa, uma cidade moderna, planejada, rumo aos novos tempos de progresso sonhados para Goiás. Erguia-se então, sobre alicerces de ferro e cimento, chegando via carros de boi de outros estados, entre sonhos e aspirações e mão de obra operária, a capital Goiânia.

Pedro Ludovico justificava com afinco a construção de uma nova capital para a consolidação do progresso, tecendo ataques e críticas desfavoráveis a velha capital. Rildo Bento de Souza (2021) analisa com atenção esse momento, identificando os discursos médicos sustentados pelo interventor, nos quais, a cidade de Goiás é diagnosticada como uma “velha

⁷³ Chaul (2002), refleti que as ações de Pedro Ludovico reafirmavam a ideologia política do Estado Novo projetado no governo Vargas. Trabalho, higiene, saúde, ordem e progresso, eram as premissas que iriam transformar o Jeca-Tatu goiano no cidadão produtivo, ordeiro, educado e saudável. O checkmate das estratégias do governo de Ludovico, seria investir na construção de uma nova capital goiana que simbolizaria assim, essa nova conjuntura social objetivada.

doente”. Destaca ainda que, em 1933, em uma espécie de texto descritivo de dados sobre economia, saúde, administração pública, educação, dentre outros; intitulado *Relatório apresentado ao Exmo. Sr. Dr. Getúlio Vargas d.d. Chefe do Governo Provisório e ao povo goiano*, o interventor relembrou, com destaque de antigos posicionamentos de governos anteriores, como Couto do Magalhães (1837-1898) e Rodolfo Gustavo da Paixão (1953-1925), que enxergaram na velha Goiás condições para que esta fosse abandonada.

O documento era, na verdade, um laudo médico que apontava os sintomas de “atraso” e “decadência” da cidade de Goiás. E, ao acatar as ideias de antigos governadores acerca do quadro socioeconômico do Estado, somou a esse fator, as diretrizes do Regulamento de Saúde Pública, recém-criado em 1931, para condenar definitivamente a velha Goiás. No compêndio das normativas, analisa Campos (1996) que:

O documento normaliza a casa, as ruas, a doença, as profissões, o trabalho, a escola, alimentos, hotéis e restaurantes, hospitais, farmácias, barbearias, o lixo, o esgoto, a água, as igrejas e templos. Penetra e interfere em todos os recantos e meandros da vida da população (CAMPOS, 1996, p. 183).

Por esses pontos, Chaul (2002) mostra que Ludovico esquadrinhou seu laudo médico sobre a antiga capital apontando seus sintomas: atraso, arquitetura velha em desacordo com as posturas sanitárias, localização cercada pela Serra Dourada que impedia seu crescimento, falta de circulação de ar nas residências; motivo esse ser responsável pelo foco transmissor de moléstias. A incapacidade do Rio Vermelho para suprir as necessidades de abastecimento de água potável na cidade, decréscimo da população, ineficiência econômica, isolada geograficamente e distante dos grandes polos comerciais da época. Por isso tudo, o discurso médico se integrou ao político. Diagnosticada como doente e atrasada, estava sem cura, restava salvar o Estado, construindo uma nova capital: Goiânia.

Chaul (2009) afirma ainda que Goiânia seria “a capital do sertão”, um pedaço da modernidade cravado em solo sertanejo, uma concretização da Marcha para o Oeste em Goiás. O progresso foi usado como o argumento chave no abrir de portas rumo ao desenvolvimento do Estado. E Ludovico reforçava suas palavras: “Como poderia dirigir e acionar o desenvolvimento do colossal território goiano, uma cidade como Goiás, isolada, trancada pela tradição e pelas próprias condições topográficas ao progresso” (TEIXEIRA, 1966, n.p. *apud* CHAUL, 2009, p. 104). Assim:

Segundo o interventor, a marcha desenvolvimentista do Estado necessitava, assim, de uma “capital acessível, que irradiasse progresso e marchasse na vanguarda, coordenando a vida política e estimulando a econômica, ligada à maioria dos municípios por uma rede rodoviária planificada.” Goiânia simbolizaria o avesso do atraso e poderia retirar o Estado de sua atávica decadência (CHAUL, 2009, p. 104).

Em 1935, Goiânia já contava com alguns prédios e casas, vindo, então ocorrer a instituição do título de município e comarca local. Pedro Ludovico empossou o primeiro prefeito, o desembargador Maurílio Fleury e escolheu o primeiro juiz de direito Heitor de Moraes Fleury. Em novembro do mesmo ano, o então governador fez transferir a sede do governo da antiga capital para Goiânia, alegando a necessidade de se acompanhar mais de perto as obras e crescimento da nova capital. Tal fato, soou como golpe mortal para a cidade de Goiás. Para os vilaboenses, que no início do governo do interventor, a ideia de uma nova capital não passava de estratégia política, agora não restavam dúvidas de sua mais dolorosa concretização. A antiga capital entrava, portanto, no seu vale de lágrimas.

De modo geral, a mudança para Goiânia e sua existência na cidade de Goiás eram vistas como algo fatal. Grande parte dos vilaboenses era contrária, principalmente, a velha elite e a maioria dos servidores e membros do corpo administrativos que foram transferidos para a nova cidade. Pelas ruas, no comércio local, pairava um ar de desolação. Nos tempos da mudança, segundo Jaime Câmara (1973), as conversas nas portas das casas eram de tom explosivo. Os moradores se encontravam revoltados. Operários, lavadeiras, comerciantes, fazendeiros e “gente de todas as classes que em Goiás nasceram, cresceram, viram crescer seus filhos, angustiadamente se perguntavam: o que vai ser de nós?” (CÂMARA, 1973, p. 66).

A mudança da capital veio como um “determinismo histórico” sustentado por Pedro Ludovico. No cerne das discussões políticas, dois grupos se formaram na cidade, duas correntes de opiniões se dividiram. Uma em apoio aos propósitos do progresso e das ideias de Ludovico, os “mudancistas”. Eram políticos que apoiavam o governo e parte da elite favorável à construção de Goiânia, que visavam à inserção do estado nos rumos do desenvolvimento capitalista. Por outro lado, desfavoráveis à mudança, estavam os “antimudancistas”. Esses correspondiam à maioria da população e a uma pequena parcela de políticos e das classes mais abastadas que ficaram na cidade. Houve ainda, como analisa Jales Guedes C. Mendonça (2012), o “mudancismo condicionado”. Uma vertente mudancista local, que buscava obter favoritismos e compensações por parte do governo, reivindicavam reformas, mudanças e melhorias na antiga capital, apostavam em uma reconstrução da cidade.

Para os vilaboenses que ficaram na cidade restava o apego aos valores da história, das tradições e da cultura local. A cidade, sensibilizada por suas perdas, agora buscava se reinventar

de muitas maneiras. Foi nesse contexto que pôde ser visto, no percurso de transição para Goiânia e no final da década de 1930, toda uma forte aglutinação intelectual em ressignificar a cidade de Goiás. Cristina H. Gomide (2007) pesquisou sobre e frisou que a ideia de “cidade histórica” foi aos poucos se consolidando e sendo pensada. Na imprensa local, o jornal *Cidade de Goiaz* atuou como porta-voz, construindo um sentimento de forte valorização à antiga cidade e ex-capital. “Goiaz, tu não morrerás!” era o chavão discursivo que reascendia os ânimos.

Gomide destaca que vilaboenses e goianos intelectuais, ligados ao ramo jornalístico e cultural como Goiás do Couto, Luís do Couto Vasco dos Reis, Lacerda de Ataíde, se remetiam a velha Goiás como “o berço das tradições”, “a Atenas Goiana”, “Tesouro de Goiás” e “Raízes da cultura”. Chamava-se a atenção para a percepção da importância em valorizar o passado histórico, a cultura local, a cidade que era o “berço” de Goiás. Conjuntamente, foi se formando um processo de gestão do Patrimônio Cultural que se constituiria no caminho que recolocaria a cidade de Goiás, novamente em destaque. Assim sendo, um grupo de cidadãos de linha antimudancista, formou o Comitê Pró- Goiás, um núcleo visto como “os filhos e amantes da terra”, que defendia a cidade e seus valores culturais.

Izabela Tamasso (2007), em seus estudos sobre a gestão do processo de patrimonialização da cidade de Goiás, mostra que, após o ato público da transferência da capital para Goiânia, iniciou-se um “processo de mácula local e o desencadeamento de uma retórica histórica de si mesmos” (TAMASSO, 2007, p.49). Emerge, assim, uma memória de expropriações frente ao sentimento de perda, abandono, de isolamento e de atraso econômico que pairava nos ares da antiga capital de Goiás. Com a mudança para a nova capital, a instabilidade econômica era temida pelos vilaboenses. “A desvalorização pela perda do título de capital desvalorizava também propriedades, comércios, fazendas e os bens de valores públicos. Nesse cenário, a cidade perdia também o seu valor simbólico em Goiás” (TAMASSO, 2007, p. 91). Os vilaboenses também sentiam que a maior perda “não estava ligada a bens de quaisquer valores, mas sim os bens mais caros: a tradição, a soberania, o berço da cultura, as relíquias, os monumentos, as ruas antigas” (TAMASSO, 2007, p. 93).

José Reginaldo S. Gonçalves (1996) denomina essa situação como “a retórica da perda”, ou seja, um processo do surgimento de narrativas valorativas, as quais surgem como reação, diante de situações que colocam os valores culturais sob o risco de “perdas” e “ameaças”; quando se há o risco de desaparecer com os sentidos e significados construídos pelos grupos acerca dos seus bens culturais e simbólicos. Nesse sentido, o Patrimônio Cultural surge como estratégia de defesa, como tombamento, resguardo, restauro e preservação desses bens. Assim, ações passam a ser objetivadas com o intuito de requalificar e reinventar as tradições culturais.

Nesse sentido, Gonçalves afirma que “nas narrativas de preservação histórica, a imagem da perda é usada como uma estratégia discursiva por meio da qual a cultura nacional é apresentada como uma realidade objetiva, ainda que em processo de desaparecimento” (GONÇALVES, 1996, p. 89-90).

Em contrapartida, na cidade sensível, vítima de sua própria história, vislumbraram-se formas de valorização da cultura e da tradição local. Pôde ser percebido um sistema de apropriações simbólicas frente aos valores materiais que a cidade portava, a partir dos seus bens culturais como as relíquias do passado, os monumentos, casarões e igrejas antigas, as ruas de pedra, becos, largos e a cruz do Anhanguera. E ainda os bens de maior importância, os bens imateriais, como as tradições, as festas, a religiosidade local.

Gonçalves (2007) aponta que a dinâmica em torno do Patrimônio Cultural é entendida como o momento em que os grupos sociais passam a identificar e seletar os seus bens culturais, a fim de preservá-los, protegê-los e promovê-los para o presente e o futuro. Para o autor, é possível perceber todo um discurso florescer e ser disseminado em nome do Patrimônio Cultural, empreendendo na construção e manutenção da memória e da identidade da cidade de Goiás. A gestação e o discurso do patrimônio se dão e são articulados em nome de uma totalidade que se pretende representar e passam a “ser discursivamente constituídos” (GONÇALVES, 2007, p. 142).

Nos anos seguintes à década de 1940, surgem as primeiras dinâmicas voltadas para a valorização patrimonial da cidade de Goiás em favor do tombamento de monumentos históricos na antiga capital ao SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional)⁷⁴ encaminhado ao diretor, à época, Rodrigo Rodrigues de Melo Franco.

Ilmo. Snr.

Venho por meio dêste, pedir a Vossa Excelencia, Sejam declarados monumento histórico e nacional, os prédios da então capital de Goiás, Cidade de Goiaz: Chafariz, Cadeia Pública, Igreja da Boa Morte, Igreja da Abadia e Palácio do Governo.

Outrossim, ponho-me a disposição de vossa Excelencia para qualquer elucidação e prontifico-me a colaborar ativamente no que for necessário.

Ao ensejo apresento-lhe os meus protestos de elevada estima e distinta consideração” (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E SAÚDE, 1948. fls 19, vol. I)⁷⁵.

⁷⁴ Fundado em 1937 a título de SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) como instituição responsável pela preservação do Patrimônio Cultural pelo Ministro da Educação e Saúde Gustavo Capanema (TELLES, A. C. S. 2012. In: ANDRADE, R. M. F. 2012).

⁷⁵ Ministério da Educação e Saúde: ofício [s/nº] fls 19, vol. I. Rio de Janeiro:1948 (IPHAN – GOIÂNIA. GO. Cópia digitalizada).

No documento,⁷⁶ enfatizado pelo renomado goiano Zoroastro Artiaga, diretor do Museu Estadual de Goiás, membro e representante do Patrimônio Histórico Nacional pelo Ministério da Educação de Goiás, percebe-se os anseios e votos para os primeiros tombamentos na Cidade de Goiás. Em meio aos monumentos elencados, destacam-se os templos sagrados, e dentre eles a igreja de Nossa Senhora da Boa Morte. Apegados em seus bens culturais, os vilaboenses, influenciados por esses novos valores, trataram de ressignificar seus monumentos do passado, suas relíquias, sua história e tradição local.

Em meio aos monumentos elencados, estavam os templos sagrados, e dentre eles, a igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, reconhecida como um bem patrimonial de caráter histórico, artístico e arquitetônico, à época pelo DPHAN⁷⁷, inscrita no Livro de Tombo das Belas Artes, fls.72, em 13 de abril de 1950, um Patrimônio Cultural para a sensível cidade de Goiás. Ao nosso ver, este fato é o início de um processo de transformações simbólicas operadas sobre esta igreja. A seguir, trataremos de focar nesta problemática, refletindo assim, em mais um capítulo da história da igreja que virou museu.

⁷⁶ Ofício emitido em 26 de janeiro de 1948, referente ao processo de tombamento de monumentos históricos da cidade de Goiás incluído nos autos do Processo de Tombamento N°. 345-T-42, vol. I, p. 24.

⁷⁷ Em 1946, o então SPHAN, passou a nomenclatura de DPHAN (Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), órgão de execução do Ministério da Educação e Saúde até 1970. Op.cit (2012).

4 A IGREJA QUE VIROU MUSEU

“Nenhum lugar de memórias escapa aos seus arabescos fundadores” (NORA, 1993, p. 23).

É chegado o momento de trazer à luz as reflexões que irão concluir a pesquisa em tela. Neste capítulo, trataremos de refletir e analisar as apropriações simbólicas e as construções estéticas operadas na musealização da igreja de Nossa Senhora da Boa Morte. Para tal, focaremos em identificar as ações empreendidas, à época, pelo DPHAN, Diocese de Goiás, membros da Igreja Católica e agentes ligados à cultura local, a OVAT. Nessas ações, identificamos agenciamentos, arbitrariedades e expropriações no processo de apropriação e posse de bens coletivos de caráter sacro, com a justificativa de que esses deveriam ser protegidos, preservados e resguardados. Faz-se oportuno, apontar e discutir essas manobras com o propósito de descortinar e compreender as ideias, os discursos, as subjetividades e valores apreendidos e construídos na trajetória de desativação da igreja para que essa sediasse o Museu de Arte Sacra.

4.1 IGREJA DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE: PATRIMÔNIO HISTÓRICO, ARTÍSTICO E ARQUITETÔNICO DA CIDADE DE GOIÁS

Destacaremos nesta sessão, as apropriações simbólicas operadas no tombamento da igreja da Boa Morte, processo esse relacionado às concepções de monumento histórico e tradição histórica em voga no período. De início, é relevante pontuar as origens dessas ideias para que seja possível compreender os seus desdobramentos no processo de patrimonialização da igreja no contexto.

No Brasil, a partir de 1937, pôde ser visto uma grande mobilização em prol do Patrimônio Cultural, momento este, o qual foi criado o SPHAN, no governo de Getúlio Vargas, como manobra do Estado Novo para construir uma identidade nacional brasileira. Ações foram realizadas para preservar e manter a riqueza cultural e histórica do país, incluindo o registro, a conservação e a restauração de monumentos históricos e artísticos; fase essa, denominada de “a fase heroica” do SPHAN, hoje, IPHAN.

Ao buscar referências sobre essas discussões, nos deparamos com algumas importantes análises, dentre elas, Márcia Regina R Chuva (2012), Maria Cecília L. Fonseca (2009) e Augusto C. da Silva Telles (2012). Os autores mencionados demonstram que a lógica que perdurou nesse panorama frente às ações patrimoniais, foi a de valorização e conservação dos

bens artísticos históricos que serviriam para projetar um ideário representativo da arte e cultura nacional. Esses bens se referiam a prédios públicos, monumentos e casas que remetiam à arquitetura colonial, igrejas barrocas, chafarizes, ruas e becos de pedras, que conforme frisa Fonseca (2009), durante 60 anos “foram as testemunhas materiais imponentes quanto aos padrões estéticos hegemônicos valorizados como expressões de cultura à época do tombamento desses bens pelo SPHAN” (FONSECA, 2009, p. 57).

Chuva (2012), ao discutir de forma panorâmica a trajetória do Patrimônio Cultural no Brasil, assevera que as ideias sobre a cultura e arte popular, em suas múltiplas faces históricas, numa perspectiva identitária e nacional; foram influenciadas por intelectuais como Mário de Andrade⁷⁸. Essas ideias inspiraram o meio político no anteprojeto que antecedeu a criação do SPHAN. No entanto, algumas dessas ideias não foram incorporadas às práticas de proteção, nem ao rol dos bens passíveis de tombamento e patrimonialização.

Para Chuva (2012), à frente das ações estiveram arquitetos e profissionais renomados ligados à cultura erudita e belas artes. Nesse interregno, houve grande empreendimento em favor da “proteção de bens materiais, especialmente, de bens arquitetônicos, relativos ao período colonial o qual refletia a tese das três raças formadoras da civilização brasileira: negro, branco português e índio” (CHUVA, 2012, p. 154). O entendimento de Patrimônio Cultural que abarcou uma ideia nacional e coesa, considerando as tradições, folclore e a cultura popular brasileira, pensado inicialmente na criação do SPHAN foi abortado por outro grupo que passou a compor a equipe do ministro da Educação e Cultura Gustavo Capanema, tendo à frente do SPHAN, Rodrigo Melo Franco de Andrade; prevalecendo, desse modo, o foco nos monumentos arquitetônicos, considerados testemunhas históricas das belas artes nacionais.

Telles (2012) analisa também, sobre esse contexto, o pensamento voltado para a preocupação com os monumentos históricos no chamado “período heroico”. O autor destaca que, conquanto o SPHAN tenha sido gestado sobre bases intelectuais sólidas, no que se refere as referências de uma cultura e identidade nacional, “tudo estava por ser aprendido sobre teorias de conservação e restauração” (TELLES, 2012, p. 289). É importante destacar, em consonância

⁷⁸ Mário Raul de Moraes Andrade era poeta, escritor, historiador da arte e fotógrafo. Foi um artista e intelectual de grande influência na cultura brasileira que pensou propostas de caráter modernizador e inovadoras em valorização à cultura popular e folclore brasileiro. Sua noção de cultura trouxe ideias fecundas para as propostas políticas do contexto em promover ações em prol do patrimônio histórico e artístico nacional referente aos bens materiais (arquitetônicos; objetos de arte; conjuntos urbanos), bem como pelas práticas cotidianas ou extraordinárias, celebrações e ritos, manifestações de arte. Pensou em uma concepção de patrimônio que pudesse integrar de modo geral todas as vertentes da cultura e arte brasileira. Suas ideias de certa forma, influenciaram para noção de cultura e arte e sua valorização nos anos de 1930, colaborando para as expectativas políticas pensadas no anteprojeto que antecedeu a criação do SPAHN em 1937 (CHUVA, 2012).

com esse mesmo autor que as correntes teóricas vindas da Europa⁷⁹ influenciaram totalmente as ações políticas de caráter técnico em relação ao tratamento dos bens materiais e artísticos. Prezava-se a manutenção e conservação dos bens, uma vez que o conceito de monumento estava totalmente inserido nos objetivos da política de preservação e de valorização dos bens culturais pelas ações do grupo que liderou o SPHAN. E a ideia de monumento à época era “edifício maior, obra prima da arquitetura, ou de valor arqueológico e ou histórico excepcional” (TELLES, 2012, p. 291).

Frente a esse ufanismo cultural nacionalista, na cidade de Goiás, houve, nos anos seguintes à década de 1940, forte empolgação e mobilização em torno dos bens culturais de caráter material, a fim de serem reconhecidos como Patrimônio Histórico. Uma solicitação assinada por Zoroastro Artiaga, goiano, membro e representante do Patrimônio Histórico Nacional pelo Ministério da Educação de Goiás, já expressava esse vislumbamento. Em maio de 1948, em resposta à solicitação, foi apresentada proposta de visita à cidade de Goiás pelo então diretor Rodrigo M. F. Andrade, a fim de deliberar ações de levantamentos técnicos e registros fotográficos dos monumentos e igrejas sugeridos.

A estratégia apresentada envolvia estudos e o parecer de renomados nomes ligados ao ramo da Arquitetura e Belas Artes Nacionais. Dentre os indicados, estava João José Rescala, pintor, desenhista, restaurador e professor catedrático da Escola das Belas Artes da Universidade Federal da Bahia, Salvador (1956-1967). A partir de 1950, Rescala tornou-se membro do corpo técnico do DPHAN. Lúcio Costa, arquiteto de grande influência na época, e um dos grandes nomes da arquitetura moderna brasileira, desde 1935 esteve ligado a projetos políticos com obras públicas. Em 1937, passou a ser diretor da Divisão de Estudos e Tombamentos do SPHAN. À época, Edgar Jacinto da Silva, arquiteto e membro do corpo técnico do grupo de estudos do SPHAN foi nomeado para vir até Goiás para o cumprimento das diligências.

Frente às demandas a serem empreendidas, Edgar Jacinto foi incumbido de registros fotográficos, pareceres técnicos e fichas de inspeção, nas quais deveriam constar detalhes específicos da arquitetura local, quanto as técnicas construtivas, solução plástica utilizadas nas construções e o estado de conservação. Analisamos os critérios pontuados a serem estudados para esta ação, descritos num dos ofícios e dentre eles, nos chamou atenção alguns itens:

⁷⁹ Aponta Telles (2012) que o congresso de Atenas realizado em 1931, de caráter político e internacional, foi a primeira reunião que trouxe discussões voltadas para métodos de preservação e de valorização dos bens culturais. Teorias preservacionistas objetivaram uma forte valorização, proteção e manutenção dos bens históricos artísticos (TELLES, A. C. S. Um depoimento sobre a trajetória institucional do IPHAN (1952-2000). In: SILVA, 2012).

[...] ESQUEMA PARA ESTUDOS

Para melhor conjugar os valores artísticos e históricos que constituirão a justificativa de uma medida adequada à preservação do conjunto urbanístico da cidade de Goiás, entendemos assim dispô-los:

[...] b) considerar separadamente, os edifícios e monumentos públicos, igrejas e determinadas casas e sobrados de moradia, todos da segunda metade do século XVIII e que de persi constituem exemplares de inapreciável valor tanto pela raridade das soluções arquitetônicas como pela monumentalidade.

c) considerar em seguida, o partido urbanístico da cidade; pois, como verificamos, o traçado conserva-se praticamente inalterado, tornando-se assim um documento vivo para o estudo da formação de cidades no período da mineração [...] (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E SAÚDE, 1948, fls 24)⁸⁰.

Percebe-se a apropriação de uma memória da cidade e de suas relíquias do passado, totalmente engessada sobre a ideia de monumento histórico, arquitetura colonial, conservação e preservação. E Edgar Jacinto após sua visita à antiga capital, emite, via relatório, os pareceres técnicos da seção de Artes em relação às igrejas locais:

[...] Das existentes na velha capital, somente a N. Sa. da Abadia conserva a sua integridade arquitetônica. Será restaurada por esta repartição. As restantes, parcialmente modificadas, carecem de maior valor. Entretanto convém frisar que a igreja de N. Sa. da Boa Morte, apesar de ter sido incendiada a sua capela-mor, externamente conserva-se em toda a sua originalidade do século XVIII (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E SAÚDE, 1948, fls 27)⁸¹.

O processo de inscrição das referidas igrejas no Livro de Tombo foi iniciado em 1948 e se deu, de fato, em 1950⁸² à época pelo DPHAN⁸³. As igrejas foram reconhecidas como monumentos de maior importância da cidade, em decorrência de suas características arquitetônicas, bem como, pelo estado de preservação em que se encontravam em relação ao seu aspecto primitivo. O reconhecimento foi emitido pelo DPHAN em nota de parecer endereçada ao então governador de Goiás, Jerônimo Coimbra Bueno, notificando o tombamento de igrejas, dentre elas, a Boa Morte e a inscrição no Livro de Tombo das Belas Artes:

⁸⁰ Ministério da Educação e Saúde: ofício [s/nº] fls 24, vol. I. Rio de Janeiro:1948 (IPHAN – GOIÂNIA. GO. Cópia digitalizada).

⁸¹ Ministério da Educação e Saúde: ofício [s/nº] fls 27, vol. I. Rio de Janeiro:1948 (IPHAN – GOIÂNIA. GO. Cópia digitalizada).

⁸² Na relação de bens patrimoniais tombados em esfera federal de 1938 a 1981 consta sobre a cidade de Goiás o processo nº 345-T e a inscrição do Livro das Belas Artes, fls.72, em 13 de abril de 1950 (SPHAN/ Fundação Nacional Pró-Memória: Brasília, 1982, p. 70-71).

⁸³Em 1946, o então SPHAN, passou a nomenclatura de DPHAN (Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), órgão de execução do Ministério da Educação e Saúde até 1970 (TELLES, A. C. S. Um depoimento sobre a trajetória institucional do IPHAN (1952-2000) In: ANDRADE, 2001).

[...] Sr. Governador

Tendo procedido ao estudo necessário dos diversos elementos históricos e artísticos existentes na cidade de Goiás, à vista do relatório e fotografias coligidos e apresentados pelo Dr. Edgard Jacinto, proponho que sejam inscritos nos Livros do Tombo, para os efeitos do Decreto - lei nº. 25 de 30 de novembro de 1937, os seguintes logradouros, edifícios e obras de arte devidamente especificados:

LOGRADOUROS

Largo do Chafariz;
Rua João Pessoa, antiga da Fundação.

IGREJAS

(incluindo imagens, móveis e objetos de culto).
Igreja de N. Sa. da Boa Morte;
„ „ „ „ do Carmo;
„ „ „ „ da Abadia;
„ „ São Francisco;
„ „ Santa Bárbara; [.....]
(Ministério da Educação e Saúde, 1948, fls.30-31)⁸⁴.

O Livro de Tombo, segundo Helena Mendes Santos e Mário Ferreira P. Telles (2016), é um catálogo referência que passou a ser usado para a classificação dos bens móveis de notável beleza, valor artístico e histórico do estado, criado com a finalidade de proteção e preservação do Patrimônio Artístico Nacional em 1937, juntamente com a fundação do SPHAN pelo Ministro da Educação e Saúde Gustavo Capanema. Neste interim, foi instituído o Decreto lei nº 25 de 30 de novembro do mesmo ano, regulamentando, a título de Patrimônio Cultural no artigo 180 da Constituição, os seguintes itens:

[...]Art. 1º Constitue o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico (BRASIL, 1937, [s/p])⁸⁵.

O artigo regulava ainda que tais bens, entendidos como Patrimônio Artístico, só seriam considerados integrantes do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, depois de inscritos, separados, catalogados e agrupados em um dos quatro Livros do Tombo, como descreve o Art. 4 da Lei Nºr. 25, capítulo III, no que se refere ao tombamento:

[...] Art. 4º O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional possuirá quatro Livros do Tombo, nos quais serão inscritas as obras a que se refere o art. 1º desta lei, a saber:
1) no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, as coisas pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular, e bem assim as mencionadas no § 2º do citado art. 1º.

⁸⁴ Ministério da Educação e Saúde: ofício [s/nº] fls 27, vol. I. Rio de Janeiro:1948 (IPHAN – GOIÂNIA. GO. Cópia digitalizada).

⁸⁵ Decreto Lei Nr.25 de 30, de novembro de 1937, s/p.

- 2) no Livro do Tombo Histórico, as coisas de interêsse histórico e as obras de arte histórica;
 - 3) no Livro do Tombo das Belas Artes, as coisas de arte erudita, nacional ou estrangeira;
 - 4) no Livro do Tombo das Artes Aplicadas, as obras que se incluírem na categoria das artes aplicadas, nacionais ou estrangeiras
- (BRASIL, 1937, s/p)⁸⁶.

Desse modo, prezamos aqui em evidenciar que o reconhecimento da igreja da Boa Morte como um bem Artístico e Arquitetônico é passível de se perceber, em meio a manobras emolduradas em torno da concepção de Patrimônio, encampadas por um forte discurso que associou a noção de Patrimônio Cultural à monumento histórico; uma ideia que embrulhou estética, arquitetura e passado histórico, num mesmo pacote: monumento histórico – Patrimônio Cultural. A percepção dessas concepções foi iluminada pelas colocações de Francoise Choay (2014), as quais apresenta que foi especificamente na Europa e na França do século XVIII, onde práticas patrimoniais evoluíram, engessadas na ideia de monumento e monumento histórico, valorizando as construções magníficas, monumentais, históricas, simbólicas, identitárias e nacionalistas no contexto.

Da França oitocentista, houve um vislumbamento e um vangloriar-se do passado heroico vivido na Revolução Francesa e que repercutiu na busca da perpetuação de seus monumentos artísticos e históricos para a memória coletiva e o futuro. E assim, as concepções e apropriações em relação a monumento, monumento histórico e Patrimônio Cultural se expandiram para o universo cultural europeu e foram apropriados, de modo geral, pelo Ocidente.

Choay (2014), identifica que o termo monumento demanda sentidos e afetos, cuja função era trazer vida à memória. Referia-se a qualquer edificação, de valor identitário e simbólico para os grupos em função de preservá-las para o futuro. E, de forma objetiva, o monumento se materializava e se congelava na memória:

[...] A especificidade do monumento prende-se então, precisamente, com o seu modo de ação sobre a memória. Não só ele a trabalha, como também a mobiliza pela mediação da afetividade, de forma a recordar o passado, fazendo-o vibrar à maneira do presente. Mas, esse passado invocado e convocado, de certa forma encantado, não é um passado qualquer: foi localizado e selecionado para fins vitais, na medida em que pode, diretamente, contribuir para manter e preservar a identidade de uma comunidade, étnica ou religiosa, nacional, tribal ou familiar [...] (CHOAY, 2014, p.17).

⁸⁶ Op.cit, s/p.

Compreende-se então que o papel do monumento era manter acesa a chama dos tempos vividos para que o próprio tempo não apagasse as memórias nele simbolizadas. O monumento é mediado de forma simbólica na memória coletiva. Também são persuasivas para nossa discussão as concepções de Jacques Le Goff (2003) ao afirmar que, nos processos de construção e apropriações em torno da memória histórica coletiva, essa passa “a ser desenvolvida através dos monumentos comemorativos e festivos construídos e significados para celebrar algo de importância, para celebrar e manter viva a memória” (LE GOFF, 2003, p. 426-427). Nesta visão, a memória passa a ser materializada e fixada em monumentos que procuram salvar e resguardar o passado em prol do presente e para o futuro.

Outrossim, já a noção de monumento histórico retratada por Choay implica em uma total materialidade estética, ideia que a pesquisadora chamou de “as mnemotécnicas eficazes” (CHOAY, 2014, p. 24), técnicas que relegaram aos monumentos outros sentidos. Enquanto monumento perpassa pela concepção do simbólico, do que evoca e traz vida a memória, e que de forma homogênea é pensada coletivamente; o monumento histórico, já é algo criado, não propriamente desejado por todos. É um artefato, um testemunho de um passado selecionado que não tem o mesmo sentido memorável de forma coletiva. E, a fim de melhor esclarecermos, apontamos as diferenças abordadas:

O monumento tem por finalidade fazer reviver no presente um passado engolido pelo tempo. O monumento histórico mantém uma relação diferente com a memória viva e com a duração. Ou é simplesmente constituído em objeto de saber e integrado numa concepção linear do tempo e, nesse caso, o seu valor cognitivo relega-o, sem apelo, nem agravo para o passado, melhor dizendo, para a história geral, ou para a história da arte em particular; ou então, pode também, enquanto obra de arte, dirigir-se à nossa sensibilidade artística, ao nosso desejo de arte (CHOAY, 2014, p. 25).

Tendo em vista as reflexões apresentadas, torna-se evidente a ideia de monumento histórico coroando o processo de tombamento das igrejas católicas nos anos de 1950, na cidade de Goiás pelo DPHAN e, dentre elas, a Boa Morte. Junto aos demais edifícios públicos, as igrejas católicas tornaram-se testemunhas do passado histórico. As características da arquitetura religiosa remetiam à antiga Vila Boa setecentista dos tempos ricos coloniais e auríferos. Nessa ótica, identificamos que o tombamento se insere nos processos de “ritualização da memória” (NORA, 1993, p. 12), no qual ocorre uma seleção dos lugares impregnados de sentidos, significados e de historicidade; onde determinado lugar ou espaço físico se torna âncora, uma conexão com o passado dos grupos e suas temporalidades. Um passado recuperado para o presente e para o futuro, através da preservação e salvaguarda desses vestígios materiais.

É preciso considerar que além dos elementos estéticos pensados no tombamento da igreja da Boa Morte, inspirados na concepção de monumento histórico; torna-se relevante ainda discutir em como a história tradicional local, ao nosso ver, foi um elemento de influência na musealização⁸⁷ da igreja da Boa Morte.

Algumas vertentes tradicionais da historiografia goiana, ao longo dos séculos XVIII e XIX produziram uma escrita que deu ênfase ao passado colonial. É possível perceber uma ofuscada e fascinante amarração simbólica em torno da imagem do bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, o filho. Conforme a historiografia oficial, no lugar onde teria sido os alicerces da casa do descobridor de Goiás, foi então erguida a igreja da Boa Morte. Essa ideia, corroborou na apropriação de uma memória pautada na tradição histórica local.

Em uma das primeiras fontes escritas sobre a história de Goiás, podemos encontrar referências à igreja da Boa Morte como o lugar onde teria sido o alicerce de uma das casas do bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, o descobridor de Goiás. Silva e Souza cita:

[...]No entanto Bartholomeu Bueno da Silva, debaixo das ordens do governador de S. Paulo, reconcentrava todas as jurisdições, e não podendo só conter os homens, em grande parte immoraes e turbulentos, fez commandante no arraial de Santa Anna a Antonio Ferraz de Araujo enquanto residia nas suas lavras no arraial da Barra; mas tendo este novo comandante um genio inflammado, motivou no povo algumas perturbações, que exigiram a presença do descobridor que veio fixar a sua residencia no local onde agora é fundada a capella de Nossa Senhora da Boa Morte[...] (SILVA e SOUZA, 1849, p. 438-439).

Em nota sobre o incêndio ocorrido na Boa Morte na madrugada do dia 24 de março de 1921, quinta-feira santa, o *Jornal de Goyaz* também fez referência ao local de onde teria sido a casa do descobridor:

[...]A igreja da Boa Morte, quase totalmente destruída pelo incêndio na manhã de 24 do cadente, quinta-feira santa, é um dos mais antigos templos da Capital. Sua construção data de 1779, iniciadas as respectivas obras pela Irmandade de Santo dos Militares, que se dissolveu por falta do respectivo compromisso, foram elas cedidas à Confraria dos Homens Pardos, que a conclui e inaugurou a igreja. Está situada à direita do antigo quartel general dos Governadores da então capitania, atual palácio do governo, e no mesmo local onde dizem ter assentado sua casa de residência Bartolomeu Bueno da Silva, que descobriu Goyaz[...] (O INCÊNDIO NA CATEDRAL (BOA MORTE). *Jornal de Goiás*, 1921. p. 5).

⁸⁷A musealização designa o tornar-se museu ou, de maneira mais geral, a transformação de objetos, artefatos, documentos, monumentos e até um centro de atividade humana ou um sítio natural, em algum tipo de museu. Pelo patrimonialização quaisquer coisas que passam pela operação de musealização podem assim, possuir o estatuto de objetos de museu. DESVALLÉES, A. MAIRESSE, F. Conceitos Chave de Museologia. Tradução de Bruno Brulon Soares e Marília Xavier Cury. São Paulo: ICOFOM/ICOM Brasil, 2013, p. 56.

Outros trabalhos mais atuais que não abordam especificamente fatores históricos, também trouxeram dados da igreja da Boa Morte como o local onde teve os pilares da casa do bandeirante descobridor de Goiás. A pesquisa de Gustavo Neiva Coelho (2017) sobre a arquitetura religiosa na antiga capital setecentista, ao analisar as características estéticas da igreja da Boa Morte, aponta dados sobre a sua construção:

Em 1762 por iniciativa do capitão de cavalaria Antônio da Silva Pereira, teve início a construção da Capela de Santo Antônio, que utilizava de uma das casas pertencentes a Bartolomeu Bueno da Silva. [...] Entretanto, a proibição quanto à existência de templos pertencentes a militares fez com que essa construção, ainda inacabada, fosse doada à Irmandade dos Homens Pardos, sendo então por eles concluída e ocupada em 1779 (COELHO, 2017, p. 30).

É importante reiterar que, na ficha técnica, datada de 29 de fevereiro 1940, assinada por João José Rescala, técnico do SPHAN à época, anteriormente ao tombamento da igreja da Boa Morte a Patrimônio Histórico há, em meio as observações feitas sob a igreja, referências ao bandeirante Bartolomeu Bueno e ao escultor de imagens sacras Veiga Valle:

Foi edificada no antigo lugar da casa de Bartolomeu Bueno. Por duas vezes foi presa de violenta incêndio, um deles destruiu completamente o altar-mor, obra do escultor José Joaquim da Veiga Valle, conta-se que era uma obra finíssima de talhe. [...] (RESCALA, 1940, s/p)⁸⁸.

É interessante observar que os escritos de José Rescala remetem a duas figuras importantes da tradição histórica local, o bandeirante, oficialmente apropriado como o “descobridor de Goiás”, e o célebre escultor goiano Joaquim José da Veiga Valle⁸⁹. Faz-se propício analisar que o primeiro, Bartolomeu Bueno, se encontra completamente costurado na memória histórica goiana e vilaboense. Segundo Eduardo G. Quadros (2015), na relação entre história, memória e identidade goiana: “A imagem do bandeirante percorre os espaços goianos. Ela encontra-se incrustada em monumentos, praças, escolas, murais, ruas, até na bandeira da moderna cidade de Goiânia” (QUADROS, 2015, p. 19).

Alencastre (1872) contornou essas características de Bartolomeu Bueno, o filho: “Quis, porém, a Divina Providencia que, depois de três annos dos maiores sofrimentos, chegasse Bueno com a sua gente ao ponto do seu almejado destino” (ALENCASTRE, 1987, p. 39). Também Silva e Sousa (1849) enaltece a missão do bandeirante como divina: “A lembrança

⁸⁸ Relatório técnico emitido por João José Rescala ao SPHAN. Rio de Janeiro, 1940, s/p. (IPHAN, GOIÂNIA, GO. Cópia digitalizada).

⁸⁹ José Joaquim da Veiga Valle (1806 -1874) era goiano natural do antigo arraial de Meia Ponte (atual Pirenópolis), desde criança desenvolveu o gosto pela escultura. Na antiga capital, cidade de Goiás atuou como político, escultor e dourador de altares, se consagrando ainda em sua vida na produção da arte sacra com destaque para a produção santeira, considera com características do barroco e rococó (SALGUEIRO, 1983).

dos trabalhos e das fadigas não diminuiu a ‘constância’ de Bartolomeu Bueno; logo que se viu ‘reforçado’” (SILVA E SOUSA, 1849, p.436). os autores apontam que, em sua primeira empreitada rumo ao Centro-Oeste em 1722, o bandeirante “apromptou-se como pôde, cheio de ‘esperança’ e ‘animado’ de louvores, trazendo consigo dois religiosos Fr. George e Fr. Cosme” (SILVA E SOUSA, 1849, p. 433). E mais, no seu segundo retorno a Goiás em 1726, trouxe “em sua companhia o Pe. Antonio de Oliveira Gago” (SILVA E SOUSA, 1849, p 436).

Palacín e Moares (2008) reforçam essas características sobre o segundo Anhanguera, no que se refere ao chegar aonde se iniciaram os primeiros povoamentos em Goiás: “era um homem ‘obstinado’, preferia a morte ao fracassar, e ao final ‘teve sorte’” (PALACÍN; MOARES, 2008, p. 22). Portanto, foi criado pela tradição histórica local uma imagem de Bartolomeu Bueno Filho que trouxe em si o signo de “aventura e fé”, próprio do espírito ibérico e bandeirante do contexto, como também herdado de suas origens⁹⁰. Essas características fruídas do segundo Anhanguera, reverberam nas qualidades que o fizeram praticamente um mito na história de Goiás.

Ainda, há de se considerar sobre José Joaquim da Veiga Valle (1808-1874), sua estreita relação com a tradição religiosa vilaboense e goiana. Os estudos sobre o artista goiano, dentre eles Heliana Angotti-Salgueiro (1983), Elder Camargo de Passos (1997), Raquel de Souza Machado (2016) e Fernando Santos (2018) demonstram que o artista esteve completamente inserido na vida religiosa na antiga capital. Conforme Angotti-Salgueiro (1983), o santeiro fazia parte da Irmandade do Santíssimo Sacramento, grupo que organizava festividades religiosas, orações, quermesses, obras de caridade e culto aos santos.

Machado (2016) afirma que “em 1841, a convite de José Rodrigues Jardim [à época governador da província de Goiás] foi encarregado de dourar os altares da Matriz de Sant’Ana, da Cidade de Goiás. Veiga Valle esculpiu muitas imagens, encomendadas por bispos e padres, pelas irmandades religiosas e pela própria população vilaboense. Desde os altares das igrejas goianas, aos oratórios particulares vilaboenses, seu ofício foi essencial para as práticas do culto católico. Sua arte era exclusivamente voltada para o sagrado:

A arte sacra de Veiga Valle é composta por uma variedade de santos, destacando as Madonas, representadas principalmente por Nossa Senhora d’Abadia, da Conceição, da Guia, do Bom Parto, do Rosário, da Penha, das Mercês, do Rosário, entre outras. Além das madonas, ele produziu imagens de São Sebastião, Cristo em Agonia, São Miguel Arcanjo, São José de Botas e São Joaquim. Outro destaque é a quantidade de

⁹⁰ Maria Augusta de Santana Moraes traz um estudo no qual revela as origens de Bartolomeu Bueno da Silva Filho. Este, o segundo Anhanguera que herdou o nome do pai, o primeiro Anhanguera, é de descendência espanhola. Bartolomeu Bueno da Ribeira, natural de Sevilha em Espanha, teria chegado à Capitania de São Paulo em 1571, onde se casou e teve 07 filhos. O primeiro Anhanguera, Bartolomeu Bueno da Silva, pai de Bartolomeu Bueno da Silva Filho, era o terceiro filho do espanhol. MORAIS, 1989).

esculturas de Meninos-Deus, elementos fundamentais da tradição vilaboense de se construir presépios (SANTOS, 2018, p. 45).

Passos (2017) revela que em 1888, o filho de Veiga Valle, “Henrique da Veiga Jardim refez os adornos laterais em talha dos altares da Igreja da Boa Morte, com folhetas de ouro” (PASSOS, 2017, p.109). Desse modo, compreendemos que, ao longo dos tempos, foi apropriada sobre a igreja da Boa Morte uma memória local totalmente interligada à tradição histórica.

Em vista desses apontamentos, é preciso tecer considerações relevantes em relação ao conceito de tradição o qual salientamos. Com base em Eric J. Hobsbawm (1997), a tradição – tradições são “frequentemente inventadas”. Isso se dá mediante um processo o qual envolve a transmissão, manutenção e a criação de valores e práticas fundamentais para a identidade de um grupo ou comunidade. Hobsbawm (1997) considera esse processo complexo, uma vez que além da transmissão contínua e empenhada dos grupos em função dos seus valores, hábitos e crenças; ocorre também a criação e a manipulação dessas práticas para fins específicos culturais e sociais.

A tradição, mesmo que inventada, torna-se então um processo criativo dos grupos onde, de forma ritual ou simbólica, são apropriados e interpretados valores e crenças numa dinâmica que legitima o passado histórico. Típico nesse processo é a escolha e a manutenção de elementos do passado com a finalidade de se fundar uma originalidade, uma unidade e identidade cultural. Em meio as circunstâncias, os grupos sociais buscam assim “manter e criar suas tradições para que essas sejam mantidas na memória, estabelecendo uma continuidade com o passado histórico apropriado” (HOSBSBAWM, 1997, p. 9). Aqui portanto, ao dialogar com esta lógica, percebemos que às imagens de Bartolomeu Bueno e de Veiga Valle, são como que elementos fundantes, adequados e mantidos pela tradição histórica local apropriada sobre a igreja da Boa Morte.

Conforme Carlo Prandi (1997), toda tradição necessita de um fato e um indivíduo fundador. A tradição se legitima como verdade, engessada no passado histórico e transformada em uma representação vinculativa e tendenciosa. Uma história verdade que se funda para a instituição e transmissão dela para uma memória identitária. Todavia, aventamos a hipótese de que foi apropriado na memória histórica local vilaboense uma total ligação da igreja de Nossa Senhora da Boa Morte com a imagem do bandeirante Bartolomeu Bueno, como também a imagem daquele que dourou seus antigos altares, Veiga Valle.

Diante dessas reflexões, conclui-se para o momento que, pautado nas concepções de monumento histórico e sob o viés da tradição histórica local, houve, por parte do DPHAN em 1950, o reconhecimento e tombamento da Igreja da Boa Morte. Por esse feito, identificamos a primeira etapa do que, ao nosso ver, foi o processo de transformação simbólica que influenciou na musealização da igreja de Nossa Senhora da Boa Morte.

4.2 A IGREJA COMO UM LUGAR DE MEMÓRIAS: O MUSEU DE ARTE SACRA DA BOA MORTE

Nesta última seção, discutiremos a problemática que norteou a pesquisa em tela, que surgiu com o reconhecimento de que, a desativação da igreja da Boa Morte para sediar o Museu de Arte Sacra, se insere no bojo das discussões apontadas por Pierre Nora, a partir do conceito de “lugares de memórias”⁹¹ (Nora, 1993). Conforme Nora, “os lugares são carregados de memórias” (Nora, 1993, p. 7). Esses locais são espaços físicos, recortes espaciais delimitados, onde a memória é materializada em símbolos e monumentos representativos da história, da identidade, da cultura e tradições dos grupos coletivos, bem como de indivíduos. Esses lugares são criados e ou selecionados, se tornando espaços fixos com a função de lembrar, resguardar e manter essas memórias.

Pierre Nora teorizou o conceito de lugares de memória como uma metáfora usada a fim de explorar uma espécie de fenomenologia do nacionalismo francês em construção, na virada do século XIX para o século XX. Nora destaca que esse processo foi um exercício intelectual mediado pela memória coletiva e se trata de um estado de consciência histórica dos grupos sociais quando buscam ressignificar o passado para mantê-lo conectado com o presente, bem como para o futuro. Nesta lógica, os grupos sociais, quando desejam preservar suas memórias e se empenham em reconstituir o passado, buscando cuidar dos seus vestígios, suas relíquias, seus monumentos, sua identidade, cultura e tradições. Um apego ao passado para que esse não se perca no tempo. Nisto, empreende-se numa ação historicizante, uma preocupação em “dar ao mais modesto dos vestígios, ao mais humilde testemunho a dignidade virtual do memorável” (NORA, 1993, p. 14).

Nessa perspectiva, Nora interpreta e identifica esses lugares em tríplice definição. Estes são, os lugares materiais: espaços físicos como os cemitérios, construções arquitetônicas e

⁹¹Pierre Nora, historiador francês, desenvolveu este conceito em seu livro *Les Lieux de Mémoire* (Lugares de Memória), publicado em 1984. Nora explora por este conceito em como a memória coletiva é preservada e transmitida através de uma materialização em espaços físicos simbólicos e representativos (NORA, 1993).

pontos turísticos, onde a memória pode ser materializada. São também os lugares funcionais como os arquivos e os museus que adquirem a função de resguardar, expor, proteger e preservar acervos, relíquias, fontes e objetos significativos do passado. Esses lugares também podem ser simbólicos, podendo a memória ser evocada e expressada como os monumentos representativos que carregam sinais, significados e sentidos.

Pierre Nora, ao refletir essas dinâmicas, nos chamou atenção para o fato de que essas ações perpassam por questões complexas e ambíguas, uma vez que; estratégias e arranjos políticos, são realizados pelos grupos sociais de forma excludente e arbitrária, ao buscar construir seus lugares de memória. Nisto, Nora enxerga “a problemática dos lugares”, onde, se por um lado, em prol do passado, de identidades, da cultura e do que se pretende relembrar, resguardar e preservar; por outro, pode haver silenciamentos, exclusões, arbitrariedades e subjetividades no decorrer deste processo. Desse modo, caminharemos nessa sessão, no intuito de discutir à maneira como na seletiva dos lugares de memória, ocorrem arbitrariedades, exclusões e expropriações que se dão de forma intencional, partindo de escolhas particulares, valores, ideias e subjetividades de um determinado grupo.

Focamos nossa análise tomando como ponto de atenção os museus, pois esses são instituições as quais carregam reminiscências do passado, reconhecidos e valorizados pela sua dimensão pedagógica. Nos museus estão resguardados relíquias, fontes documentais, objetos de caráter científico, fontes da cultura material, imaterial, coleções raras e acervos diversos.

Os museus, pelo seu potencial, estão totalmente conectados ao sistema de gestão do Patrimônio Cultural, tornando-se lugares de memórias funcionais, ao contribuírem em expor, resguardar e assegurar determinados bens culturais. Esse fato, como enfatiza Bruno Brulon (2015), faz dos museus instituições de poder e autoridade sujeitas a complexidades. São espaços que favorecem na disseminação do conhecimento científico e cultural; porém, podem se tornam lugares criados e escolhidos de forma hegemônica, subjetiva e arbitrária como meio de legitimação da memória e da cultura de determinados grupos.

Mediante essas reflexões, buscaremos desvelar as manobras imbricadas na musealização da igreja da Boa Morte, a fim de compreender as ideias, os discursos, as arbitrariedades nas ações que mobilizaram esse processo de forma a evidenciar as apropriações simbólicas e as operações estéticas efetuadas pela Diocese de Goiás, à época, o órgão responsável pelo Patrimônio Cultural, o DPHAN e membros da comunidade vilaboense ligados à Igreja Católica e à manutenção das suas tradições culturais locais, a OVAT.

A priori, entendemos ser importante abordar a respeito do conceito de museu e sua evolução até o surgimento da museologia como campo científico no século XX, momento que

possibilitou debates epistemológicos em torno das práticas museológicas. A fim de traçar um breve panorama sobre as origens do museu, recorremos a alguns estudiosos de caso. Marlene Suano (1986), afirma ser na mitologia grega que encontramos o mito de origem desses lugares. As musas⁹² que habitavam o panteão, lugar festivo e restrito aos deuses, tinham o poder de trazer à luz, de dar vida, via oralidade, às memórias e a história do que estava obscuro e perdido nos tempos, bem como de celebrar a sabedoria e as artes. Daí, derivou-se o termo *mousàon/mouseion* uma espécie de arquetípico do museu contemporâneo, lugar e instância por natureza de contemplação do saber, das artes e do avivamento das memórias.

Mário Chagas (1998) reconhece nesse sentido que os museus têm uma ascendência mítica e materna em relação à memória: “os museus vinculados às musas por via materna são ‘lugares de memória’ (Mnemósine é a mãe das musas); mas por via paterna estão vinculados a Zeus, são estruturas e lugares de poder” (CHAGAS, 1998, p.19). Com o surgimento da escrita, houve a necessidade de registrar as memórias outrora faladas e narradas. Esse exercício desencadeou a necessidade de registros, fontes, documentos de comprovação e evidências dos tempos memoráveis, e incentivou, ao mesmo tempo, ao colecionismo das artes e das relíquias valiosas. Destarte, desde os gregos, temos a noção de museu associada a um templo sagrado, espaço onde se resguardava e eram celebradas as artes e as memórias.

Cláudio U. Carlan (2008) aponta que, na Idade Média, as artes sacras cristãs, as relíquias, os pergaminhos repletos de conhecimentos antigos diversos, eram resguardados nos claustros e conventos. No Império Carolíngio, Carlos Magno (747 - 814), “estabeleceu leis, onde tudo que lembrasse a cultura romana fosse guardado. Preservar, recolher, recuperar, essa era a ordem do dia” (CARLAN, 2008, p. 70).

Bruno Brulon (2015) destaca que, frente ao Renascimento no século XVI, surgiram as vitrines das coleções artísticas como gabinetes de curiosidades e de produção intelectual, serviam como espelho do mundo racional e cultural. A grande disseminação das artes nesse contexto influenciou artistas, reis, a elite e a própria Igreja ao colecionismo e ao resguardo dos bens materiais, das relíquias, objetos de artes valiosos e da arte sacra. Na modernidade, é que o museu ganha caráter institucional tornando-se espaço de estudos e de busca do conhecimento, favorecendo ainda mais ao colecionismo.

⁹² Na mitologia grega o *museion* era o templo das musas, uma espécie de lugar sagrado voltado para o saber. As musas eram filhas de Zeus e Mnemonise, a divindade da memória. Neste espaço, as musas eram as donas da memória absoluta e através dos cantos e da oralidade, tinham a função de despertar as memórias, o saber, a imaginação. Num clima festivo e de contemplação em meio a obras de artes expostas no templo, as lembranças e o saber filosófico eram despertados (SUANO, 1986, p. 10-11).

Frente aos tempos modernos, séculos XIX e XX, o museu adquiriu roupagem ordenadora e classificatória, assumindo função social de construir o saber comprometido com a verdade. A ideia de um espaço restrito, seletivo e voltado para a contemplação, lugar de objetos raros, salões com exposições de coleções importantes e relíquias, raridades, evidências científicas naturais. Houve uma necessidade ordenadora e classificatória de se “projetar um poder intelectual sobre o todo, o macrocosmo, por meio da criação e da posse de um microcosmo do universo” (BRULON, 2015, p. 49). E essa foi a concepção de museu herdada pela contemporaneidade que o instituiu a lugar do saber, instância das memórias e espaço científico ligado as suas raízes míticas.

Muitas críticas foram traçadas ao longo do desenvolvimento dos museus como instituição. Já dizia o poeta Paul Valery “não gosto tanto dos museus. Muitos são admiráveis, nenhum é delicioso” [e ainda] “A necessidade de concentrá-los em uma morada exagera-lhes o efeito triste e estupefaciente” (VALERY, 1931, p. 31-33). Nessa linha de raciocínio, Chagas (1994) argumenta que a ênfase dada aos objetos, ao colecionismo, provocou certo distanciamento dos museus, seus acervos e sua relação estabelecida entre os sujeitos que a eles delegavam valores. A valoração dada sob os objetos e coleções afasta o real sentido desses objetos com os sujeitos, provocando uma distorção dos propósitos. O objeto museal ou musealizado só tem sentido quando estabelece uma verdadeira conexão e representação com aqueles que os criam e os apropriam como significativos.

Maria Cristina O. Bruno (2009) destaca que um dos maiores problemas ainda enfrentados pelos museus é o seu caráter colecionista, uma supremacia do arquivo e do acervo, sob os seus reais objetivos, sentidos e significados. Há uma ostentação na proposição de hierarquias que classificam e interpretam os conjuntos artefatuais. De forma compulsiva, tem sido produzido o conhecimento científico sobre as coleções utilizando os objetos (instrumentos de pesquisa) que são, na verdade, “os objetos que o desenvolvimento tecnológico tem legado para a história da ciência” (BRUNO, 2009, p. 15). Contudo, é na contemporaneidade que o caráter científico do museu ganha respaldo com a institucionalização da Museologia.

A Museologia consiste no processo de transformar qualquer objeto ou determinado bem, ou bens patrimoniais, em um objeto de museu. No sentido etimológico, museologia é, segundo André Desvallées e François Mairesse (2013, p. 61); “o estudo do museu e a tudo o que é inerente ao museu” e não entendendo aqui a prática museológica, definido como museografia. Bruno (2020), também destaca que a museologia, em sua própria natureza e razão de ser, pode ser compreendida como parte integradora de dinâmicas que atuam na administração e

organização dos processos de construção das memórias coletivas. E afirma que, a memória torna-se uma ferramenta da museologia:

[...] as reflexões sobre “memória” estão na gênese das ideias referenciais da Museologia, pois é possível interpretar que são responsáveis pela compreensão sobre as razões psicossociais que têm conduzido os indivíduos e os grupos sociais a elegerem e valorizarem algumas expressões culturais (materiais e imateriais) e gerenciarem a sua perpetuação para a constituição de circuitos das heranças patrimoniais (BRUNO, 2020, p. 20).

Uma definição específica do termo, só veio a ser instituída após a segunda década do século XX. Sobre esse contexto, Suely Moraes Cerávolo (2004) destaca que, internacionalmente, foi nos meados dos anos 70 e 80 que a museologia, em meio a consensos, obteve maior divulgação e apropriação como um conceito sistematizado. Isso se deu, concomitantemente, à instituição do ICOFOM (Comitê do Conselho Internacional da Museologia - 1977)⁹³. Assim, a Museologia passou a ter aspirações também no campo científico, proporcionando debates profícuos em função de institucionalizar seu campo epistêmico.

Foi no interior do ICOFOM que, de forma intelectual, as concepções acerca da museologia se alargaram a nível teórico metodológico para além da compreensão dos museus apenas como instituições para a conservação e preservação dos objetos; ensejando, assim, posturas e formulações. As ideias em torno da museologia se apresentavam em função de “deixá-la mais científica, mais intelectual, mais eficiente, mais sistemática enquanto ainda servia como ciência de museu” (CERÁVOLO, 2004, p. 257). Na verdade, as teorias propostas apontavam para uma institucionalização da museologia como uma ciência dos museus pensada para a contemporaneidade. Falava-se em um Nova Museologia⁹⁴.

Tereza Scheiner (2013), sobre essa assertiva, chama a atenção para a compreensão de que houve uma evolução acerca de se pensar os museus de forma ontológica, como espaços e lugares das representações e apropriações mediadas na memória. A autora reforça

⁹³ Cerávolo (2004) considera a criação do ICOFOM como uma grande virada intelectual que visou delegar a museologia o status de ciência. Grandes intelectuais ligados ao campo do Patrimônio Cultural e dos museus, membros da instituição, a nível institucional por meio de pesquisas, publicações, simpósios e colóquios, buscaram desenvolver um estudo mais profundo da estrutura da museologia como ciência. Dentre os trabalhos, as revistas MuWoP, DoTraM e ISS, criadas pelo grupo representavam a expectativa de se ter nelas, ou por meio delas, um trabalho científico (CERÁVOLO, 2004).

⁹⁴ A chamada nova museologia surgiu no contexto dos anos de 1970 e 1980, designando outras vertentes de museu: museu com coleções vivas - exploratório; museu de território - áreas naturais musealizadas, sítios históricos, arqueológicos e paleontológicos, museus a céu aberto - museusatelier, ecomuseus (SCHEINER, 2013).

considerações sobre a evolução do conceito de museologia como campo do conhecimento e seus fundamentos teóricos, bem como retifica que a fase pós 1980, momento de grande produção intelectual do ICOFOM, abriu portas para o alargamento da compreensão da museologia como um campo do conhecimento de caráter transdisciplinar. Houve assim, uma aproximação da museologia e seus diálogos com a Antropologia, História e Sociologia:

[...] acreditamos ser a museologia um campo disciplinar específico, independente, de caráter científico-filosófico, tendo o museu (fenômeno) e a musealidade (valor) como objetos de estudo; um campo que opera por meio de uma metodologia específica (metodologia da museologia), frequentemente fazendo interface com outros campos disciplinares [...] (SCHEINER, 2013, p. 359).

Contudo, a concepção de museu pensada no interior dos debates sobre museologia era mediada por constructos filosóficos, pautados na relação entre o homem – objeto. Esta relação foi entendida na medida em que o museu e os objetos de museu, eram percebidos como representação do real, de uma dada realidade, de algo vivido pelo homem e pelos grupos. Os objetos de museus foram identificados em uma instância simbólica, uma representação, um estar no lugar, uma realidade refletida, materializada. E este processo, conforme Scheiner, se dá pela musealização, bem como pela patrimonialização dos bens mediados por uma condição de “relação específica” (SCHEINER, 2013, p. 362).

Essa relação específica se dá no âmbito das apropriações simbólicas, onde o museu se instala como um discurso preestabelecido e representativo do homem, da vida e da cultura. É por meio dessa relação, onde os objetos musealizados, quando expostos no museu tradicional, passam a estabelecer uma mediação entre coisa e indivíduo(os). E segundo Scheiner:

Eis aí a matriz perceptual de uma ‘relação específica’ entre humano e real, no espaço do museu: a ideia (prevalente no século XVIII e ao longo de quase todo o XIX) de que o museu (tradicional) é o espaço per se de apresentação de evidências sobre as relações entre o mundo e o humano. [e esta relação específica] estará representada, de modo absoluto, no museu - onde é possível imaginar que a presença do objeto garantirá a permanência do que é, fundamentalmente, fugaz (SCHEINER, 2013, p.367).

Portanto, o conceito de musealização o qual pretendemos discutir, emergiu no centro dos debates em torno da museologia contemporânea, sendo percebido ontologicamente como um percurso no qual transita o processo que Scheiner denomina “ação específica”. Esta ação é a mediação entre o objeto pretendido a museu e os indivíduos que o seletam. E para mais esclarecimentos, buscaremos aprofundar esse conceito.

Sobre o conceito de musealização, Desvallèes; Mairesse (2013, p.57) afirmam:

De um ponto de vista mais estritamente museológico, a musealização é a operação de extração, física e conceitual, de uma coisa de seu meio natural ou cultural de origem, conferindo a ela um estatuto museal – isto é, transformando-a em musealium ou musealia, em um “objeto de museu” que se integre no campo museal.

Brulon (2015), reflete que a institucionalização da museologia contemporânea corroborou para a noção de musealização e essa, em sua especificidade, é marcada pela necessidade humana de transmissão da cultura, bem como pela pretensão dos grupos sociais em seletar seus bens patrimoniais, elegendo o que se deve tornar objeto de museu. Isso pôde ser percebido na modernidade, em meio a uma acelerada intenção dos grupos sociais em resguardar e proteger seus bens instituídos como patrimônio, priorizando assim, a comunicação desses bens como uma herança ofertada e disponibilizada ao público pelos museus. Nesse sentido, Brulon, aponta 04 características inerentes ao processo de musealização.

A primeira característica consiste na “permanência”. Sobre essa, Brulon reflete que o processo de musealização de objetos e de bens patrimoniais, institui o objeto à semióforos, isto é, um objeto dotado de significados. Este, perde suas características materiais e passa a ser entronizado de um caráter simbólico. E nesta perspectiva, o objeto de museu se torna um bem público sob salvaguarda e protegido juridicamente; não se perde no tempo, tende a permanecer resguardado. Uma segunda característica se refere a “transmissão”. Ao ser transformado em um objeto de museu, este se envereda para novos universos de significações, adquire outra linguagem, passa a estabelecer ligação direta com um determinado passado, com memórias e como uma dada realidade. Se torna um objeto infacomunicacional que transmite informações, evidencia fatos e se torna representativo.

Na terceira característica, a musealização repercute na “produção do conhecimento científico”. Aqui, os objetos musealizados refletem a instância do museu como um lugar privilegiado, espaço do saber e da racionalidade. A necessidade de se preservar o conhecimento e as evidências científicas ratifica, na musealização de objetos, coleções, fontes e documentos. Por último, Brulon aponta uma quarta característica, a que a musealização é “um ato inegavelmente ideológico” (BRULON, 2015, p. 54). A musealização tende a pretensões de grupos particulares e das sociedades e, até mesmo do próprio Estado (nação), na busca de reforçar identidades, tradições, ideologias e disseminar apropriações culturais e simbólicas.

Dado o exposto, amparados no conceito de musealização e suas características apresentadas, analisaremos adiante esse processo em torno da Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte. Tomaremos como âncora as assertivas de Brulon (2015), ao perceber na musealização seu caráter legitimador, ideológico, destacando a maneira como “a musealização pode ser inventada” (BRULON, 2015, p. 54).

Nosso recorte temporal se dá no contexto da década de 1960. É imprescindível sublinhar que nesse período, ocorreu por parte dos vilaboenses, uma tomada de consciência histórica, uma busca em ressignificar seu passado; momento esse, dos primeiros tombamentos efetuados pelo DPHAN em 1950, e onde a ideia de patrimônio e sua apropriação, estiveram vinculadas à valorização, preservação e resguardo do passado histórico que, até então, era apropriado e reconhecido nos edifícios e monumentos antigos e na cidade histórica. Essas ações passaram a ser oficializadas nos primeiros anos da década de 1960, onde se estabeleceu um conveniente diálogo entre a elite cultural, autoridades políticas locais e regionais com a Igreja Católica. Ambas, vislumbraram a preservação do passado como atributo para projetar a Cidade de Goiás para o futuro. Formou-se assim, um núcleo que se autodefiniu como os defensores da cultura e das tradições locais que elegeu como lema: “o futuro da cidade de Goiás é o seu passado”.

Em abril de 1965, surgia a OVAT (Organização Vilaboense das Artes e Tradições), um núcleo cultural da elite, formado por jovens intelectuais⁹⁵, artistas de áreas diversas, escritores e moradores locais que ansiavam em preservar e reavivar a cultura local. Houve um grande interesse do grupo pelo passado, pelas tradições históricas da cidade e as manifestações culturais antigas vividas desde o século XVIII e XIX. Alguns dos membros, dentre eles, um dos fundadores, Élder Camargo dos Passos, tinha ligação direta com a Irmandade Católica de Nosso Senhor Bom Jesus dos Passos, a qual tinha forte devoção e participação nos eventos religiosos, principalmente nas celebrações do tempo da Quaresma e Semana Santa. Na verdade, fora a única das irmandades instituídas desde os tempos coloniais que sobreviveu até o contexto. A Irmandade era portadora de muitos documentos e fontes escritas, registros, atas de reuniões e, por meio dessas fontes, o grupo obteve conhecimento dos eventos religiosos do passado que atraíam muitas pessoas e devotos até a antiga capital.

Foi no universo da cultura religiosa que a OVAT encontrou a receita que iria projetar o passado para o futuro. Introduziram o reavivamento da Procissão do Fogaréu. Conforme os estudos de Isabela Tamasso (2007), Ronaldo de Faria (2006), Clóvis C. Britto (2008) e Rafael L. Rosa (2016) a Procissão foi, nos meados do século XVIII e XIX, o evento de caráter religioso mais frequentado e o que mais chamava a atenção do público local e dos visitantes. Era uma celebração paralitúrgica criada em 1745 pelo padre espanhol João Perestrello de Vasconcelos

⁹⁵ Os membros fundadores da Organização Vilaboense de Artes e Tradições, foram: Antônio Carlos Bastos Costa Campos, Elina Maria da Silva, Élder Camargo de Passos, Erlande da Costa Campos, Eudes Pacheco Santana, Goiandira Ayres do Couto, Humberto do Nascimento Andrade, Hecival Alves de Castro, Joiza Pereira de Oliveira, Joice Pereira de Oliveira e Neuza Maria de Velascos (SANTOS, 2018, p. 91).

que, ao fundar a irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, passou a introduzir a procissão com certas alegorias na Semana Santa.

Rosa (2016), ressalta que essa característica ritualística da procissão teve origem ibérica na Espanha, onde na Semana Santa, havia procissões com grande número de fiéis em busca de pagar penitências, fazendo sacrifícios e se envolvendo nos cortejos. Dentre os fiéis, havia os farricocos, um personagem de origem medieval que portava um capuz em forma de cone e túnica longa. Os farricocos eram os penitentes que aderiam aos rituais de expiação e sacrifícios e outros, condenados pela Santa Inquisição a pagar pelos pecados. No Brasil, o ritual passou a ser realizado como a procissão das endoenças no século XVI, na Bahia, e começou a ser praticado pelas irmandades leigas com o objetivo de expiação pelos pecados e práticas penitentes.

A grande investida do grupo foi reintroduzir essa ritualidade na Semana Santa vilaboense, a partir de 1966, dentro de um itinerário com outras celebrações paralitúrgicas como a Procissão do Encontro na Semana das Dores, criando todo um aparato performático e atrativo. Daí em diante, na Semana Santa, na Quarta-feira chamada de “Quarta das trevas”, à Meia Noite, aos badalos dos sinos das igrejas, as luzes da cidade são apagadas e farricocos encapuzados saem à frente da procissão com suas túnicas, portando tochas de fogo. O cortejo segue pelo centro da cidade com pontos de paradas específicos e dramatizados com falas e cantos de motetos em frente às igrejas principais. A dramatização encena a busca de Jesus Cristo pelos farricocos que representam os soldados romanos que foram ao encontro do Cristo no monte das Oliveiras (Getsêmani) para prendê-lo, conforme narrativa a dos evangelhos.

Figura 19 – Concentração do Fogaréu às portas da igreja da Boa Morte



Fonte: O popular (2022).

Não é nossa intenção aprofundar nas interpretações simbólicas a respeito da Procissão do Fogaréu para o momento, e sim, destacamos o vislumbamento do grupo no que se percebe ser uma “reinvenção das tradições”. Fazemos referência às discussões de Hobsbawm; Ranger (1997) que argumentam que as tradições podem ser reinventadas e readaptadas, quando intencionadas entre os grupos sociais, podendo ser de natureza simbólica ou ritual, visando assim, estabelecer uma repetição contínua com o passado histórico apropriado:

[...]na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições “inventadas” caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial. Em outras palavras, elas são reações a situações novas que ou assumem seu próprio passado através da repetição quase obrigatória (HOBSBAWM. RANGER, 1997, p.10).

Analizamos assim, que a reintrodução e a maneira como a Procissão do Fogaréu foi readaptada na cultura religiosa vilaboense, no contexto dos anos da década de 1960, expressa o caráter ideológico do grupo em reafirmar suas referências culturais do passado. O grupo se autodenominou como os guardiões das tradições como bem expressou um de seus fundadores, Élder Camargo dos Santos, em entrevista concedida a pesquisadora e antropóloga Isabela Tamasso sobre a referida procissão, e diz:

[...] então nós partimos pra isso, pra esse ponto: explorar o passado. Goiás tem que viver do passado. Aí começamos a valorizar as coisas. [...] Era uma festa que já existia, porém não existia com...com esse intuito de hoje, com esse refinamento de hoje, tinha todas as procissões, tal, tal, aí eu falei “então está fácil, nós podemos pegar isso aí e movimentar. [...] aqui em Goiás tinha.... no passado já teve. Aí nós fomos levantando. Achamos o Fogaréu, achamos, ... as atas da Irmandade do Senhor dos Passos em que pagavam o farricoco. Farricoco era pago. Era um só. Só um farricoco. Aí começamos a fazer um estudo através das atas da Irmandade como é que realizava as coisas. Aí fomos levantando. Bom, aí criamos a Procissão do Fogaréu em ... o primeiro ano dela foi em sessenta e seis. Nós criamos a OVAT em sessenta e cinco, fizemos um estudo.... o Fogaréu saiu...a primeira procissão saiu em sessenta e seis com três farricocos (PASSOS, 2002 *apud* TAMASSO, 2007, p. 627).

Dentre outras atuações da OVAT, Fernando Santos (2018), destaca ainda, a organização de eventos que elucidaram a memória histórica da cidade. Foram eles, o sesquicentenário (150 anos) da elevação de Vila Boa a Cidade de Goiás (1968) e os 250 anos da fundação da Cidade de Goiás (1977). Essa coesão do grupo no intuito de movimentar, trazer de volta do passado, é analisada por Cristina H. Gomide (1999) como uma ideia totalmente conectada por uma “forte noção de preservar”, que foi também apropriada como forma de resistência, por parte dos grupos de linha antimudancistas que permaneceram na antiga capital. Para estes, preservar “não

significava necessariamente restaurar, mas sim construir, movimentar” (GOMIDE, 1999, p. 157).

Gomide (1999), reconheceu nesse panorama, que a busca em preservar as tradições e os valores culturais foram, também, veículo para uma revitalização da cidade de caráter urbano. Os primeiros tombamentos realizados pelo DPHAN abriram portas para um reconhecimento patrimonial por parte dos vilaboenses. Para os que ficaram na cidade, após a transferência da capital para Goiânia, a “importância da cidade, enquanto necessidade coletiva constitui-se num bem cultural “(GOMIDE, 1999, p. 172). E nesse movimentar, também estava idealizado “preservar o que foi marcante na memória da cidade, aquilo que possui significado histórico para as pessoas, além de reconhecer os prédios e locais notoriamente históricos” (GOMIDE, 1999, p. 177-178). Também, as percepções de Andreia F. Delgado (2005) sobre o contexto, apontam para a existência de toda uma rede discursiva que uniu grupos protagonistas interessados em instituir a cidade de Goiás como uma cidade histórica e turística, para tal, esses grupos agiram de mãos dadas com o órgão do Patrimônio Cultural à época, DPHAN, para a produção de políticas e ações patrimoniais, as quais culminaram na invenção da cidade patrimônio. Delgado percebe nesta investida e ações:

maquinarias discursivas que se entrelaçam para objetivar a cidade de Goiás como um “lugar da memória”. Em outras palavras, diferentes formas narrativas, categorias discursivas e estratégias simbólicas instauram, de forma articulada, o passado, o presente e o futuro da cidade (DELGADO, 2005, p.115).

Urdu-se assim, um conceito de preservação atrelado a uma necessidade memorial de reascender as tradições e valorizar a cultura local, a fim de reavivar também a própria cidade, já esquecida devido à construção de Goiânia e a transferência da capital. Restava então, galgar os valores imateriais, a cultura, as tradições antigas e como, nas palavras de Élder Camargo “movimentá-los”. Salientamos aqui, a inquietude do grupo em relação ao passado, no sentido de buscarem presentificá-lo. A ideia de movimentar esse passado gestou expectativas patrimoniais que buscaram resgatá-lo no presente, para o futuro. As ações evidenciaram o que François Hartog (2013) sublinha como a supervalorização do passado em meio “as fendas do presente”. É no presente, projetando pra o futuro, que surge a preocupação com a preservação, com o cuidado do passado, dos monumentos, dos modos de vida, da tradição e dos costumes:

Como se se quisesse preservar, na verdade, reconstituir um passado já extinto ou prestes a desaparecer para sempre. Já inquieto, o presente descobre-se igualmente em busca de raízes e de identidade, preocupado com memória e genealogias (HARTOG, 2013, p. 151).

Consideramos, então, que a busca da readaptação e recriação das tradições se enquadrava também numa acelerada necessidade de reavivamento da cidade patrimônio e na exaltação da sua história e cultura. A OVAT, buscou com afinco tudo o que poderia ser encontrado para se eleger e preservar como objetos, relíquias, santos, lugares representativos e simbólicos da memória, da identidade e da tradição local. Nesse sentido, apontaremos ainda, uma outra investida do grupo: o reavivamento de Veiga Valle.

De acordo com os estudos de Heliana A. Salgueiro (1983), Raquel Machado (2016), Fernando Santos (2018) e Isabela Tamaso (2007), em 1940, esteve em visita à cidade de Goiás, o pintor João José Rescala, à época membro do corpo técnico do SPHAN, com a finalidade de levantar estudos a respeito dos edifícios públicos, igrejas antigas e monumentos artísticos da cidade. Nesse interim, Rescala, em visita às igrejas e em casas de cidadãos, se deparou com muitas imagens, identificando ser todas do santeiro goiano José Joaquim da Veiga Valle. Chamou atenção do artista, as obras feitas em madeira, a técnica utilizada pelo escultor e o não reconhecimento e silêncio sobre o artista na cidade.

Segundo Salgueiro (1983) e Passos (2011), as obras de Veiga Valle podem ser caracterizadas com traços harmônicos dos estilos barroco, neoclássico e rococó. Da cidade de Goiás para o restante do Brasil, Rescala retirou Veiga Valle do seu anonimato, organizando algumas exposições de suas obras e realizando algumas entrevistas⁹⁶, dando destaque ao seu valor como artista. Santos (2018) identifica que, de 1940 a 1980, as obras de Veiga Valle foram divulgadas em exposições nacionais na Bahia e em São Paulo no MASP, e afirma que:

A visita de Rescala à Cidade de Goiás foi de grande importância para reforçar e valorizar a tradição vilaboense. O seu grande feito foi ter quebrado o silêncio sobre Veiga Valle, apresentando-o como artista à sociedade, oferecendo aos vilaboenses um trunfo para reivindicarem o título de “berço da cultura goiana”. Com João José Rescala, Veiga Valle “renasce” como artista. Sua obra passa a ser imprescindível para as raízes vilaboenses (SANTOS, 2018, p. 77).

É importante destacar que, conforme as narrativas locais, dentre eles, Nice M. Daher (1990) e Elder C. dos Passos (2017), como também nas pesquisas de Tamaso (2007), Rosa (2016) e Santos (2018); verificou-se que em 1957 um antiquário, José Nobrega, em visita a cidade de Goiás e nas proximidades, conseguiu comprar muitas imagens sacras, inclusive obras

⁹⁶ A revista Ilustração de São Paulo foi a primeira revista brasileira a fazer registros sobre o trabalho desse escultor. Op.cit (1983).

de Veiga Valle⁹⁷. Por estar hospedado no Hotel Municipal (atual Hotel Casa da Ponte), o ocorrido foi imediatamente comunicado ao bispo, à época D. Cândido Bento Maria Penso que, ao se dirigir ao hotel e reconhecer as peças, conseguiu readquiri-las em negociação com o antiquário, comprando-as de volta. A partir de então, foi improvisada uma sala aos fundos da Matriz de Sant’Ana, onde funcionava a cúria diocesana para abrigar as imagens. Com o passar do tempo, outras peças e artefatos litúrgicos começaram a ser coletadas em outras igrejas de Goiás, formando um grande acervo. Após a morte de D. Cândido, seu sucessor D. Abel Ribeiro Camelo, deu continuidade.

A OVAT se tornou a maior divulgadora do trabalho de Veiga Valle, uma vez que desempenhou o relevante papel de reascender sua memória na cultura vilaboense e goiana. Tamaso (2007), reconhece em seus estudos que “antes da emergência de Cora Coralina na década de 80, Veiga Valle era o grande nome da cultura local” (TAMASO, 2007, p. 357). Santos (2018) destaca que Élder Camargo dos Passos, à frente da instituição, foi o maior divulgador do santeiro, posto que fez várias publicações sobre as obras de Veiga Valle, dentre elas, *Obras de arte da cidade de Goiás (1968)*, *Veiga Valle – Seu Ciclo Criativo (1997)*.

Na década de 70, com apoio do grupo, Élder realizou ciclos de palestras destacando Veiga Valle como um artista goiano ao nível do famoso artista mineiro Aleijadinho. Passos participou também de grupos de estudos acadêmicos sobre a obra do artista, onde obteve maior aprofundamento de suas técnicas. Contudo, a OVAT desempenhou, com afinco, seu papel de elaborar “projetos sobre memórias particulares e se transformar num laboratório do passado” (NORA, 1992, p. 12). Cabe ainda ressaltar, que a segunda investida do grupo foi posteriormente, na participação da criação do Museu de Arte Sacra da Boa Morte.

Em 1967, o bispo Dominicano D. Tomás Balduino Ortiz, tomou posse à frente da Diocese de Goiás. Sua estada na cidade de Goiás, inicialmente, causou desentendimentos com os defensores das tradições locais. Segundo Jadir de Moraes Pessoa (1990), que pesquisou sobre a atuação do bispo em Goiás, D. Tomás era o porta voz da Igreja do Evangelho, ou da Igreja Popular na Igreja de Goiás. Essa vertente da Igreja, a partir dos anos 60 no Brasil, conclamou um discurso que visava a ações pastorais voltadas para o comprometimento social e político. Pregava uma “necessidade de atualização da fé e esperança política” (PESSOA, 1990, p. 121) e se autodenominava a “Igreja Popular”, a “Igreja Pastoral”. Uma Igreja mais teologicamente interessada nos problemas sociais a tipologias romanizadas, a fim de uma conscientização

⁹⁷ No histórico do Museu elaborado no seu Plano Museológico em 2009, aponta ser 20 obras do artista, mas não identifica quais são (PLANO MUSEOLÓGICO DO MUSEU DE ARTE SACRA DA BOA MORTE, 2009).

política. Essa vertente se apresentou desfavorável à Igreja da tradição, acusada de ser uma linha que vivia bem mais preocupada com os sacramentos, com o ritualismo litúrgico, sem compromisso com a política e com a realidade social.

Pessoa(1990), ainda sustenta que com D. Tomás Balduino, à frente da Diocese em Goiás, nas pautas das Assembleias Diocesanas, buscou sustentar ideias voltadas para ações pastorais mais compromissadas com a política do que a religiosidade. Foram desestimuladas ações litúrgicas e paralitúrgicas tradicionais como as festas, as rezas de terços, as procissões e as folias. Articulou-se a formação das CEBS (Comunidades Eclesiais de Base)⁹⁸ e núcleos comprometidos com sindicatos e questões agrárias.

A tradição religiosa era pedra preciosa para os vilaboenses e, a fim de melhor esclarecermos esse momento de impasses entre o bispo e os guardiões da cultura, destacamos algumas falas de entrevista realizada pela pesquisadora Isabela Tamasso com uma moradora vilaboense⁹⁹ que identifica ser de família tradicional. E cita:

Até que provem o contrário D. Tomás Balduino não acabou com as tradições em Goiás porque o povo de Goiás não deixou. Porque tudo que ele tentou, ele quase conseguiu. Ele queria acabar com o Fogaréu, ele queria acabar com as procissões.... ele queria encurtar a procissão pra ver se acabava. Fez tudo que podia pra arrebanter com as tradições de Goiás. Só não acabou porque a cidade preserva (ENTREVISTADA....2002 *apud* TAMASSO, 2007, p. 630-631).

Em outro momento, Élder Camargo também relata sobre tentativas de proibições:

Não se podia cantar música polifônica na Igreja as músicas nós tínhamos todas a quatro vozes! E nós continuávamos com a música polifônica na procissão de Passos, na sexta-feira da Paixão, onde eles não tinham poder de mando. Então nós fazíamos a nossa parte. Mas aquilo que dependia do movimento da igreja era a música de raízes que eles queriam (PASSOS, 2002 *apud* TAMASSO, 2007, p.632).

Mas, como bem sustentou a pesquisadora Tamasso, em relação ao contexto em voga, “alianças foram feitas em nome do Patrimônio” (TAMASSO, 2007, p. 639). Tamasso ainda analisa que à medida que o grupo defensor das tradições culturais buscou mobilizar ações a fim da manutenção e reavivamento de certos elementos da cultura religiosa local, aliaram-se aos detentores do poder, isto é, a Igreja/Diocese e o DPHAN. A Igreja, por meio dos seus representantes, correspondeu aos anseios do grupo em favor de uma difusão dos bens de caráter

⁹⁸ As CEBS eram grupos liderados por leigos que buscavam uma inclusão de discussões políticas e de lideranças políticas nas comunidades à luz de uma visão crítica da sociedade influenciada por vertentes da teologia da libertação. Esta, é uma ideologia socio eclesial que cresceu na igreja Católica no Brasil na década de 60 com o objetivo de combater as injustiças sociais via religião (PESSOA, 1990).

⁹⁹ A identidade da entrevistada não foi divulgada por opção da pesquisadora.

religioso. Nisso, os produtores desses bens (OVAT/DPHAN), aliados aos porta-vozes especializados, investidos de poder (Diocese/DPHAN), passaram a demandar determinadas práticas e discursos que reverberam nas suas necessidades. Bispo (Diocese), agentes do Patrimônio (DPHAN) e grupo local (OVAT), se uniram para uma difusão dos bens religiosos.

Nessa conjuntura, D. Tomás Balduino passou a ser o maior porta-vozes da salvaguarda dos bens culturais religiosos vilaboenses. Em outra entrevista narrada pela pesquisadora Tamasso, com um dos líderes da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos em 2002, Héber da Rocha Rezende Júnior (1986 -1988), é possível reconhecer esse outro lado da moeda:

Se fosse avaliar o período dele aqui, eu acho que foi muito mais positivo e que ele facilitou muito.... até mesmo essa questão da preservação.... ele deu muito respaldo ao IPHAN [...]. Antolinda¹⁰⁰ tinha todo o respaldo de Dom Tomás para administrar as restaurações das igrejas daqui de Goiás (JÚNIOR, 2002 *apud* TAMASSO, 2007, p.638).

Assim, foi estabelecida uma aliança que se consolidou entre Dom Tomás Balduino (Diocese) e um grupo da elite cultural vilaboenses, dentre eles, Antolinda Baia Borges, leiga atuante na igreja Católica local, Élder Camargo dos Passos, líder da OVAT, leigo e membro da Irmandade do Senhor dos Passos, Goiandira Aires do Couto, professora e renomada artista plástica e pintora, a professora e escritora Regina Lacerda, e membros do clero local, Monsenhor Angelino Fernandes, Frei Antônio Marciano e Frei Simão Dorvi. Em 1968, este grupo instituiu o conselho diretor que atuaria na criação do Museu de Arte Sacra.

Em março de 1967, a igreja da Boa Morte, segundo José Luís de Castro (1998) e Élder C. Passos (2018), que desde 1874 esteve como Sé da Boa Morte (Catedral) devido às reformas efetuadas na matriz de Sant'Ana, foi desativada de suas funções de culto. Após a chegada e a nomeação de D. Tomás Balduino como bispo de Goiás, em dezembro do mesmo ano, foi apresentado pelos membros do conselho, Antolinda Baia e Élder Camargo, a proposta de transportar para a igreja da Boa Morte o acervo que estava no museu da cúria, cuja sala já se encontrava lotada de peças de uso litúrgico, imagens sacras e obras de arte.¹⁰¹

Ainda em 1967, foi firmada uma parceria entre a Diocese de Goiás e, a época, o DPHAN, no intuito de criação do Museu. Na minuta do documento de título Convênio entre a Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e a Diocese de Goiás para a criação do

¹⁰⁰ Antolinda Baia Borges, moradora da cidade de Goiás à época e leiga católica participante na comunidade. Foi uma das cabeças junto a D. Tomás Balduino na criação do Museu de Arte Sacra. Esteve como diretora do museu por um longo período.

¹⁰¹ Relatório de formação e montagem do Museu de Arte Sacra da Boa Morte (BORGES; PASSOS, 1985).

Museu de Arte Religiosa na igreja da Boa Morte, na cidade de Goiás, percebe-se as imediatas intenções de intervenções sobre a igreja. E no que se refere à atuação do DPHAN, consta:

[....] Iª – A DPHAN obriga-se a:

- 1- restaurar a igreja da Boa Morte e suas dependências, realizando as adaptações para o Museu;
- 2- organizar o Museu por pessoal especializado, incluindo nessa organização o levantamento do acervo existente e a respectiva classificação;
- 3- dar a orientação técnica do Museu, respondendo inclusive pela seleção de obras a serem expostas; [....] (DPHAN, 1967).

E no que concerne às restaurações, o DPHAN emitiu considerações:

[...] Com um bem elaborado trabalho interno, a igreja onde hoje não se realizam ofícios religiosos diariamente, poderá ser transformada em um Museu de Arte sacra, possibilidade já estudada com as autoridades eclesiais locais. Conta-se o fato de a cúria Metropolitana dispor de um bom começo para o Museu (DPHAN, 1967).

Mediante o levantamento de dados pesquisados, averiguamos que a desativação da igreja da Boa Morte foi especificamente voltada para que essa sediasse o novo museu. Não encontramos, portanto, documentação¹⁰² que justificasse outras medidas concretas para essa ação. Conforme registros no livro de atas de reuniões do conselho diretor do museu, no início de 1969, deu-se a catalogação e fichamento do acervo. Em 09 de março do mesmo ano, foi realizada reunião para a escolha do nome do museu, que passou a se chamar Museu de Arte Sacra da Boa Morte. Em 15 de junho de 1969, sendo esta, a terceira reunião do conselho, foi discutido a minuta que estabelecia os termos da parceria firmada entre a Diocese de Goiás e o DPHAN.

Ficou estabelecido que a Diocese ficaria incumbida em administrar e cuidar da manutenção do museu e, na inviabilidade ou desistência da Diocese em gerir, passaria aos cuidados do município de Goiás e, na inviabilidade do município, passaria para a Universidade Católica de Goiás. O museu era propriedade da Diocese, o que lhe dava o direito à cobrança de taxas de visitação e organização do espaço para a expografia dos acervos. Quanto ao DPHAN, atuaria na mediação referente aos serviços prestados por profissionais especializados, orientações quanto à manutenção do museu e dos acervos e os cuidados com a preservação do do acervo, prédio e espaço físico.

¹⁰² Tentamos realizar pesquisa de campo referente a documentação específica de criação do museu da Boa Morte à época de D. Tomás Balduino, no arquivo da Diocese de Goiás, na cidade de Goiás. No entanto, a Diocese não permite acesso a nenhuma documentação do período do bispado de D. Tomás, alegando direitos privados sobre essas fontes.

Em 04 de outubro das 1969 às 08: 00 h, lavrado em ata, deu-se a abertura do Museu de Arte Sacra. Consta nos registros que o evento de solenidade simples, foi realizado com a presença de um seletivo grupo local, constituído por membros do conselho diretor, membros do clero, bispo, prefeito e alguns familiares descendentes do pintor Veiga Valle. Chamou-nos a atenção o fato de que, em nenhum momento, é mencionada a presença da comunidade, ou seja, do povo vilaboense. Destacamos aqui o registro:

No dia marcado deu-se a abertura do Museu. Esta abertura se fez uma solenidade simples às 08hs da manhã do dia 04 de outubro de 1969 com a presença das seguintes pessoas. D. Tomás Balduino Ortiz O.P. bispo diocesano, Mons. Angelino Fernandes. Chanceler da cúria, Dr Jerônimo Carvalho Bueno, prefeito municipal, Mons. Pedro Verdijk, Élder Camargo de Passos, Antolinda Baia Borges, prof. Sebastião Veloso Peleja, Departamento de Turismo Municipal, Arthur da Costa Ferreira, Eugênio da Costa Jardim, Francisco da Veiga Jardim, Eurico da Veiga Jardim, Frei Celso Pereira O.P. (Livro de Atas do Conselho Administrativo do Museu de Arte Sacra da Boa Morte – 1969 – 1974, p. 3).

E dada as circunstâncias, a criação do museu, reverberou as aspirações culturais do grupo. E Gomide (1999) salienta bem esta investida:

Como parte desse recurso, foram justamente os museus que, além de conservar as coisas materiais, reconduziram o movimento nos prédios antes abandonados, uma vez que estes estavam abertos à visitação pública. Explica-se então, porque a criação dos museus tornou-se parte das reivindicações do órgão protetor do patrimônio nacional, desde quando ainda se apresentava em projeto. Por outro lado, como resposta à luta da comunidade, o tombamento e a criação de alguns poucos museus, nas décadas de 1950-60-70, tornaram-se elementos importantes para fortificar o discurso da tradição e da cidade enquanto raiz cultural de Goiás, fortalecendo ainda, o patrimônio que impulsionaria o turismo.

[...] Na primeira fase do reconhecimento histórico da cidade de Goiás, que estipulamos aqui, ou seja, da década de 1950-70, a criação dos museus foi importante à medida que ampliava o universo da memória coletiva, mesmo que isso tenha ocorrido de forma tradicional, ou seja, com a utilização estática das coisas materiais (GOMIDE, 1999, p. 175-176).

A igreja da Boa Morte, por conseguinte, se encaixava nessa lógica da utilização das coisas materiais. Desde 1950, foi tombada a monumento histórico e artístico, inscrita no Livro de Tombo das Belas Artes Eruditas. Também onde, conforme a história e tradição local, foi o alicerce da casa de Bartolomeu Bueno da Silva Filho. Como na igreja já havia dois altares laterais com imagens atribuídas ao santeiro Veiga Valle, foi pensado em readaptar o altar-mor

com outras imagens do artista para compor um grande acervo. E com o apoio do bispo, as peças foram transferidas pela comunidade ¹⁰³ em 01 de dezembro de 1968.

Santos (2018), considerando esse aspecto, observa que a criação do museu tendo à frente os interesses da OVAT, passou a ser uma espécie de “carro chefe”, uma manobra para dar ênfase ao nome e às obras de Veiga Valle no contexto: “A divulgação promovida pela OVAT visava a implementar o turismo cultural na cidade e as obras de Veiga Valle reunidas em um museu possuíam um valor estratégico” (SANTOS, 2018, p. 104). Ressalta-se aqui, que os interesses privados de um pequeno grupo (Diocese, a elite cultural, OVAT e DPHAN) se sobressaíram em detrimento ao interesse coletivo, o que suscitou questionamentos, sendo eles: em um grupo que se mostrou apegado em relação à manutenção de suas tradições religiosas, por que se fechar uma igreja, encerrando suas funções de culto, para que essa sediasse um Museu? Sendo os Museus espaços de caráter expográfico e científico, o que poderia ser resguardado, preservado e exposto em uma igreja? De onde vieram e de que forma ocorreu o percurso dos objetos para compor o acervo?

E mais uma vez, a cultura religiosa local foi a base de inspiração. Os bens elencados foram santos, objetos de culto, parâmetros litúrgicos, dentre outros. Parte do acervo veio transferida do Museu da Cúria Diocesana, já iniciado à época de D. Cândido Penso. Nesse tempo, instalou-se um processo de busca e aquisição por meio de custódia, dos bens religiosos com o objetivo de reforçar o acervo do museu. Identificamos nessa iniciativa, táticas que evidenciaram subjetividades, arbitrariedades, clivagem e expropriações em relação a tais bens, por parte da Diocese de Goiás, OVAT e do grupo de conselheiros local que esteve à frente na administração do museu.

Consideramos que essa ação revela as contradições que envolveram as estratégias de apropriações e conservação em torno do Patrimônio Cultural. Se por um lado, houve a busca em preservar e resguardar os bens religiosos, orientada com respaldo do órgão do Patrimônio Cultural, à época DPHAN, por outro; houve de certa forma, uma dessacralização desses bens religiosos, transformando-os em objetos de Museu. É imprescindível aqui compreender que é na musealização, no percurso museal, que os objetos seletados e coletados percorrem para formar a composição de acervos expográficos, que se revelam as escolhas particulares. Zita R. Possamai (2010), neste sentido reflete:

O objeto como peça de museu, distingue-se dos demais de duas formas. Uma que o reveste de um discurso enunciado através dos procedimentos de classificação, inventário, etiquetagem; outra quando ele é o resultado de uma escolha, expressa na

¹⁰³ No relatório de formação e montagem do museu, consta nomes de vilaboenses moradores locais, dentre eles: Onira Craveiro de Passos, Nice Luiz Brandão, João Dimas Lopes Galvão e Antônio Gomes Lacerda.

sua admissão no interior de uma coleção. Essa passagem de um objeto do cotidiano à peça de museu revela motivações individuais ou sociais. Esse percurso pode ser feito através de uma busca efetivada pela instituição — de acordo com seus próprios critérios de coleta e pesquisa — ou pelas doações que são oferecidas ao museu (POSSAMAI, 2010, p. 65).

Desse modo, tanto o museu, quanto os objetos que ele contém, são resultados de esforços de conservação, realizados pelos grupos sociais e instituições. E as motivações, desejos, memórias, coleções, relíquias, resguardo, proteção e conservação, são as justificativas para se afirmar a construção de acervos museológicos. Os objetos de museu estão, portanto, totalmente ligados aos significados que os grupos sociais atribuem a eles.

Em vista desses argumentos, é fundamental discutir que há contradições em relação à maneira pelas quais os santos e demais bens foram retirados e carregados das igrejas. A fim de explorar esse feito, nos debruçamos nos estudos de Tamaso (2007, 2008). Em seus estudos, a antropóloga e pesquisadora do Patrimônio Cultural goiano, explora os antagonismos e os contrastes ocorridos no processo de patrimonialização da cidade de Goiás, debatendo que em nome do Patrimônio Cultural, muitas manobras foram feitas. A grande afeição despertada pelos grupos empenhados em valorizar os bens patrimoniais, na antiga capital, trouxe para os vilaboenses, de forma geral, significativas consequências, Tamaso (2007) mostra que:

Casas, monumentos, largos, ruas, pontes, pedras, santos foram (e ainda são) os bens culturais apropriados pela elite local, pelo IPHAN e mais recentemente, pelo Programa Monumenta, com o fim de exercerem suas atividades de preservação do patrimônio cultural vilaboense: “produtos materiais do consumo visual”. Se por um lado, protegem o patrimônio e apóiam projetos de recuperação, reurbanização e requalificação das áreas patrimoniais, por outro, expropriam, ao menos em parte, os moradores de alguns de seus bens coletivos e religiosos (TAMASO, 2007, p. 1).

Nosso olhar se volta para os santos, uma vez que são o principal acervo expográfico do Museu da Boa Morte. Nosso ponto de atenção se refere ao valor simbólico, valor de culto que os santos possuíam antes de serem retirados das igrejas, pois eram elementos na mediação com o sagrado. Isso pôde ser reconhecido desde tempos coloniais na tradição cristã católica em Goiás, onde se percebeu expressiva devoção aos santos e a total conexão desses no cotidiano, nas festas, procissões, ritos, missas, folias e outros eventos de caráter religioso. Moraes (2012), certifica isso em seu estudo sobre a religiosidade católica, a partir das irmandades e confrarias em Goiás no século XVIII, ao afirmar que a criação desses grupos, juntamente com as capelas e igrejas no território goiano, resultou no estabelecimento de um forte sistema devocional, vivenciado em torno dos santos e santas e da Virgem Maria.

Destacamos que a arte sacra sempre foi reconhecida na imaginária religiosa goiana. Machado (2016) também explorou em seu estudo, a devoção cristã em meio às festas, celebrações litúrgicas e paralitúrgicas, vividas nas cidades goianas no século XIX. Nesse sentido, ressalta que os santos sempre foram devotados pelos goianos, tanto nos pequenos oratórios em casas de particulares, quanto nas capelas, igrejas, e nas celebrações do culto católico. Machado também identificou uma constante produção dessa arte em Goiás, destacando, além de Veiga Valle, outros santeiros como Antônio José de Sá (1879-1905), Francisco Ignácio de Luz (1821-1878), Maria da Beny ou Maria Fleury (1917-1984), Sebastião Epifânio (1869-1937) e ainda o filho de Veiga Valle, Henrique Ernesto da Veiga Jardim (1849-1933).

O culto aos santos é tradição de grande valor na Igreja Católica e foi elemento fundamental na consolidação do cristianismo primitivo e na evangelização dos povos. No Catecismo da Igreja Católica (1997), está fundamentado que, desde o Concílio Vaticano II, os santos são considerados “os bem-aventurados e felizes” porque estão intimamente ligados a Cristo e não param de interceder diante de Deus pai e a Trindade Santa: “eles não deixam de interceder por nós junto ao Pai, apresentando os méritos que alcançaram na terra pelo único mediador de Deus e dos homens, Cristo Jesus” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1997 (956)).

Na devoção aos santos se expressa e se vive a fé, alcançando os propósitos incutidos na religiosidade católica. Nesse ponto, Jean Claude Schmitt (2007), considera que as imagens sacras, ao longo da evolução do cristianismo, tiveram a função de instrução na fé, corroboraram para “se inflamar de amor por Deus e alcançar a plenitude da felicidade, para atingir as coisas invisíveis por meio das coisas visíveis” (SCHMITT, 2007, p. 62). As imagens sacras acarretaram significados e sentidos aos crentes. São obras de arte que despertam emoções e aprendizado, exercendo no fiel o “transitus”, uma operação, uma passagem espiritual que desperta sensações, levando ao envolvimento com o sagrado. Bem como à “compulsão”, sentimento afetivo que o fiel adquire em relação à imagem ao buscá-la como espelho de vida, como fonte de inspiração.

A partir dessas reflexões, reconhecemos que no universo da imaginária religiosa da Igreja Católica, os santos e santas elevados aos altares são apropriados como modelos de vida e estabelecem uma conexão com o sagrado. Por eles, a experiência com o divino se dá pelo tangível, na recepção, efeito estético e transcendente que a imagem provoca no devoto. A nosso ver, ao serem retirados do seu espaço de tradição e expostos em museus, perdem sua autenticidade. Nesse raciocínio, Gonçalves (2007), fundamenta que mudanças significativas

ocorrem no trânsito da aquisição de objetos de sua condição natural para que esses se tornem bens patrimoniais e adverte:

Esse trânsito traz uma série de efeitos sobre as formas de percepção desses objetos. O seu deslocamento e sua reapropriação alteram os valores que lhes atribuímos: dos valores rituais ou sociais aos valores de exibição que irão adquirir quando integrados em coleções e em acervos. Assim, deslocados de seus contextos de origem, rompendo com determinados fundamentos ontológicos, os objetos ganham autonomia, podendo ser reapropriados de formas diversas: seja na forma de “cultura objetiva”, integrando coleções e acervos museológicos, patrimônios; seja na condição de “cultura subjetiva”, sendo integrados nos processos de formação de sujeitos coletivos e de personalidades individuais (GONÇALVES, 2007, p. 243).

Em sua natureza ontológica e fim existencial, a imagem sacra está ligada a questão ritual, sua funcionalidade desempenha uma função catequética nas igrejas. É aí o seu espaço de ressonância com os devotos, lugar onde adquire características peculiares, lugar de sua tradição. E à luz dos pressupostos de Walter Benjamin (1987), podemos entender que, “o lugar de tradição” da obra de arte (a imagem sacra) é o seu “aqui e agora”, sua existência única no lugar em que se encontra. O aqui e agora “constitui o conteúdo de sua autenticidade, e nela se enraíza uma tradição que identifica esse objeto” (BENJAMIN, 1987, p. 167). Por essa colocação, compreende-se que o lugar de tradição da obra (aqui a imagem sacra) é a sua ligação e sua condição semântica com seu espaço e condição de origem. Retirada para um museu, a obra sacra perde seu vínculo de memórias com seu espaço de devoção, é historicizada no museu como objeto expográfico, é relíquia a ser preservada e como bem observou Benjamim, nesse feito ocorre o “desaparecimento do seu peso tradicional” (BENJAMIN, 1987, p. 168). A obra perde assim sua aura.

Benjamim trata do conceito de aura, entendendo a existência de um processo “sintomático” e ao mesmo tempo “transitório”, no qual a obra de arte ao ser reproduzida e até mesmo “retirada de seu invólucro”, de sua originalidade e “essência”, passa por um processo de “reatualização” e resignificação, perdendo suas características ontológicas. Tal fato provoca um deslocamento da sua recepção a um nível sensorial: a “perda da aura”; ou seja, perda da sua originalidade e autenticidade, afetando na experiência estética e na ressonância para com o expectador. Diante dessas afirmações, entendemos que a perda da aura de uma imagem sacra, também, se aplica no fato de essa, ser deslocada do seu espaço de culto. Ao estar exposta no museu, é percebida sob outras dimensões: é obra de arte. Percebemos essa mudança ao

notarmos pessoalmente, o comportamento de visitantes¹⁰⁴ no Museu da Boa Morte, frente às imagens, durante cinco visitas ao museu, nas quais analisamos e nos atentamos para este fato.

Ao se deparar com as imagens sacras, as pessoas não as tocam, pois essas não podem ser tocadas. Não fazem o sinal da cruz, gesto típico e tradicional dos católicos perante os santos. Não dizem orações e não se ajoelham como é de praxe nas igrejas, capelas e demais celebrações. A experiência com a imagem se desdobra para valores estéticos e não mais sagrados. No museu, a obra é utilizada como veículo pedagógico da história e cultura local, é produto da arte de Veiga Valle, e nesse sentido, como sublinha Benjamim, a obra perde “sua aura”, sua singularidade e passa a ser delegada a outras experiências.

Perante essas argumentações, apontamos que o trânsito de determinados objetos para um museu, impõe a esses, uma perda simbólica. Eles passam por um processo técnico de catalogação, se tornam, como salienta Krzysztof Pomian (1984): “coleções” e “semióforos”. Estes são objetos expográficos, portadores de significados culturais que passam a designar determinados valores circunscritos numa instância burocrática de grupos coletivos. São estrategicamente deslocados do seu valor inerente e de sua utilidade cotidiana; onde, em consequência da ação do “invisível que sobressai sobre o visível” (POMIAN, 1984, p. 62-67), não ecoam mais o sagrado.

No propósito de validar nossa arguição, recorreremos a algumas fontes escritas e documentais. Elas são os indícios, os vestígios que falam, dialogam com as nossas indagações; como afirma March Bloch (2002), esse é o ofício e a primeira necessidade de qualquer pesquisador, “fazê-las falar, avaliar a sua autenticidade e veracidade, interrogá-las” (BLOCH, 2002, p.78-79). Para esse momento, observamos no livro de registro de atas do conselho diretor do Museu da Boa Morte, ofícios emitidos, à época pelo DPHAN, catálogos, relatórios de aquisições, fichas de inventário e algumas pesquisas específicas que exploraram o processo de musealização da Boa Morte.

No livro de registro de atas do grupo de conselheiros do Museu de Arte Sacra da Boa Morte, aos 30 dias do mês de agosto de 1970, pág. 04, foi sugerida a ideia de requisitar um oratório situado na paróquia na cidade de Aruanã - GO, doado pelo Gal. José Viera Couto Magalhães. No catálogo de exposição¹⁰⁵ conta-se, no índice de acervos, que esse mesmo oratório, revestido com pintura a ouro, fora doado ao presídio de Santa Leopoldina (atual Aruanã) em 1865 pelo mesmo Couto de Magalhães.

¹⁰⁴ Não recorremos a registros fotográficos por questões de divulgação de imagens de particulares.

¹⁰⁵ Não conseguimos certificar a data exata desse catálogo, suspeitamos ser, conforme consta no registro em ata de 1970.

Aos 25 dias do mês de abril de 1971, pág. 05, foi relatada a iniciativa de requisição de peças de igrejas locais, dentre elas: igreja de Nossa Senhora do Carmo, do Rosário, da Abadia. Ainda a de São João Batista, essa última, situada nas proximidades da cidade, no arraial do Ferreiro e de Nossa Senhora do Rosário da Barra, atual Buenolândia GO. Aos 16 dias do mês de setembro de 1972, pág. 06, aparece descrito que o Mons. Angelino Fernandes relatou a existência de um depósito em pratarias, sendo essas peças de culto litúrgico da paróquia de Buenolândia - GO, levadas para o BENGÉ (Banco do Estado de Minas Gerais) por uma comissão organizada pelo vigário, Frei J. R.¹⁰⁶. D. Tomás Balduino determinou, na mesma reunião, a providência de documentos para retirar as peças do banco e trazê-las para o museu.

Tamaso (2007), em sua pesquisa, também identifica a apropriação por parte da Diocese via requisições de muitas peças de uso litúrgico. Da igreja do Carmo. D. Tomás Balduino requereu “um turíbulo de prata, uma candeia de prata, uma taça de prata, duas surelas de prata, um vaso de óleo dos enfermos e um pequeno quadro de Senhora das Dores” (TAMASO, 2007, p. 669). Nos mais antigos catálogos consultados, estão enumerados, no índice de acervos em exposição, muitos objetos de culto litúrgicos em prata, como castiçais, navetas, ostensórios, turíbulos bem como missais, pias batismais, parâmetros usados por bispos e padres.

Figura 20 – Vitrine de peças litúrgicas em prataria no museu



Fonte: Acervo próprio.

Menciona-se também no item origem das obras, muitas imagens sacras¹⁰⁷ que vieram do interior da Diocese e de igrejas próximas, porém algumas não consta o local de origem.

¹⁰⁶ Identidade mantida por opção do autor.

¹⁰⁷ Vide anexos B, C, D e E.

Figura 21 – Parte interna do museu com exposição das imagens



Fonte: Acervo próprio.

A imagem de São João Batista, de Veiga Valle, diz -se ser procedente do antigo arraial do Ferreiro, uma imagem de Santa Luzia, um oratório em madeira talhada de Veiga Valle do século XIX e seriais do século XVIII da igreja do Rosário da cidade de Goiás, uma imagem de São Miguel Arcanjo, de Veiga Valle e um oratório em madeira pertencente à capela do cemitério local, uma imagem de Santa Bárbara e de São Bento da capela de Santa Bárbara da cidade de Goiás, um Santo Antônio, de Veiga Valle, da capela de Nossa Senhora do Pilar no antigo arraial de Ouro Fino. Nos deparamos também com algumas fichas de inventário no arquivo do museu, datadas de 1983, nas quais consta o modo de aquisição da imagem, e neles confirmamos um número significativo de imagens adquiridas de outras cidades goianas.

Tamaso (2017) em sua tese, tece fundadas críticas sobre à maneira subjetiva e arbitrária com que os santos foram “carregados, levados e retirados” (TAMASO, 2007, p. 668), das igrejas para compor o acervo do museu. Discute que a apropriação via política de custódia, sobre bens sacros foi justificada em meio a uma série de roubos de imagens ocorridos nas igrejas da cidade de Goiás, anteriormente à abertura do museu, e que no museu, os santos estariam resguardados e protegidos. Tamaso refleti sobre essas ações que:

O roubo foi usado como argumento principal para a transferência das imagens para o Museu. Entendo que, se por um lado, as imagens estariam melhor protegidas no Museu; por outro lado, atenderiam à demanda de consolidação do museu e do seu acervo de arte sacra. Além do mais, distante dos devotos, as imagens atenderiam bem aos propósitos da Igreja do Evangelho, que combatia, a devoção santeira, desde o Concílio Vaticano II (TAMASO, 2007, p. 670).

Em entrevista à autora D. Tomás Balduino justificou esta ação:

[...]E esse foi o motivo determinante para a transferência, sobre forma de custódia, para um lugar seguro; porque era algo que tinha um valor inestimável, além do valor ... voltitivo do povo né, ... o valor venal também era alto. E nós fomos obrigados a isso né? Não, não...a gente não via outra forma...era aqui e acolá foi apontando aqui e acolá: Mossâmedes, então Barra, Rosário, Abadia. (TAMASO, 2007, p. 670).

Porém, não houve consenso, nem aceitação por parte de alguns moradores devotos e a política de custódia empregada na retirada dos santos. Tamaso (2017) também explicita esse impasse em suas entrevistas com alguns moradores locais. Em uma conversa com uma senhora¹⁰⁸, moradora do anigo arraial da Barra, atual Buenolândia, GO, essa expressa sua ideia sobre a situação:

Diz que é pra não roubar, mas eu não sei porque.... ficou muitos anos lá e ninguém roubava e depois é que o povo inventou esse negócio [...] Aí foi indo, eles foi carregando as imagens tudo... que tinha lá...que tinha uma porção de imagens lá [...] (TAMASO, 2017, p. 670-671).

Em outra entrevista, Tamaso expõe a contrariedade de um morador¹⁰⁹ da cidade de Goiás das proximidades da igreja de Santa Bárbara, sobre o fato de a imagem da santa ter sido levada para o Museu de Arte Sacra:

Ah, eu achava que não é direito não. O lugar dela é aí. Quando fez a igreja trouxe ela e pôs aí. Mas diz que não podia deixar ela aí, porque era de muito valor. Entao era perigoso gente roubar e num sei o quê [...] Pra mim só a benção dela e mais nada [...], Mas outro valor...que eu saiba que ela tem ouro, tem num sei o que, pra mim não vale nada não! (TAMASO, 2017, p. 675).

Alguns moradores enfatizaram a sua real percepção das imagens enquanto peças do museu. Em outra entrevista, Tamaso (2007), revela esse descontentamento em relação a retirada da santa da Igreja por uma vilaboense:

Mudou, mudou, perdeu o espírito, a alma ficou lá dentro da igreja dela. A minha crença é assim. A alma da Senhora da Abadia está lá no altar dela. Se entrar na igreja da Senhora da Abadia, respeitosamente, eu a reverencio. Mas eu não consigo reverenciar ela lá dentro daquele museu, dentro de uma redoma de vidro que eu não posso nem pegar no pé dela (TAMASO, 2007, p. 676).

Ao analisar essas estratégias de apropriação dos bens religiosos para que esses fossem integrados ao acervo expográfico do museu, notou-se que essas ações partiram de ordem subjetiva, a partir do interesse de um pequeno grupo, sem a participação da comunidade. Esse

¹⁰⁸ Identidade da entrevistada preservada por opção da autora.

¹⁰⁹ Identidade do entrevistado preservado por opção da autora.

é, segundo (CANCLINI, 1994), “o lado excludente e desigual do Patrimônio Cultural”, uma vez que, o discurso que se sustenta nas ações em preservar, resguardar e assegurar, se revela emblemático em privar, retirar, carregar os mesmos bens, a fim de institucionalizá-los. Desvinculados do seu local de tradição, santos e os objetos de culto, em vista de uma artificalização do sagrado, de certa forma; não pertencem mais à comunidade. E esses, no que se refere à noção de Patrimônio Cultural, “os bens reunidos por cada sociedade na história não pertencem realmente a todos, ainda que formalmente pareçam ser e estar disponíveis a todos” (CANCLINI, 1994, p. 96).

Esta reflexão de Canclini, ilumina também nossa percepção sobre a posse e o controle hierárquico e burocrático dos acervos sacros do museu, principalmente sobre as imagens sacras. Tamaso (2007) revela pequenas concessões feitas pela Diocese de Goiás:

Mas a Igreja e a elite cultural, que detêm até hoje o poder sobre o Museu podiam fazer pequeninas concessões. No dia da festa dos santos, eles eram transportados por uma funcionária do Museu. Outra ex-moradora do Arraial da Barra conta como a imagem de Nossa Senhora do Rosário ia para a festa do arraial da Barra: “chegava com ela.... o andor tava enfeitadinho. Aí chegava com ela e punha ela no andor...saía a procissão... a hora que ia recolhendo a procissão, ela pegava a imagem e punha outra vez num caixotinho e punha dentro do carro e trazia” (TAMASO, 2007, p. 673).

Portanto, ao serem retiradas das igrejas, as imagens não pertenciam mais a comunidade. Muitas dessas imagens foram encomendadas e doadas pelas antigas irmandades e por devotos mediante arrecadações e doações para serem cultuadas, celebradas e veneradas nos altares, festejos, novenas e procissões. Agora, são propriedades do Museu, sobre custódia da Igreja e da Diocese.

No mesmo sentido, ao ser fechada e desativada de suas funções de culto, a igreja da Boa Morte passou por um processo de dessacralização. Torna-se oportuno e cabe aqui, recorrermos a alguns pressupostos teóricos acerca da Igreja como um elemento simbólico religioso no cristianismo católico. A igreja enquanto edifício construído para fins sagrados evoca poder, é um templo. E segundo Eliade (1992), para algumas religiões o templo é:

lugar santo por excelência, casa dos deuses, o Templo ressignifica continuamente o Mundo, uma vez que o representa e o contém ao mesmo tempo. Definitivamente, é graças ao Templo que o Mundo é ressignificado na sua totalidade (ELIADE, 1992, p.35).

Essas assertivas contribuem para que possamos pensar a Igreja, templo cristão, como um lugar do transcendente, espaço no qual os rituais, atos de culto e devoções coletivas são

vivenciados em meio aos santos e símbolos sagrados, posto que emana sentidos, significados e emoções. Orientam visões de mundo e formas de se viver na sociedade.

Em conexão com essas considerações, Fábio Muller (2006), ressalta que os templos e outros lugares sagrados ao longo da história, adquiriram uma conotação, de certa forma mística, despertando sensações e emoções através dos sentidos. Pôde-se perceber esse fato no impacto visual provocado pela arquitetura, afrescos, vitrais e imagens sacras, no aspecto auditivo, com os cânticos na liturgia pela música sacra, no olfativo, pelos incensos e velas. Assim, os templos cristãos promovem, em cada detalhe, uma conexão com o sagrado. Depreende-se então, que a existência da igreja, sua arquitetura, seu espaço físico, seus ritos reafirma e estabelece a ligação do homem cristão no mundo com seu lugar sagrado. Eliade (1992) também reconhece no cristianismo, essas características nas igrejas, simbolizando o templo divino de Deus:

A basílica cristã, e mais tarde a catedral, retoma e prolonga todos esses simbolismos. Por um lado, a igreja é concebida como imitação da Jerusalém celeste, e isto desde a antiguidade cristã; por outro lado, reproduz igualmente o Paraíso ou o mundo celeste. Mas a estrutura cosmológica do edifício sagrado persiste ainda na consciência da cristandade: é evidente, por exemplo, na igreja bizantina. “As quatro partes do interior da igreja simbolizam as quatro direções do mundo. O interior da igreja é o Universo. O altar é o paraíso, que foi transferido para o oriente. A porta imperial do altar denomina-se também porta do paraíso. Na semana da Páscoa permanece aberta durante todo o serviço divino; o sentido desse costume expressa-se claramente no cânon pascal: ‘Cristo ressurgiu do túmulo e abriu-nos as portas do paraíso (ELIADE, 1992, p. 35).

Faz-se propício então analisar que a igreja da Boa Morte, uma vez instituída espaço museal, torna-se uma instituição que carrega em si um estatuto diferente simbolicamente. Ao ser designada museu, sofre um processo de transformação social e simbólica, vindo a ser deslocada do seu uso de culto cotidiano e da tradição religiosa. Não representa mais o espaço de ligação com o divino, lugar do sagrado, dos rituais santos para a comunidade; diferentemente, adquire outras acepções. Como Patrimônio Cultural, na categoria de monumento histórico, se torna estática no tempo, como bem ressalta Choay (2014), permanecendo “relegada ao passado, para a história, é arte instituída ao nosso desejo de arte” (CHOAY, 2014, p. 25).

Ainda nessa linha de raciocínio, de acordo com Gonçalves (2007), na trajetória de determinados bens culturais, ao serem transformados em Patrimônio Cultural, esses perdem certos aspectos semânticos em relação a seu contexto tradicional e de origem; sofrem processos de expropriação e descaracterização, ao serem transformados nos chamados “bens

inalienáveis”¹¹⁰. Entretanto, mesmo na condição de bem inalienável, estão paradoxalmente suscetíveis a certas dinâmicas coniventes com o mercado cultural, ao serem classificados e exibidos como tal. Se por um lado, não podem ser vendidos e nem se pagar por eles, por outro, o que se mercantiliza é a sua imagem e seus valores patrimoniais. Assim, observa Gonçalves:

Um prédio tombado como “patrimônio cultural” existe na medida em que se inibe ou se limita sua condição de mercadoria: não pode ser vendido ou não pode sofrer alterações. No entanto, essa sua condição de mercadoria está presente não apenas na possibilidade de ser alienado, mas efetivamente na sua condição de objeto de consumo turístico, portanto enquanto suporte de uma determinada imagem que é consumida: o passado nacional, a cultura popular, a cultura nativa, ou antigos bairros de uma cidade, como é o caso das “Áreas de Preservação Ambiental e Cultural”. [e acrescenta] Compramos essa imagem, ou essa “experiência”, quando visitamos um prédio, uma cidade, ou quando adquirimos suas reproduções (GONÇALVES, 2007, p. 244).

É relevante, destacar mais uma vez a pesquisa de Isabella Tamaso (2007) em relação ao Museu da Boa Morte e sua ressonância com os vilaboenses expressos no trabalho com etnografia local. Em outra entrevista com uma moradora, ao ser perguntada se frequenta o museu, a moradora¹¹¹ responde:

Nunca fui. Nunca fui no Museu por que diz que lá...assim... lá é difícil até para entra, né? Que é uma coisa muito vigiada. A gente não vai lá pra roubar! Não vai pra rezar. Lá não tem uma missa, o que é que eu vou fazer lá? Ver aquela santaíada.... (TAMASO, 2007, p. 677).

Nos chama atenção a percepção simbólica em relação a igreja que a entrevistada expressa. Torna-se evidente que a igreja da Boa Morte não possuía mais ressonância sagrada na comunidade.

Adotando essas considerações, levamos em conta que, após o encerramento das atividades litúrgicas em 1967, a igreja foi submetida a várias transformações para que pudesse ser consumida pelo turismo cultural. Houve grande empenho em divulgar por meio de catálogos e folders¹¹², o nome do museu, que passa a ser projetado tendo como pano de fundo as obras artísticas do santeiro Veiga Valle.

Conta-se num relatório intitulado Linha do tempo do Museu de Arte Sacra da Boa Morte¹¹³ que, no mesmo ano da morte de Veiga Valle (29/01/1874), por coincidência, a igreja

¹¹⁰ Bem Inalienável é o nome dado aquele bem que não é passível de venda, penhor ou doação. Inalienável é tudo aquilo que não pode ser passado a alguém, ou seja, que não se pode alienar. BEM INALIENÁVEL. Dicionáriodireito.com.

¹¹¹ Identidade da entrevistada mantida por opção da autora.

¹¹² Vide anexo F.

¹¹³ LINHA DO TEMPO. Museu de Arte Sacra da Boa Morte/IBRAM/MINC, [s/d] (Acervo MUBAM).

passou a ser a Catedral Provisória devido ao desabamento do teto da Matriz de Sant'Anna. Tal fato suscitou em 1974, grande mobilização em ocasião da comemoração do centenário da morte de Veiga Valle, evento organizado pela OVAT e membros conselheiros do museu, tanto que ocorreu uma exposição de suas obras no museu de 27 a 29 de janeiro, bem como de objetos pessoais do artista, de documentário local e de alguns mobiliários utilizados para confecção de suas peças.

Dia 29, do mesmo ano foi realizada, na igreja matriz de Sant'Anna, celebração de uma missa solene presidida por D. Tomás Balduino, em memória aos 100 anos da morte do escultor, com a presença de familiares descendentes. E como se a igreja estivesse predestinada a ser o local do descanso eterno do artista, houve, ainda, a transladação dos seus restos mortais do Cemitério local São Miguel, por uma espécie de cripta funerária, depois, colocados no museu da Boa Morte em uma espécie de âmbula¹¹⁴, ou utensílio comumente utilizado nos ritos litúrgicos.

Nas figuras 22 e 23, na próxima página, podemos averiguar o recipiente com os restos mortais do artista em sua cripta, em ponto estratégico dentro do museu, no corredor lateral que dá acesso à sala expográfica dos acervos. Ao nosso ver, o fato possui forte conotação simbólica, uma vez que de acordo com as determinações doutrinárias, na Igreja Católica, o sacrário é lugar santo, onde se guardam as âmbulas, isto é, os recipientes com o corpo eucarístico de Jesus Cristo, o Santíssimo Sacramento da Eucaristia. Preza-se por esse dogma, que o Santíssimo Sacramento, pela fé, é o corpo e sangue do filho de Deus dado em sacrifício, em expiação dos pecados da humanidade. Segundo a Igreja Cristã, Jesus “é o pão vivo descido dos céus” (SANTA SÉ, 2007, p. 8). Na celebração do rito eucarístico, ato que se dá no ritual da santa missa, o sacerdote ao consagrar o pão (hóstia) e vinho, transforma-os em corpo e sangue do próprio Cristo.

¹¹⁴ Na Igreja Católica, a âmbula, em outras épocas conhecidas como cibório ou píxide, é caracterizada como “vasos sagrados”, material feito em metal nas cores dourada ou prata, onde é armazenado as hóstias eucarísticas, utilizadas nas missas no rito eucarístico. A hóstia consagrada é considerada pelo catolicismo o próprio corpo de Cristo. Essas depois são resguardadas no sacrário, local santo onde fica o corpo de Deus (ÂMBULA, CIBÓRIO, OU PÍXIE, QUAL É O CERTO [s/d]. Hoje é dia de Liturgia, 2012).

Figura 22 – Cripta de Veiga Valle

Fonte: Acervo próprio.

Figura 23 – Recipiente com as cinzas de Veiga Valle

Fonte: Acervo próprio.

Os cuidados para com o Sacrário, local onde são colocadas as âmbulas e se guarda o corpo de Deus, são instruções dadas pela Igreja nas legislações eclesiásticas desde sua instituição no período colonial, como bem orienta os artigos em documento:

O uso dos Sacrarios, em que se guarda o Santissimo Sacramento da Eucharistia, é mui approvedo, e ecommendado pelos Sagrados Canones, e Concilios Universaes, e de grande consolação espiritual, e muito importante para se acudir a necessidade dos enfermos. Pelo que ordenamos, que em todas as Parochias desta Cidade, e do Arcebispado, em que de presente ha Sacrarios, (ou por justa causa m:mdarmos o haja em outras) se conservem com todo a decencia possivel, estando sempre no Altar maior, ou em outro, se o houver mais accommodado para o culto de tão Divino Sacramento. Seroa os ditos Sacrarios dourados por fóra, e muito melhor se também o forem por dentro: e quando não possa ser, serão por dentro forrados de selim, damasco, veludo raso carmesim, ou ao menos de tafetá da mesma côr, para que pareça digno aposento, em que está encerrado JESUS Christo nosso Senhor. E no cofre que se costuma ali ter, (que será forrado do modo sobredito) quando não sirva em seu lugar para o mesmo effeito alguma ambula de prata dourada por dentro, e por fóra, estará a Sagrada Hoslia, e as particulas que parecerem bastantes, que hão de ser renovadas ao menos cada quinze dias, em corporaes de linho fino, ou de hollanda muito limpos. E para. se levar o Senhor aos enfermos haverá outra ambula de prata, podendo ser dourada assim por dentro, como por fora (CONSTITUIÇÕES PRIMERIAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA, 1707, Título XXVII, nº 94 -95, p.42).

Aqui, evidenciamos o que Brulon (2013) elucida como “uma artifcação do sagrado”. O uso performático de objetos e materiais de culto a fim de dar tónus ao campo expográfico. São essas, no campo museal, operações práticas bem como simbólicas. Nos processos da musealização de monumentos religiosos, “ocorre uma passagem que não é simplesmente

simbólica, mas que também é prática” (BRULON, 2013, p. 160). No museu, as peças que outrora eram objetos de culto, agora são rearranjadas, organizadas, classificadas, catalogadas e etiquetadas como objetos de arte. Os objetos de culto tornam-se, espontaneamente, objetos do consumo visual, Arte sacra, Arte Religiosa.

Essa tática ao longo dos tempos, como analisa Brulon (2013), tem reverberado na existência de posturas polêmicas que motivaram e usaram da artifização de objetos religiosos nos museus para evocar às artes e tradições locais e devoções populares de determinados grupos. Essas contradições, podem ser identificadas na musealização da igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, e nos chama atenção para se pensar nas formas, caminhos, ações e discursos que a Igreja Católica tem direcionado ao longo dos anos, na instituição e cuidado para com seus Bens Eclesiásticos.

A prática de artifização do sagrado remonta aos primórdios da Igreja Católica. Cabe aqui um pequeno histórico desse processo. De acordo com Brulon (2015), foi na antiguidade, tendo ainda segmento na Idade Média, que o colecionismo das artes, lugares e objetos de culto, levou à criação de espaços para que essas obras pudessem ser apreciadas. Desde então, as artes sagradas passaram a obter grande valor dado pela Igreja, como as relíquias e objetos que remetiam aos apóstolos de Cristo, mártires, santos e santas; visto que tinham propriedades curadoras, e uma vez instalados em determinado local, emanavam poder, despertavam sentidos, emoções e eram considerados objetos imutáveis a quaisquer variações. Pairava sobre eles a concepção de transcendentais, e independente de onde estivessem, sua aura se mantinha. E mesmo deslocados de seus lugares de origem, sua natureza não poderia ser modificada. Era o objeto em si que tinha o poder simbólico e espiritual de dinamizar tudo a sua volta.

Desse modo, desde o século IX d.C., em função da veneração dos objetos e relíquias sagradas, foram criados os salões e gabinetes de exposições. Nas abadias, mosteiros e igrejas, milhares de fiéis devotos pelo mundo vinham em busca de venerar e estar perto das artes sagradas.

Destarte, pelas artes e relíquias sacras, a Igreja Católica ao longo dos séculos, tem adquirido então prestígio, riqueza, poder e superioridade temporal. Devido ao valor espiritual das relíquias, valorizou-se progressivamente seus lugares e espaços expográficos, alargando assim, a noção de Tesouros Eclesiásticos, se referindo a todos os bens de caráter sacro, compreendidos na arquitetura das igrejas, nas pinturas e esculturas sacras, nos parâmetros, objetos de ritos litúrgicos e demais objetos símbolos do cristianismo e os quais vêm sendo resguardados e preservados ao longo dos tempos. Maria Isabel Roque (2011) salienta que, já

no século XVIII, na Europa, foram reconhecidas práticas de teor museológico como em Paris, França, na Abadia de Saint-Denis em 1706.

A Igreja Católica tem sido a grande mecenas da humanidade, contribuindo em resguardar suas artes e seu Patrimônio Eclesiástico, posto que são os testemunhos da história e da presença da ação homem no tempo e na sua conexão com o divino. Vale ainda ressaltar essa evolução, como analisou João Paulo Berto (2016, 2018), sobre a atuação da Igreja Católica na empreita de preservar seus bens. Iniciativas pontuais foram realizadas na intenção da salvaguarda do seu Patrimônio no papado de Martinho V (1369-1431), Sisto IV (1414-1484) e Leão X (1478- 1521), quando nomeou Raffaello Sanzio (1483-1520) para o cargo de Prefeito das Antiguidades de Roma, que inventariou muitas obras da antiguidade romana.

Paulo III (1468-1549), em 1534, criou o cargo de comissário para a conservação dos bens culturais antigos, dado a Latino Giovenale Manneto. Em 1917, no código do Direito Canônico, a Santa Sé implementou normativas que direcionaram a necessidade de inventariar os bens de natureza sacra, prevista no cânon 1522, reforçado seguidamente em 1983, onde orienta a obrigatoriedade dos administradores eclesiais de redigir inventários das coisas imóveis, móveis, preciosas ou de certo valor cultural e demais obras artísticas.

No papado de João Paulo II (1978-2005), foi instituída em 1988, uma comissão de conservação do Patrimônio Artístico e Histórico da Igreja, criada por meio da Constituição Apostólica denominada *Pastor Bonus*, que visou à observância, cuidado e proteção das obras raras e artísticas pertencentes a essa instituição. Em 1993, houve a mudança nominativa para Comissão Pontifícia para os Bens Culturais da Igreja, através do Motu Próprio *Inde a Pontificatus Nostri initio*, um documento normativo emitido pelo Papa, no intuito de chamar atenção e despertar, no seio da própria cúria romana, o zelo e cuidado com o Patrimônio Religioso. A mudança de nome revela também uma mudança de concepção que abarcava uma noção ampla do Patrimônio Eclesial.

Os bens eclesiásticos foram compreendidos no seu valor material, bem como imaterial, objetivando sua salvaguarda, sendo tutelados juridicamente pela Igreja que tomou consciência de sua importância artística na história. O cuidado com o Patrimônio Religioso, tanto no que tange aos bens móveis e imóveis, quanto às artes e documentos de caráter inalienável, assumiu uma missão catequética, pois eram testemunha da presença e memória evangelizadora da Igreja no passado, dando continuidade no presente e futuro.

No Brasil, nesse sentido, tivemos no século XX, ações pontuais no que concerne à valorização e salvaguarda dos bens eclesiais em algumas regiões episcopais. Em Minas Gerais, foi redigida a *Carta Pastoral do Episcopado Mineiro ao clero e aos fiéis de suas dioceses sobre*

o *patrimônio artístico*, assinada por 14 bispos em 1926. O teor do documento era uma convocação para toda a igreja, representada nos presbíteros, religiosos, irmandades, comunidades pastorais e leigos, para zelarem do Patrimônio Eclesial, ressaltando a necessidade de se criar inventários locais. A partir da década de 60, sob influência do Concílio Vaticano II, mesmo ocorrendo deslocamentos valorativos em referência à liturgia e de modo geral em relação às artes eclesiásticas dos séculos XVII e XVIII, o tema da Arte Sacra esteve em voga nos anos 70. Em 1971 a CNBB (Comissão Nacional dos Bispos do Brasil) publicou um documento intitulado *Comunicado Mensal 227* o qual, incentiva a preservação, resguardo, salvaguarda e restauro dos bens históricos e artísticos.

Em 2001, a Santa Sé criou a Pontifícia Comissão dos Museus Eclesiais como forma de gerenciamento dos bens culturais eclesiásticos com concepções de caráter museológico a fim da preservação e valorização do Patrimônio Artístico Eclesiástico. Foi estabelecido como função, os cuidados e preservação criteriosa para com os acervos sacros, metodologias administrativas dos museus e ações pastorais e evangelizadoras nas comunidades que possuíam museus ou algum tipo de acervo. Dessa forma, reafirmou-se a importância dos Museus de Arte Sacra como espaços privilegiados, sendo geridos e amparados pelas respectivas Dioceses, incentivando a criação de locais expográficos. Os Museus de Sacra assumiram uma missão entendida como pedagógica nas comunidades locais, sendo lugares de evidência histórica e cultural da ação evangelizadora da própria Igreja no mundo.

Por essa lógica, a Igreja fortaleceu e tem reafirmado seu discurso patrimonial conseguindo unir ação jurídica através da política de custódia e metodologia preservacionista; onde, por meio de ações que visam a salvaguardar bens e lugares sagrados, empreendem na artificalização do sagrado, criando uma ideia de dimensão sacra por meio do consumo visual. Nesse caso, justifica-se a retirada e os deslocamentos de bens sacros de grande valor de seus locais de tradição, como ainda o desativamento de espaços e lugares para práticas expográficas de natureza museológica. Nessa lógica, entendemos que pela artificalização do sagrado, o religioso, de forma prática e simbólica, pode ser transformado em objeto de museu ou espaço museal. Entendemos que não se trata de uma nova arte, uma nova categoria, mas sim como salienta Émilie Notteghem (2012, p.47-62) *apud* Brullon (2013, p.159-160): “de um deslocamento de fronteiras simbólicas”.

Ainda é relevante destacar que, a partir de 1969, após a abertura oficial do Museu de Arte Sacra, a igreja da Boa Morte passou por significativas reformas. Entre 1975 e 2015¹¹⁵,

¹¹⁵ Vide anexos G e H.

foram realizadas várias intervenções e restaurações¹¹⁶, as quais evidenciam serem operações e interferências estéticas. Com base na documentação pesquisada¹¹⁷, em 1977, houve, à época, por iniciativa do convênio IPHAN, SUPLAN e Fundação Pró-memória, uma restauração da igreja com recuperação da fachada principal externa com pintura geral (interna e externa), substituição das três esquadrias (janelas) pertencentes à parte do coro, por outras idênticas às primitivas. Fez-se, também, revitalização e nivelamento do piso de madeira interno, troca do forro da sacristia, instalação elétrica interna para ambientação e exposição dos acervos.

Entre 1978 e 1979, foram construídos, na parte externa lateral esquerda do prédio, banheiros conjugados e um depósito de material de limpeza. Entre 1983 e 1984, foi feita uma revitalização do mobiliário interno, realizado pelo Programa Nacional dos Museus e Subsecretaria do Patrimônio Histórico e Cultural. Entre 1994 e 1995, ocorreram outras restaurações operadas pelo PRONAC (Programa Nacional de apoio a Cultura), pela EMOP (Empresa Estadual de Obras Públicas), ligada à Secretaria de Planejamento do estado de Goiás. Em 1996, reforma, reparos, revitalização de todo prédio e da parte elétrica pela construtora BIAPÓ Ltda.

De dezembro de 2014 a julho de 2015, foi feita uma restauração e revitalização geral no prédio, com pintura interna e nos muros laterais, revestimentos e rebocos, revitalização de parte do piso e trocas do madeiramento, revisão do forro interior, restauração das esquadrias, restauração do campanário (torre sineira), intervenção em infiltrações, construção de sistema de drenagens, substituição de telhas e higienização do poço existente na parte lateral interna.

Diante desse cenário e dos fatos, entendemos que a igreja, instituída a Museu e bem tombado a título de Patrimônio Cultural, esteve suscetível a intervenções técnicas, fato que é de praxe para um bem patrimonializado. É compreensível e ciente de nossa parte, que esses bens estão juridicamente inseridos em questões que perpassam por uma ética de intervenções, restauro e preservação. Porém, firmamos nossa discussão no intuito de pensar o valor de ordem simbólica sob o qual o bem passa a ser encampado. E o caráter simbólico que aqui refletimos se ancora nas concepções de Henri P. Jeudy (2005), ao atentar para o fato de que a conservação patrimonial sob os bens culturais se encarrega de transformá-los em depósito das lembranças. Como bem que porta o estatuto de patrimônio, é legitimado sob condições que justificam a

¹¹⁶ Para mais detalhes consultar: RESTAURAÇÃO DO MUSEU DE ARTE SACRA DA BOA MORTE – Manual de conservação, vl. 01, Cidade de Goiás: IPHAN, 2015.

¹¹⁷ IPHAN. Série Inventário de Identificação, caixa GO 008/01/02, Rio de Janeiro. IPHAN. Ofícios nº 141/73 de 24 de agosto de 1973. Ofício nº? de 1974. Ofício nº? de 1975.

necessidade de uma constante revitalização histórica. Eis aqui uma dinâmica que opera “um trabalho de luto” (JEUDY, 2005, p. 13).

Nessa ótica, Jeudy (2005), em relação ao quesito restauração e conservação, considera essas ações inseridas na mesma lógica e categoria da preservação de monumentos. E sobre essa lógica, entende que a restauração é senão, a “anulação da consistência do tempo” (JEUDY, 2005, p.87). A restauração funciona como um maquiamento que intenciona a criação de uma imagem fictícia, em nome de uma limpeza, um embelezamento que tem como pano de fundo, uma deformação por meio de uma estetização, uma artifização, cujo objetivo é manter a identidade do lugar. Jeudy, neste raciocínio, adverte sobre o restaurar:

Significa a mais completa destruição que um edifício pode sofrer; destruição da qual não se poderá salvar o mínimo fragmento; destruição acompanhada de uma falsa descrição do monumento destruído. Não vamos nos iludir sobre esta questão tão importante: é impossível restaurar o que um dia foi grande ou belo em arquitetura, tão impossível quanto ressuscitar os mortos”. A restauração inverte o sentido do movimento intrínseco do destino de qualquer monumento que sobrevive a partir de sua própria transformação ao longo do tempo. A fidelidade à sua autenticidade original é uma ilusão puramente moralista. Trata-se de fazer crer que restaurar uma construção é conservá-la tal como era antes, quando, na verdade, o que se está fazendo é a operação contrária, isto é, desnaturá-la ao idealizar sua imutabilidade temporal (JEUDY, 2005, p. 87).

O pensamento de Jeudy, embora pareça radical, caminha sobre a concepção de monumento histórico, pois nos incita a pensar nas estratégias envolvidas nos processos de patrimonialização, tombamento e musealização de espaços, lugares e bens culturais. Essas ações nos permite enxergar os monumentos como reflexos e espelhos desse processo, como uma transformação simbólica, onde a imagem desejada e restaurada, corrobora para o que se quer representar.

Jeudy ressalta nesse aspecto, o conceito de “reflexividade” que se aplica a questão patrimonial, e entende ser um meio determinante de ordem simbólica de preservação dos grupos sociais quando anseiam transmitir, legitimar e representar por meio de um exibicionismo cultural, uma espetacularização que se dá na seletiva dos lugares de memórias. Em consenso com essas assertivas, também refleti Nora (1993): “Porque se é verdade que a razão fundamental de ser de um lugar de memórias é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estatuto de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial [...]” (NORA, 1993, p.22). Dessa forma, os lugares de memórias, se tornam espaços estáticos no tempo, petrificados, esvaziados de si e bem mais expressivos do que se almeja que eles representem.

Por fim, chegamos ao nosso ponto final, na escrita dessa intrincada história da igreja que virou museu. Nosso objetivo, nesse exercício em produzir essa pesquisa, foi buscar trazer à luz, as evidências existentes no processo de musealização da igreja de Nossa Senhora da Boa Morte da cidade de Goiás, visto que essas revelam as controvérsias estratégias e caminhos pelos quais, objetos, espaços, monumentos e até os templos sagrados, passam no seletivo processo da construção e transformação dos lugares de memórias.

A instituição da igreja em museu, deixou muitas pistas para que possamos refletir sobre as manobras que legitimam os processos de patrimonialização de determinados bens culturais. Santos, parâmetros e objetos litúrgicos dos ritos católicos, foram retirados de seu lugar de tradição, ou seja, de um templo sagrado fechado, para ser espaço expográfico da arte sacra local; bens retirados e separados da comunidade, revertidos em matéria-prima para o consumo visual e turismo cultural.

Nesse sentido, defendemos a hipótese de que a igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, conforme os pressupostos teóricos de Pierre Nora (1993), entra para a categoria de lugar de memórias, a partir do momento em que passa a ser designada e transformada em um Museu. Pois nesta lógica, portanto, reconhece-se que “só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica” (NORA, 1993, p. 21). Ao ser intencionada Museu, pelo pequeno grupo que o desejou, a igreja foi investida em uma outra categoria de significados e sentidos, e se tornou lugar de memória (o Museu) “por sua nomenclatura e por sua simbologia” (NORA, 1993, p. 22). E de forma mais específica, aqui, aferimos que a musealização da igreja da Boa Morte, encabeçada pela Diocese de Goiás, elite cultural (OVAT) e DPHAN, se encaixa nas investidas particulares, onde “uma consciência individual, numa decisão solitária” (NORA, 1993, p. 18), se encarregou em construir seus lugares de memórias. Eis aqui portanto, o nosso ponto de atenção, a problemática dos lugares, processo que na verdade reverbera uma epistemologia do Patrimônio Cultural.

Em prol do Patrimônio Cultural, os grupos sociais trabalham com afinco para construir esses locais, buscando materializar suas memórias, sacralizar e edificar “os lugares onde ancorar suas memórias” (NORA, 1993, p. 9). Por outro lado, operam numa dessacralização dos mesmos, onde “o sagrado investiu-se no vestígio que é a sua negação” (NORA, 1993, p. 15).

São essas operações que se constituem em manobras necessárias à instituição do Patrimônio Cultural, um modelo e até mesmo um ritual, onde se justificam muito mais, sobre os monumentos e bens culturais, as apropriações e significados construídos sobre esses, do que o seu real valor e função original. Ações de descaracterização de natureza semântica que

incidem sobre os mesmos bens, um deslocamento simbólico onde sua função social na cultura é revertida por uma função memorial na história.

Portanto, ao analisar o percurso do processo de patrimonialização da antiga capital de Goiás, entre os anos de 1940 e 2001, momento no qual houve o reconhecimento da cidade a Patrimônio Histórico Nacional e Patrimônio mundial pela Unesco, percebemos uma forte mobilização dos vilaboenses em eleger seus lugares de memórias. A maneira como a elite cultural vilaboense e Diocese de Goiás, mediante apoio dos agentes do Patrimônio (DPHAN/IPHAN), adquiriram o seu censo sobre o passado, legitimou ações de primazia sob a preservação dos bens culturais religiosos locais.

Nesse percurso de compreensão do sistema patrimonial gestado, identificamos haver a edificação de uma memória coletiva, pautada no sentimento de afeto e na busca da preservação da tradição cultural religiosa. Paralelamente a isso, pôde-se reconhecer que a institucionalização museal, foi resultado de uma consciência patrimonial. O euforismo por uma reafirmação dos valores e identidade cultural, resultou na tentativa de superação do trauma da transferência da capital, em uma relação complexa e ambígua de preservação da memória coletiva e dos objetos que a representam sem, no entanto, aceitar a alcunha de ser uma cidade do passado. A cidade de Goiás e os vilaboenses se reinventaram de muitas formas, e a igreja que virou museu, símbolo do patrimônio religioso vilaboense, é apenas mais um capítulo dessa história.

CONCLUSÃO

Conforme salienta Choay (2014), há todo um prazeroso vislumbamento e veneração frente ao Patrimônio Cultural. No entanto, faz-se necessário refletir à maneira como o Patrimônio Cultural tem sido pensado e apropriado pelas instituições, pela sociedade e por grupos particulares. Os estudos a respeito dos processos da musealização de bens de natureza sacra, o Patrimônio Eclesiástico, sempre trouxeram reflexões profícuas para o campo acadêmico. De um lado, temos a Igreja como portadora desses bens e que, ao longo dos séculos, sustentou um discurso que justifica a patrimonialização de seus espaços, lugares e artes. De outro, as reflexões inerentes ao campo museal, bem como as de natureza antropológica, têm elucidado demasiadas interpretações, permeadas por diferentes pontos de vista e identificado percepções de lacunas que, de certa forma, são operadas na apropriação desses bens, incidindo na sua obliteração social e deslocamento simbólico.

Levando em consideração e tomando como base essas reflexões, detectou-se, no exercício dessa pesquisa, que o processo de inscrição da Igreja da Boa Morte no Livro de Tombo das Belas Artes, conjuntamente no contexto dos primeiros tombamentos de edifícios, monumentos e demais igrejas da cidade de Goiás, reconhecidos à Patrimônio Artístico, Cultural, Histórico e Arquitetônico em 1950 pelo SPHAN, repercutiu seguidamente, na sua desativação para sediar o Museu de Arte Sacra em 1969 e servir de espaço expográfico do trabalho artístico do santeiro goiano José Joaquim da Veiga Valle. Essa ação foi coordenada à época, pelo DPHAN e Diocese de Goiás, tendo à frente o bispo D. Tomás Balduino Ortiz, religiosos locais, membros da OVAT (Organização Vilaboense de Artes e Tradições) e alguns católicos da elite cultural vilaboense.

Ao analisar o histórico da igreja, desde sua construção até a sua transformação a museu, nos deparamos com os pressupostos teóricos explorados por Pierre Nora (1993) acerca “dos lugares de memórias”, conceito que norteou o propósito deste trabalho. Nesse sentido, mediante o levantamento de dados, detectamos que o contexto das ações que empreenderam na instituição da cidade de Goiás a Patrimônio Cultural, entre os anos de 1940 e 1974; corroborou por conseguinte, na sua desativação para ser a sede do Museu de Arte Sacra. Nessa dinâmica, ações foram legitimadas a fim de integrar determinados bens à categoria de Bens Patrimoniais Eclesiásticos. E por essas, como bem adverte Gonçalves (2007), em suas estratégias, expõe os paradoxos, arbitrariedades e clivagens existentes na obsessiva busca pela edificação do Patrimônio Cultural.

Nessa lógica, foi identificado no processo museal da igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, apropriações simbólicas e construções estéticas que incidiram em sua descaracterização como templo sagrado, ao ser desativada para ceder espaço ao acervo das obras de Veiga Valle e demais objetos e parâmetros litúrgicos do culto católico. Esses foram santos, objetos de culto litúrgico, peças em prataria, parâmetros e demais obras de arte, retirados de igrejas locais e regionais, para compor o acervo do museu.

O processo museal da igreja da Boa Morte evidenciou, conforme discute Brulon (2015), uma musealização que “pode ser ideologicamente inventada”. Em nossa concepção, subjetividades foram empregadas nas dinâmicas de apropriações e uso dos bens patrimoniais para fins culturais. Refletimos que uma vez retirados do seu local de tradição, e no caso da igreja, fechada para ser um espaço expográfico; esses bens perderam sua “ressonância social” (GONÇALVES, 2005) para serem instituídos a objetos de museu. E no que concerne às premissas da museologia, a transferência de quaisquer objetos para um espaço museológico, incide na sua descontextualização, como também na sua dessacralização, o que ocorre também com lugares do sagrado, aqui a igreja que, ao ser transformada em espaço museal, gerou a necessidade de uma readaptação em sua estrutura física. Nisto, as intervenções técnicas realizadas nas reformas e adaptações, exerceu ainda uma desconstrução simbólica do sagrado, facultando uma categoria de Monumento Histórico, Belas-Artes, Monumento Artístico e Arquitetônico.

Entende-se, no entanto, que o cenário museal é artificial, profano, material e estético, objetivado para a esfera cultural e tecnicamente estruturado para o consumo visual. Se em partes, objetos e lugares musealizados ganham um caráter artístico, por outro lado, ocorre uma perda simbólica, pensada em outro nível cognitivo de sentidos e significados. O ambiente de museu recria e ressignifica esses objetos e lugares, em uma outra dimensão inteligível e perceptiva. Dessa forma, a musealização do sagrado é exercida por uma política de perdas e ganhos.

Entretanto, não se deve reduzir as interpretações apenas como táticas patrimoniais deslocadas. Faz-se necessário obter conhecimento acerca dos pressupostos teóricos e concepções que orientam as estratégias e práticas museológicas dos Museus Eclesiais no que tange à artificação do sagrado, bem como, observar a evolução das diretrizes e documentos eclesiásticos que regem sobre o Patrimônio Cultural e Artístico Religioso. No Brasil, destacamos os estudos de João Paulo Berto: *A arte a serviço do sagrado: a arte sacra de Cláudio Pasto (1948-)* e *o santuário nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida (2012)*. *A preservação de Bens Culturais Sacros: os Museus de Arte Sacra e suas*

especificidades (2016, e ainda: *História, Gestão e Preservação: os Bens Culturais Eclesiásticos da Diocese de Limeira- SP* (2018). Trabalhos que dão ênfase a Arte Sacra, analisam e refletem as práticas patrimoniais e museológicas da Igreja, propondo reflexões, estratégias inventariais e posturas sob a gestão dos bens sacros.

Para mais, apontamos os estudos da portuguesa Maria Isabel Rocha Roque: *O sagrado no Museu: musealização de objetos do culto católico em contexto português* (2011). A autora explora a forma como o museu lida com o pensamento imaterial na perspectiva do sagrado, por meio da expografia, observando, no campo da recepção, as referências incutidas nas obras e sentimentos religiosos despertados. A estudiosa utilizou-se de pesquisa de campo em museus portugueses caracterizados como Eclesiásticos, analisando as especificidades dessas importantes instituições, como o Museu de Belas-Artes (atualmente Museu Nacional de Arte Antiga), o Museu de Coimbra e o Museu de Aveiro. Outro estudo é: *Entre o sagrado e o profano: práticas museológicas de iniciativa eclesial* (2011), no qual traz reflexões pertinentes quanto à trajetória dos objetos sagrados musealizados, analisando concepções ontológicas que diferem o acervo sacro em museus de arte, bem como sua diferença no museu religioso e apresenta, ainda, a preocupação dos Museus Eclesiais atuais, em recontextualizar os objetos de natureza sacra, visando a apropriação de sua imaterialidade.

Estudos de caso como o de Joana Maria Sousa Simas: *Património Religioso e Museus Eclesiásticos: uma proposta para a Igreja Matriz da Santa Cruz de Lagoa-Açores* (2018), refletem a importância dos Museus Eclesiásticos como estratégia da preservação das artes sagradas, da Arte Sacra, visando a estratégias de evangelização e pedagogia cristã. No Brasil, Erica Andreza Coelho Bawersox: *A Museologia e o Sagrado: um estudo sobre o Museu Nossa Senhora Aparecida* (2019), estuda a criação do Museu de Nossa Senhora Aparecida na cidade de Aparecida, SP, observando as práticas museológicas estabelecidas desde a sua criação em 1956, como também, a relação e integração com os diversos acervos de objetos deixados pelos devotos em peregrinação a Basílica.

Por fim, concluímos a pesquisa entendendo, que embora os caminhos e processos de patrimonialização e musealização de bens culturais sejam complexos, polêmicos e apresentem paradoxos e lacunas; é reconhecida que a prática típica e secular da Igreja Católica de emancipar como Arte e Patrimônio Cultural Eclesiástico imagens sacras, igrejas, parâmetros, objetos litúrgicos, dentre outras obras artísticas de caráter sagrado, tem supervalorizado esses elementos, ao mesmo tempo que são intermediados e entendidos como também Arte Religiosa. Torna-se relevante atualmente, frente ao alargamento de concepções que envolvem o campo museal, acompanhar, observar e indagar de forma crítica e inteligível, quais os mecanismos de

que a Igreja tem se utilizado em função de preservar e resguardar seus bens? Que metodologias têm sido empregadas na política de aquisição, custódia, catalogação e inventariação desses bens? Quais técnicas de preservação e restauro têm sido empregadas? Qual a ressonância que esses bens sacros têm emanado em suas comunidades? E ainda refletir, como e porque o sagrado deve e pode ser musealizado?

REFERÊNCIAS

ABREU, J. C. **Capítulos da História Colonial (1500 - 1800)**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

ALENCASTRE, J.M.P; Annaes da Província de Goyas (1864). Tomo 2. **Revista do IHGB – Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: 1987, n.27. p. 5-186. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/annaes-da-provincia-de-goyas>. Acesso em: 10 mar. 2022.

ÂMBULA, CIBÓRIO, OU PÍXIE, QUAL É O CERTO? **Hoje é dia de Liturgia**, 2012. Disponível em: <https://hojeediadeliturgia.wordpress.com/2012/12/04/ambula-ciborio-ou-pixie-qual-e-o-certo/>. Acesso em: 30 jun. 2023.

ANGOTTI-SALGUEIRO, H. **A singularidade da obra de Veiga Valle**. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 1983.

BARBOSA, M. S. Festa da Boa Morte. **Cadernos do IPAC**, 2. Salvador: Fundação Pedro Calmon n.12. 2015. p.25-65. Disponível em:<http://agentesculturais.com.br/wp-content/uploads/2017/03/Festa-da-Boa-Morte.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2019.

BEM INALIENÁVEL. **Dicionáriodireito.com**. Disponível em: <https://dicionariodireito.com.br/bem-inalienavel>. Acesso em: 10 maio 2023.

BENJAMIN, W. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, W. Obras escolhidas - **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. (Obras escolhidas vol.). Trad. Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, p.165-192. 1987. Disponível em: https://www.academia.edu/5899910/BENJAMIN_W_Obras_Escolhidas_Vol_1_Magia_e_T%C3%A9cnica_Arte_e_Pol%C3%ADtica, Acesso em: 03 jul. 2023.

BERTO, J.P. **Liturgias da Boa Morte e do Bem Morrer**: práticas e representações fúnebres na Campinas oitocentista (1760-1880). Campinas, 2014. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Disponível em: https://www.academia.edu/16341729/Liturgias_da_Boa_Morte_e_do_Bem_Morrer_pr%C3%A1ticas_e_representa%C3%A7%C3%B5es_f%C3%BAnebres_na_Campinas_oitocentista_1760_1880_. Acesso em: 20 set. 2022.

_____. A preservação de Bens Culturais Sacros: os Museus de Arte Sacra e suas especificidades. In: **Memórias e Acervos Documentais**: o arquivo como espaço como de conhecimento. VIII Semana Nacional do Centro de Memória – UNICAMP. Campinas, p.1-14. Julho. 2016. Disponível em: [Preservação-de-Bens-Culturais-Sacros-os-Museus-de-Arte-Sacra-e-suas-especificidades-JOÃO-PAULO-BERTO.pdf](#). Acesso em: 10 jan. 2022.

BERTRAN, P. **Notícia Geral da Capitania de Goiás 1783**. Tomo I e II. Goiânia: Universidade Católica, Universidade Federal de Goiás, Brasília: Solo Editores, 1997. Acervo Museu das Bandeiras da cidade de Goiás.

_____. **História da terra e do homem no Planalto Central: eco - história do Distrito Federal: do indígena ao colonizador.** Brasília: Verano, 2000.

BINGEMER, M. C. L.; Faces e interfaces da sacralidade no mundo secularizado. In: As múltiplas faces de Deus: desafios do pluralismo religioso. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap**, Recife, v. 08, n.01, p. 51-79, jan.- jun. 2009. Disponível em: <https://www1.unicap.br/revistas/teologia/arquivo/teologia%202009.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2022.

BLOCH, M. A observação histórica. In: BLOCH, M. **Apologia da história ou ofício do historiador.** Trad. José Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, p. 69-82.

BOAVENTURA, D.M. R. **Arquitetura religiosa de Vila Boa de Goiás no séc. XVIII.** São Carlos, 2001. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Engenharia de São Carlos da Universidade de São Paulo.

_____. **Urbanização em Goiás no séc. XVIII.** São Paulo, 2007. Tese (Doutorado em História e Fundamentos da Arquitetura e Urbanismo) - Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP (FAUP-USP).

BONOME, J. R; LEMES, F. L. Bandeiras, mitos e histórias no sertão da América portuguesa. **Revista Mosaico**, Vassouras, v. 7, n. 2, p. 165-172, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/download/4145/2369>. Acesso em: 05 jan. 2022.

BORGES, A.B; PASSOS, E.C. **Relatório de formação e montagem do Museu de Arte Sacra da Boa Morte.** Goiânia, 1985 (Acervo Museu de Arte Sacra da Boa Morte).

BOSCHI, C. C. **Os leigos e o poder.** São Paulo: Editora Ática, 1986.

BOURDIEU, P. A economia das trocas simbólicas. In: BOURDIEU, P. **Gênese e estrutura do campo religioso.** Tradução Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva (Coleção estudos), 2007, p.27-69. Disponível em: <https://nepegeo.paginas.ufsc.br/files/2018/06/BOURDIEU-Pierre.-A-economia-das-trocas-simb%C3%B3licas.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2022.

BRITTO, C. C. Luzes e trevas: itinerários da Procissão do Fogaréu em Goiás. **Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia**, Porto Seguro, p.1-19. 2008. Disponível em: Luzes e Trevas: Itinerários da Procissão do Fogaréu em Goiás - ABA (yumpu.com). Acesso em: 12 jan. 2023.

_____. ROSA, R, L. Por que plangem os sinos? Ressonâncias biográficas e patrimoniais na paisagem sonora da cidade de Goiás. **Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica**, Salvador, v. 05, n. 14, p. 524-540, mai. - ago. 2020. Disponível em: Por que plangem os sinos? Ressonâncias biográficas e patrimoniais na paisagem sonora da cidade de Goiás | Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)biográfica (uneb.br). Acesso em: 20 ago. 2022.

BROCCO, P. D.B. O mito de São Tomé ou Sumé: o nexo teológico - político entre o Oriente e o Ocidente. **Passagens - Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica.** Rio de Janeiro: vol. 12, n. 1, janeiro-abril, 2020, p. 126-142.

BRULON, B. Caminhos modernos da musealização: a fabricação da musealia no Ocidente. **Revista Tempo Amazônico**. v. 3, n.1, julho/dez de 2015, p. 42-61. Disponível em: https://www.academia.edu/31072721/Caminhos_modernos_da_musealiza%C3%A7%C3%A3o_a_fabrica%C3%A7%C3%A3o_de_musealia_no_Ocidente. Acesso em: 15 mar. 2023.

BRUNO, M. C. O. Estudos de cultura material e coleções museológicas: avanços, retrocessos e desafios. In: GRANATO, M; RANGEL, M.F. (Org.) **Cultura material e patrimônio da ciência e tecnologia**. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST, 2009, p. 14-25. Disponível em: [file:///C:/Users/recir/Downloads/cultura_material_e_patrimonio_da_ciencia_e_tecnologia%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/recir/Downloads/cultura_material_e_patrimonio_da_ciencia_e_tecnologia%20(1).pdf). Acesso em: 15 mar. 2023.

_____. Museologia: entre o abandono e o destino. **Museologia & Interdisciplinaridade** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (UNB). Vol. 9, nº17, jan./jul. de 2020, p. 19-28. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/31590>. Acesso em: 03 mar. 2023.

CAES, A. L. **As portas do inferno não prevalecerão**: a espiritualidade católica como estratégia política (1872-1916). 2002, Campinas. Tese (Doutorado em História) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, SP.

CAMARA, J. **Nos tempos da Mudança**. Goiânia: Editora Cultura, 1973.

CAMPOS, F. I. Saúde pública: a medicina e política. **Revista de Patologia Tropical**. Goiânia, v.25, nr.2, 1996. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/iptsp/issue/view/165>. Acesso em: 20 de jul. 2023.

CANCLINI, N.G. O patrimônio cultural e a constituição imaginária do nacional. In: Cidades - **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Brasília: MinC/IPHAN, n. 23, 1994, p.94-115. Disponível em: [RevPat23_m.pdf](#) (iphan.gov.br). Acesso em: 15 jun. 2023.

CARLAN, C. U. **Os Museus e o Patrimônio Histórico**: uma relação complexa. São Paulo: História, 2008.v.27, n.2. p. 75-88. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/2210/221014797005.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2021.

CARSALADE, F.L. Bem. In: REZENDE, M. B.; GRIECO, B; TEIXEIRA, L; THOMPSON, A (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro; Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (termo chave Bem). Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Bem%20pdf\(3\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Bem%20pdf(3).pdf). Acesso em: 13 jun. 2023.

CARVALHO, E. F. **O Rosário de Aninha**: os sentidos da devoção rosarina na escritura de Anna Joaquina Marques (Cidade de Goiás, 1881 - 1930). Goiânia, 2008. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás.

CARVALHO, J. M. O motivo edênico do imaginário social brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 13, n.38, out. 1998. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/publicacoes-sp-2056165036/rbcs/198-rbcs-38>. Acesso em: 20 abr. 2022.

CASTRO, J. L. **A Organização da Igreja Católica na Capitania de Goiás (1726-1824)**. Goiânia, 1998. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (956). São Paulo: Vozes, Paulinas, Loyola, Ave-Maria. 1997, p. 230.

CERÁVOLO, S. M. Delineamentos para uma teoria da museologia. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo, v.12. p. 237-268. jan./dez. 2004. Disponível em: Delineamentos para uma teoria da Museologia (redalyc.org). Acesso em: 14 abr. 2022.

CHAGAS, M. S. O campo de atuação da Museologia. In: CHAGAS, M.S. Os novos rumos da museologia. **Cadernos de Sociomuseologia**. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, v. 2, n. 2, p. 07-28, 1994. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/issue/view/19>. Acesso em: 02 mar. 2023.

CHAUL, N. N. F. **Caminhos de Goiás: Da construção da decadência aos limites da modernidade**. Goiânia: Editora da UFG, 2002.

_____. Goiânia: a capital do sertão. **Revista da UFG**. Goiânia, v.11, n.6, p. 100-110. Jun.2009. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/revistaufg/issue/view/1862>. Acesso em 10 mai.2023.

CHARTIER, R. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuel Galhardo. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

CHOAY, F. **A Alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade. Editora Unesp, 2014.

CHUVA, M. Por uma história da noção de Patrimônio Cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - História e Patrimônio**. Brasília, n.34, p. 147-165. 2012. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/CHUVA_Marcia_Por-uma-historia-da-nocao-de-patrimonio-cultural.pdf. Acesso em: 05 abr. 2023.

COELHO, G.N. **Arquitetura da mineração em Goiás**. Goiânia: Ed. UCG, 1996.

_____. **A formação do espaço urbano nas vilas do ouro: o caso de Vila Boa**. Goiânia, 1997. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias). Programa de Mestrado em História das Sociedades Agrárias da Universidade Federal de Goiânia (UFG).

_____. **Arquitetura Religiosa Setecentista em Vila Boa**. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2017.

COELHO, T. C. **Os discursos ultramontanos no Brasil do século do século XIX: os bispados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro**. Niterói, 2016. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

CORREIO OFFICIAL: **grande incêndio na Igreja da Boa Morte**, Goyás, nr.372, 5ª feira, março de 1921 (Arquivo Frei Simão Dorvi – cidade de Goiás).

COSTA, O. J. L. Os lugares sagrados na perspectiva da Geografia da Religião. **Revista GeUECE**. Fortaleza, v. 2, nº 1, p. 18-28, jan./jul. 2013. Disponível em <http://seer.uece.br/geouece>. Acesso em: 05 dez. 2022.

COUTO, E. S. O clero reformador e as associações leigas na Bahia (1893-1924). **Revista del CESLA**, Uniwersytet Warszawski, Polônia, n.20, p.208-222. 2017. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/2433/243354741019/243354741019.pdf>. Acesso em: 20 out. 2022.

CUNHA MATTOS, R. J. **Chorographia Histórica da Província de Goyaz**. Rio de Janeiro: Revista Trimensal do Instituto Histórico Geographico e Ethinographico do Brasil, 1874. Acervo Museus das Bandeiras – cidade de Goiás.

DAHER, N. M. **Caminhos**: Crônicas e Poemas. Goiânia, 1990.

DECRETO-LEI Nº 25, DE 30 DE NOVEMBRO DE 1937.portal.iphan.go.gov.br. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_no_25_de_30_de_novembro_de_1937.pdf. Acesso 04 mar. 2023.

DELGADO, A. F. Goiás: a invenção da “cidade Patrimônio da Humanidade”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 113-143, jan./jun. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/nwWQ4BzjvFqbPpbFVvk8K37s/?lang=pt>. Acesso em 04 agos.2023.

DELUMEAU, J. **O pecado e o Medo - a culpabilização no Ocidente (séculos 13 ao 18)**. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003. Disponível em: <https://pdfcoffee.com/delumEAU-jean-o-pecado-e-o-medo-vol-1-abbypdf-pdf-free.html>. Acesso em: 05 set. 2022.

DESVALLÉES, A; MAIRESSE, F. **Conceitos Chave de Museologia**. Tradução de Bruno Brulon Soares e Marília Xavier Cury. São Paulo: ICOFOM/ICOM Brasil, 2013.

DELVAUX, M. M. **As minas imaginárias**: o maravilhoso geográfico nas representações sobre o sertão da América portuguesa – séc. XIV a XIX. Belo Horizonte, 2009. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós - Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

DREHER, M. A Reforma e as reformas. In: Lutero e a Reforma - 500 anos depois: um debate. **IUH - Revista do Instituto Humanistas da Unisinos**, São Leopoldo, nr.514, ano XVII, out. 2017, p. 14-22. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao514.pdf>. Acesso em: 15 de nov. 2022.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Disponível em: file:///D:/Downloads/385370866-DURKHEIM-

Emile-Formas-Elementares-da-Vida-Religiosa-COMPLETO-pdf.pdf. Acesso em: 10 nov. 2022.

ELIADE, M. **Mito e Realidade**. Tradução de Paola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.
_____. **O Sagrado e o Profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESPIG, M. J. Ideologias, Mentalidades e Imaginário: cruzamentos e aproximações teóricas. **Anos 90**, Porto Alegre, n.10. dezembro de 1998, p. 151-167.

FARIA, R. **Turismo e tradição: olhares revelados pela Procissão do Fogaréu na cidade de Goiás**. 2006. 108f. Dissertação (Mestrado Profissional em Gestão do Patrimônio Cultural) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006. Disponível em: <https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/4314>. Acesso em: 12 abr. 2023.

FAUSTO, B. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. **A Revolução de 1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FERREIRA, M. R. **O Mistério do ouro dos Martírios**. São Paulo: Editora Gráfica Biblos Ltda, 1960.

FERREIRA, T. L. **A Ordem de Cristo e o Brasil**. São Paulo: IBRASA, 1980, p. 180-184. Disponível em: <https://pdfcoffee.com/qdownload/a-ordem-de-cristo-e-o-brasil-tito-livio-pdf-free.html>. Acesso em: 05 mai. 2022.

FONSECA, M. C. L. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, R; CHAGAS, M. S. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p.59-79. Disponível em: http://www.reginaabreu.com/site/images/attachments/coletaneas/06-memoria-e-patrimonio_ensaios-contemporaneos.pdf. Acesso em: 27 mar. 2023.

GEERTZ, C. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIL FILHO, S.F. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. **Raega - O Espaço Geográfico em Análise**, Curitiba, v. 3, dez. 1999, p.91-120. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/18226>. Acesso em: 12 jan. 2022.

_____. **Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: IBPEX, 2008.

_____. Geografia da Religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer: um estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, jun.2009, p. 73-91. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/t_silva.pdf. Acesso em: 28 jan. 2022.

_____. PEREIRA, C.J. Geografia da Religião e Espaço Sagrado: diferenças entre as noções de locus material e conformação simbólica. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v.6, n.01, abr./2012, p.01-31. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/atelie/article/view/18760/11019>. Acesso em: 03 fev. 2022.

_____. (Org). *Liberdade e Religião: o espaço do sagrado no séc. XXI*. Curitiba: CRV, 2016.

GOMES FILHO, R.R. Ultramontanismo e Catolicismo popular em Goiás no início do século XX: caracterizações e problematizações. **Revista Mosaico**, v. 3, 2020, p. 51-66. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/7797>. Acesso em: 20 dez. 2022.

GOMIDE, C. H. **Centralismo político e tradição histórica: cidade de Goiás (1930- 1978)**. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1999. Disponível em: <https://www.historiografia.com.br/tese/3853>. Acesso em 03 fev. 2022.

GONÇALVES, J. R.S. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. Rio de Janeiro: Coleção Museu, memória e cidadania, 2007. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/244411687/Goncalves-Jose-Reginaldo-antropologia-dosobjetos-pdf#>. Acesso em 09 mai. 2023.

_____. Os limites do Patrimônio. In: FILHO, M. F. L.; ECKERT, C; BELTRÃO, J. F. (Org.) **Antropologia e Patrimônio Cultural: Diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007, p. 239-248. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/read/21717579/antropologia-e-patrimonio-culturalaba/228>. Acesso em 10 mai. 2023.

GRANDE INCÊNDIO NA IGREJA DA BOA MORTE. **CORREIO OFFICIAL**, Goyás, Nr.372, 5ª feira, março de 1921. Seção (2-3). Acervo Museu das Bandeiras.

HANEGRAFF, W. J. Definindo religião apesar da história. **Religare**, v.14, n.1, agosto de 2017, p. 202-247.

HARTOG, F. Memória, história, presente. In: **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. 2013. p.133-191.

HOLANDA, S. B. **Visão do Paraíso – os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional/EDUSP, 1969.

HOORNAERT, E. **História da Igreja no Brasil**. Tomo II. Petrópolis: Ed. Vozes, 1977.

_____. **A igreja no Brasil Colônia (1550-1800)**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

INDULGÊNCIA PLENÁRIA PELO FIÉL DEFUNTO. arqbrasil.com.br, 2020. Disponível em: <https://arqbrasil.com.br/a-indulgencia-plenaria-pelos-fieis-defuntos/>. Acesso em: 23 set. 2022.

LIVRO DE REGISTROS DE ÓBITOS – GOIÁS- 1838-1900. Livros 1 e 2. (Exemplar fotocopiado) Arquivo da Cúria Diocesana – Diocese da cidade de Goiás).

LIVRO DE REGISTRO DE TESTAMENTOS DA PROVEDORIA DE GOIÁS, Goyaz, 5 de Dezembro de 1829. (Exemplar fotocopiado. IPEHBC, Goiânia, GO).

_____, 1842-1852. Exemplar fotocopiado. IPEHBC, Goiânia (GO).

_____. 1852-1862. Exemplar fotocopiado. IPEHBC, Goiânia (GO).

JEUDY, H-P. **Espelho das Cidades**. Trad. Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005.

JORNAL DE GOIÁS, **O INCÊNDIO NA CATEDRAL (BOA MORTE)**, nr.270, 31 mar, 1921. p. 5.(Arquivo Frei Simão Dorvi, cidade de Goiás).

JUNIOR, J.P.S. Irmandades Religiosas: Espaço de devoção e disputas políticas na Paraíba oitocentista. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009, Fortaleza. **Anais do XXV Simpósio Nacional de História – História e Ética**. Fortaleza: ANPUH, 2009. Disponível em: <https://anpuh.org.br/index.php/documentos/anais/category-items/1-anais-simposios-anpuh/30-snh25?start=420>. Acesso em: 30 set.2021.

KARASH, M. Construindo comunidades: as irmandades dos pretos e pardos. **História Revista**, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 257–283, 2011. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/historia/article/view/14128>. Acesso em: 05 out.2022.

KOSSOY, B. **Realidades e Ficções na trama fotográfica**. Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2002.

LE GOFF, J. **O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003.

MACHADO, R. S. **A imaginária religiosa de Goiás: O reconhecimento de Veiga Valle e o anonimato dos santeiros goianos (1820-1940)**. Goiânia, 2016. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós- Graduação em História, Universidade Federal de Goiás.

MACIEL, D. Goiás e a questão da modernidade: entre a ideologia do progresso e o estado autoritário. **História Revista**. Goiânia. vol. 2, nr.2, jul./dez, p.53-76, 1997. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4852104>. Acesso em: 10 jul. 2022.

MAIA, A. **Pequeno Dicionário Católico**. www.obrascaticas.com, Disponível em: <https://obrascaticas.com/editorarealeza/biblioteca/?search=dicion%C3%A1rio+Cat%C3%B3lico>. Acesso em: 18 abr. 2022.

MATTA, S. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MENDONÇA, J. G. C. **O outro lado da mudança da capital de Goiás**. Goiânia, 2012. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós – Graduação em História, Universidade Federal de Goiás.

MORAES, C.C. P.A. **As estratégias de purificação do espaço na capital da Província de Goiás (1835 -1843)**. Goiânia, 1995. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Goiás.

_____. **Do Corpo Mística de Cristo: Irmandades e Confrarias na Capital de Goiás 1736-1808**. Goiânia: Cegraf UFG, 2012.

MORAIS, M.A.S. Origens de Goiás. **Reflexão**, 1989, p.38-39. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto13/FO-CX-13-713-1989.PDF>. Acesso em: 25 jun. 2022.

MOREIRA, R. A arte da ruação e cidade Luso-Brasileira (séculos XVI-XVIII). **LAP 37**, São Paulo, jan/jun. 2003, p. 8-29. Disponível: <https://xdocs.com.br/doc/a-arte-da-ruaao-e-a-cidade-luso-brasileira-lap-37-texto-1-rafael-moreira-d8m174j95e8p>. Aceso em: 18 maio 2022.

MULLER, F. **O templo cristão na modernidade: permanências simbólicas e conquistas figurativas**. Porto Alegre, 2006. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) Programa de Pós-Graduação em Arquitetura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/5745/000519208.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 17 jun. 2023.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História - Revista do Programa de Estudos Pós - Graduados em História**, São Paulo, 10, p. 6-22, dez. 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101/8763>. Acesso em: 10 maio 2021.

OLIVEIRA, E. C. **As representações do medo e das catástrofes em Goiás**. Brasília, 2006. Tese (Doutorado em Sociologia) Instituto de Ciências Sociais – UNB (Universidade de Brasília).

OLIVEIRA, L.C.F. **Arquitetura do sagrado – o sagrado da arquitetura**. Goiânia, 2013. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) Programa de Pós - Graduação em Ciências da Religião da PUC (Pontifícia Universidade Católica) de Goiás.

OLIVEIRA, T. O incêndio na Catedral (Boa Morte). **Jornal de Goiás**, Goiás, nr.270, 31 mar, 1921. p. 1-7. Arquivo Frei Simão Dorvi – Cidade de Goiás.

OLIVEIRAM, M. M. A engenharia militar de batina. **Construindo**, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, Jul/dez. 2013, p.1-9.

PALACIN, L; MORAES, M.A.S. **História de Goiás**. Goiânia: Vieira/UCG editoras, 2008.

PASSOS, E. C. O caráter sacro da obra de Veiga Vale. In: UNES Wolney (org.). **Veiga Valle**. Goiânia: Instituto Casa Brasil de Cultura, 2011.

_____. **Goyaz: de arraial a patrimônio mundial**. Goiânia: Kelps, 2018.

PESAVENTO, S. J. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, ANPUH/Contexto, v. 15, n.29, 1995, p.9-27.

Disponível em:

https://www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=14. Acesso em: 20 dez.2022.

_____. **O imaginário da cidade: visões literárias do urbano** - Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002. Disponível em:

https://www.academia.edu/37295622/O_Imagin%C3%A1rio_da_Cidade_Vis%C3%B5es_Liter%C3%A1rias_do_Urbano_Sandra_Jatahy_Pesavento. Acesso em: 20 dez. 2022.

PESSOA, J. M. **A Igreja da Denúncia e o Silêncio do Fiel: um estudo antropológico sobre as relações entre a Igreja Católica Pós-Conciliar e os diferentes grupos e práticas do catolicismo popular na região de Ceres, em Goiás**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Campinas, Campinas, 1990. Disponível em:

https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UNICAMP-30_36f4aff835c4c87e4ea99e1456bb9535. Acesso em: 12 jan. 2023.

POHL, J.E. **Viagem no interior do Brasil**. Tradução de Teodoro Cabral. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951.

POMIAN, K. Coleção. In: **Enciclopédia Einaudi. 1. Memória-História**. Porto: Imprensa Oficial – Casa da Moeda, 1984, p. 51-86. Disponível em: Pomian (1984b) - Enciclopédia Einaudi- Memória e Historia.pdf. Acesso em: 13 jun. 2023.

POSSAMAI, Z. R. As artimanhas do percurso museal: narrativas sobre objetos e peças de museu. **MOUSEION**, Canoas, vol. 4, n.7, Jan-Jun./2010, p. 64-72. Disponível em: <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Mouseion/article/view/164>. Acesso em: 02 ago.2023.

PRADO, A. P; JÚNIOR, A.M.S. História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva. **Religare**, João Pessoa, v.11, n.1, março de 2014, p.11- 18. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/22191/12285>. Acesso em: 13 mar. 2022.

PRANDI, C. **Vida/morte – Tradições -Gerações**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997.

PROCESSO DE TOMBAMENTO DA CIDADE DE GOIÁS Nºrº 345-T – Vol. I ao V (Cópia digitalizada – IPHAN- Goiânia , GO).

PROST, A. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

QUADROS, E. G. Anhanguera: o mito fundador de Goiás. In: LEMES, Fernando Lobo. **Territórios da História**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2015, p.19-45.

QUINTELA, C. A. O Topônimo “Goyáz”. **SIGNÓTICA**, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 153-172, jul./dez. 2003. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/sig/article/view/3749>. Acesso em: 05 mai. 2022.

REFORMA E CONTRARREFORMA. **educabras.com** [s.d]. Disponível em: <https://www.educabras.com/aula/reforma-e-contrarreforma>. Acesso em: 17 nov. 2022.

REIS, J. J. **A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. Disponível em: <https://www.docsity.com/pt/a-morte-e-uma-festa-joao-jose-reis/4905974>. Acesso em: 07 out. 2022.

RESTAURAÇÃO DO MUSEU DE ARTE SACRA DA BOA MORTE – Manual de conservação, vl. 01, Cidade de Goiás: IPHAN, 2015.

REZENDE, A. L. M. A higiene e a morte – o miasma e a onda do pútrido. **REME - Revista Mineira de Enfermagem**, Belo Horizonte:1997, v.1, n1, p.1-12. Disponível em: <https://cdn.publisher.gn1.link/reme.org.br/pdf/v1n1a03.pdf>. Acesso em: 10 out. 2022.

RICARDO, C. **Marcha para o Oeste (A influência da bandeira na formação social e política do Brasil)**. Rio de Janeiro: Editora da Universidade de São Paulo, 1970.

ROQUE, M. I. **O Sagrado no Museu: musealização de objetos do culto católico em contexto português**. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011. Disponível em: <https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/12534>. Acesso em: 23 jun. 2023.

ROSA, R. L. **A Irmandade dos Passos e a formação da identidade cultural da cidade de Goiás**. Goiânia, 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

_____. **Dor e Sacrifício: O Imaginário Religioso Católico Vilaboense**. Goiânia, 2016. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica.

ROSENDAHL, Z. Geografia e Religião: uma proposta. **NEPEC – Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, outubro de 1995, p. 45-74. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/3481/2>. Acesso em: 07 de abri. 2022.

_____. O sagrado e sua dimensão espacial. In: CASTRO, I. E.C; GOMES, P. C, C; CORREA, R. L. (Org). **Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2012a, p.73-100.

SAN'TANNA, S. M. **A Boa Morte e o Bem Morrer: culto, doutrina, iconografia e Irmandades Mineiras (1721-1822)**. Belo Horizonte, 2006. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós - Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

SANTOS, A.B. Introdução à Geografia das Religiões. **GEOUSP- Espaço e Tempo**, São Paulo, v.6, n.11, p.21-33. 2002. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/123639>. Acesso em: 10 de fev. 2022.

SANTOS. F. M. **Veiga Valle: da morte do homem ao nascimento do artista**, 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Humanidades). Programa de Pós – Graduação TECCER - Territórios e Expressões Culturais no Cerrado da Universidade Estadual de Goiás.

_____. Em torno de Veiga Valle (1806 – 1874): **Recepção e Construção da ideia de Patrimônio na Cidade de Goiás**. ANPUH Brasil - 30º Simpósio Nacional de História, Recife. 2019. Disponível em: <https://www.snh2019.anpuh.org/site/anais>. Acesso em: 02 jun. 2019.

SANTOS, H. M; TELLES, M. F. P. Livro do Tombo. In: GRIECO, B; TEIXEIRA, L; THOMPSON, A (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Livros%20do%20Tombo%20Dicion%C3%A1rio%20Iphan.pdf>. Acesso: 04 mar. 2023.

SANTOS, L.B.D. Disputa pelo sagrado em Goiás em fins do século XIX: O Catolicismo oficial dos bispos ultramontanos e o Catolicismo popular dos leigos. **RBHR (Revista Brasileira de História das Religiões)**, Maringá, 2009. v.01, n.3, p. 347-380. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26687>. Acesso em: 03 dez. 2022.

SANTOS, H.M; TELLES, M. F. O. Livro do Tombo. In: GRIECO, B; TEIXEIRA, L; THOMPSON, A(Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016.Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Livros%20do%20Tombo%20Dicion%C3%A1rio%20Iphan.pdf>. Acesso em: 10 mar.2023.

SCHEINER, T. Museu, museologia e a ‘relação específica’: considerações sobre os fundamentos teóricos do campo museal. **Revista IBICT**, Brasília, DF, v. 42 n. 3, p.358-378, set./dez., 2013. Disponível em: <https://revista.ibict.br/ciinf/article/view/1368/1547>. Acesso em: 10 abr. 2023.

SCHMITT, J. C. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Disponível em: https://www.academia.edu/11380377/Jean_Claude_Schmitt_Os_Vivos_e_os_Mortos_na_Sociedade_Medieval. Acesso em: 20 agos.2022.

_____. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. Trad: José Rivan Macedo. Bauru: Edusc, .2007. Disponível em: <https://archive.org/details/schmitt-jean-claude.-o-corpo-das-imagens/page/n3/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 02 jul. 2023.

SCHULZ, C. N. Fenomenologia do significado e do lugar. In: NESBITT, K. (Org). **Uma nova agenda para a arquitetura – Antologia Teórica (1965-1995)**. Tradução: Vera Pereira. São Paulo: Cosac &Naify, 2006, p. 443-461. Disponível em: file:///C:/Users/recir/Downloads/Christian_Norberg_Schulz_O_Fenomeno_do_L.pdf. Acesso em: 03 mar. 2023.

SELINGARDI, S. C. **Declínio das irmandades leigas em Minas Gerais na primeira metade do século XIX**. Mariana, 1999. Monografia (Faculdade de História). Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, MG.

SILVA, D. J. A **(Re) invenção do fim**: lugares, ritos e secularização da morte em Goiás no século XIX. Goiânia, 2012. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás.

SILVA, J.M. Concílio de Trento: uma rama de crises nos passos de uma Ecclesia sempre reformada. **REVELETEO (Revista Eletrônica Espaço Teológico)**, São Paulo, vol. 9, n. 16, jul./dez, 2015, p. 130-150. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo>. Acesso: 12 jan. 2022.

SILVA, K. V; SILVA, M. H. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2009, p. 359. Disponível em: <https://efabiopablo.files.wordpress.com/2013/04/dicionc3a1rio-de-conceitos-histc3b3ricos.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2022.

SOUSA, L. A. S. Memoria sobre o descobrimento, governo, população, e cousas mais notáveis da Capitania de Goyaz (1849). **Revista Trimensal de História e Geographia - Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**, tomo XII, 4º trimestre, Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva. 1872. Disponível em: Memoria sobre o descobrimento, governo, população, e cousas mais notaveis da Capitania de Goyaz (Sousa 1849) - Biblioteca Digital Curt Nimuendajú (etnolinguistica.org). Acesso: 22 mar. 2022.

SOUZA, L. P. Sagrado, Estratégia e Espaço: o sagrado como estratégia da Companhia de Jesus na construção do espaço urbano da Vila de Nossa Senhora da Vitória. **Revista Educação e Tecnologia**. Aracruz, Ano 2, nr.1, abr./set. 2006. Disponível em: https://repositorio.ufes.br/bitstream/10/2098/1/tese_6411_Microsoft%20Word%20-%20Monumento%20Hist%C3%B3rico_Paisagem%20e%20Lugar.pdf. Acesso em: 07 jun. 2022.

SOUZA, N. Catolicismo, Sociedade e Teologia no Brasil Império. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.46, jan./abr.2013, p. 127-144. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/23290/23290.PDF>. Acesso em: 10 jan.2022.

SOUZA, R. B. Anamnese, Diagnóstico e Terapêutica: O Discurso Médico na Transferência da Capital de Goiás. **História, Debates e Tendências**. Passo Fundo, v. 21, n. 1, Jan/Abr., p.113-129 2021. Disponível em: <https://seer.upf.br/index.php/rhdt/article/view/12153>. Acesso em: 10 mar.2023.

SUANO, M. **O que é Museu**. São Paulo: Brasiliense, 1986. Disponível em: https://www.academia.edu/19309484/O_que_%C3%A9_Museu_1986_. Acesso em: 15 mar. 2023.

TAMASO, I. S. **Em nome do patrimônio**: Representações e apropriações da cultura na cidade de Goiás. 2007. 787 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília (UNB), Brasília. 2007.

TAUNAY, A. E. **A Província de Goyas na Exposição Nacional de 1875**. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1876, 62p. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4868>. Acesso em: 01 abri. 2022.

_____. **História Geral das Bandeiras Paulistas** – Tomo I. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1951. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4868>. Acesso em: 01 abr. 2022.

TELLES, A. C. S. Um depoimento sobre a trajetória institucional do IPHAN (1952-2000). In: SILVA, Maria Beatriz Setubal de Rezende (Org). **Brasil: Monumentos Históricos e Arqueológicos**. - Rodrigo Melo Franco de Andrade. Rio de Janeiro, IPHAN, p. 284-316, 2012. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/SerPesDoc6_MonumentosHistoricosArqueologico_m.pdf. Acesso em: 10 mar. 2023.

USARSKI, F. A Geografia da Religião. In: USARSKI, F. (Org). **O espectro disciplinar da Ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007, p.171-198. Disponível em: https://www.academia.edu/34974850/A_Geografia_da_Religi%C3%A3o. Acesso: 16. Acesso em: 05 fev. 2022.

VALÉRY, P. O Problema dos museus. ARS. São Paulo, v.6, n.12. 2008, p. 31- 34. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1678-53202008000200003>. Acesso em: 21 de abr.2023.

VIDE, S. M. **Constituição Primeira do Arcebispado da Bahia aprovado no Sínodo de 1707**. São Paulo. Typographia 32 de dezembro, 1853, p.270. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222291>. Acesso: 10 jul. 2022

WEBER, M. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: WEBER, M. **Economia e Sociedade- fundamentos da sociologia compreensiva**. Tradução: Karen Elsabe Barbosa, Regis Barbosa. Brasília: Editora da UNB, 2015. v.01: p. 279-293. Disponível em: <https://dokumen.tips/documents/weber-max-economia-e-sociedade-volume-1pdf.html?page=4>. Acesso em 16 nov. 2022.

_____. A psicologia social das religiões mundiais. In: WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: JTC, 1982, p.309-346. Disponível em: <https://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2015/01/Ensaio-de-sociologia.pdf>. Acesso em 19 dez. 2022.

ANEXO A – Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte – cidade de Goiás.



Fonte: Acervo próprio (2022).

**ANEXO B – Imagem de São João Batista do deserto pertencente a capela de São João
Batista do arraial do Ferreiro**



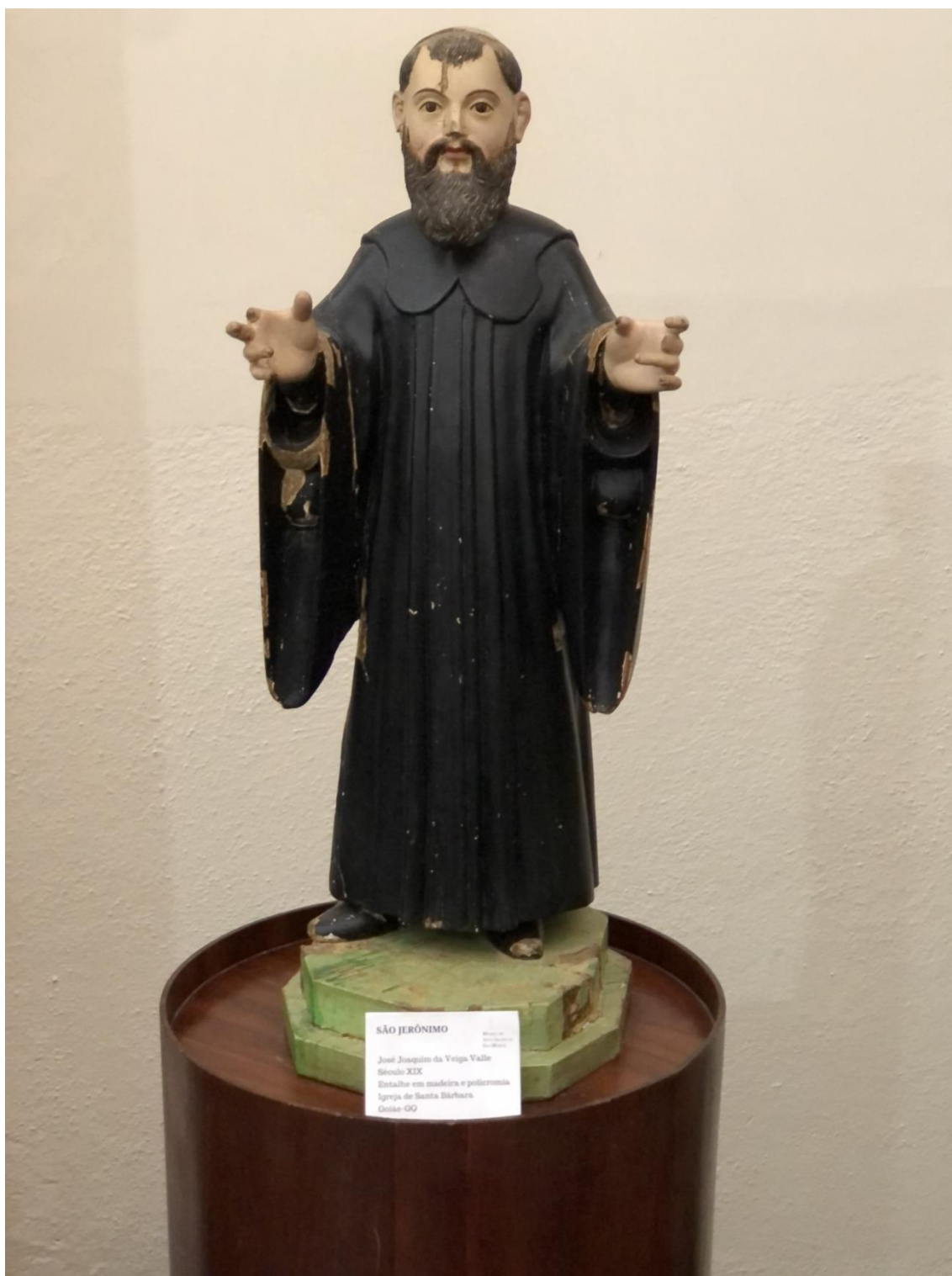
Fonte: Acervo MASBM.

ANEXO C – imagem de São Miguel Arcanjo pertencente à capela do cemitério São Miguel – cidade de Goiás



Fonte: Acervo MASBM

ANEXO D – Imagem de São Jerônimo pertencente a igreja de Santa Bárbara - cidade de Goiás

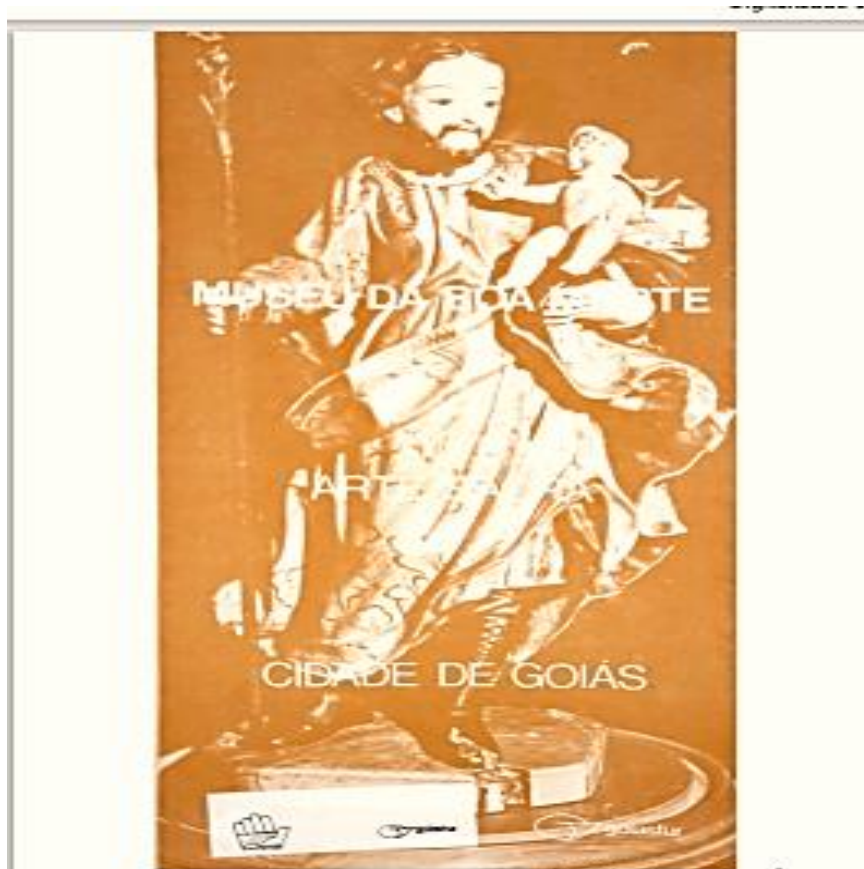


Fonte: Acervo MASBM.

**ANEXO E – Imagem de Santo Antônio pertencente a igreja de Nossa Senhora do Pilar
do de Ouro Fino**



Fonte: Acervo MASBM.

ANEXO F – Catálogo do Museu da Boa Morte de 1970

Fonte: Acervo MASBM.

ANEXO G – Restauração da parte interna da igreja em 1994



Fonte: Acervo MASBM.

ANEXO H – Restauração da parte externa da igreja de 1994

Fonte: Acervo MASBM.

ANEXO I – Parte interna da igreja usada como sala expográfica do museu

Fonte: Acervo MASBM.