



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História



MILRA NASCIMENTO BRAVO

HIERARQUIAS NA MORTE

**Uma análise dos ritos fúnebres católicos no Rio
de Janeiro (1720-1808)**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGH**

HIERARQUIAS NA MORTE

**Uma análise dos ritos fúnebres católicos
no Rio de Janeiro (1720-1808)**

Milra Nascimento Bravo

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História Social, sob orientação da Prof. Dra. Claudia Rodrigues.

Rio de Janeiro
Junho/2014

Ficha catalográfica elaborada por Cleucivania Soares Freire. – CRB7 6091.

B826 Bravo, Milra Nascimento.

Hierarquias na morte: uma análise dos ritos fúnebres católicos no Rio de Janeiro (1720-1808) / Milra Nascimento Bravo. – 2014.

191 f.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Claudia Rodrigues

Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Escola de História, 2014.

Bibliografia: f. 178-191.

1. Hierarquias na morte. 2. Ritos fúnebres. 3. Rio de Janeiro, 1720-1808.

CDD 200.9

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGH**

**HIERARQUIAS NA MORTE
Uma análise dos ritos fúnebres católicos
no Rio de Janeiro (1720-1808)**

Milra Nascimento Bravo

Aprovado por:

Prof^a Dr^a Claudia Rodrigues – Orientadora
(UNIRIO)

Prof^o Dr^o Anderson José Machado de Oliveira
(UNIRIO)

Prof^o Dr^o Roberto Guedes Ferreira
(UFRRJ)

Rio de Janeiro
2014

Ao meu avô Amaro.

AGRADECIMENTOS

A primeira coisa que faço ao comprar um livro é ler os agradecimentos do autor. Já fiz isto até nas obras que adquiri e ainda não tive tempo de ler... Esta é a parte que mais me agrada em um livro ou trabalho acadêmico. Ela foge da imparcialidade e perde o caráter formal que a Academia nos exige. Ao agradecer, o autor se revela enquanto pessoa, demonstra suas fraquezas e seus amores e relembra as ajudas que recebeu ao longo do processo produtivo.

Por ser uma exímia leitora de agradecimentos, também adoro escrevê-los! Desde o ingresso no Mestrado no início de 2012, esperei ansiosamente por este momento. O único em todo este trabalho em que minha emoção pode falar mais alto e que ao mesmo tempo, redigi-lo será uma espécie de viagem de volta ao início destes dois longos e intensos anos.

Primeiramente, como não poderia deixar de ser, agradeço imensamente aos meus pais por todo o esforço feito desde a minha infância para que eu tivesse uma educação de qualidade. Mesmo que não tenha dito, sempre tive consciência de que muitas vezes vocês se anularam para que eu fosse beneficiada. Sei também, que nem sempre fui uma filha exemplar e que os dois últimos anos em especial, foram bastante complicados e o peso de grande parte dos meus problemas e conflitos internos, acabou caindo sobre vocês. Agradeço a compreensão pela minha ausência (mesmo estando no quarto ao lado) em decorrência dos estudos, e o amor que nunca deixaram de me dar. Obrigada pelos pais maravilhosos que são! Dedico-lhes esta dissertação, pois certamente, ela é fruto daquela sementinha que foi plantada por vocês há pouco mais de duas décadas e regada frequentemente com o apoio e presença em cada conquista que tive desde o jardim de infância até hoje. Amo vocês!

Rafael Brito, desde 2006 sendo meu grande companheiro. Além do amor que é mais do que visível, venho nutrindo por você ao longo destes anos, um enorme sentimento de gratidão por todo o apoio moral e concreto que tive até hoje. Principal leitor de todos os meus trabalhos, conselheiro, incentivador e a pessoa que mais ouviu meus lamentos e suportou intermináveis desabafos ao longo desta jornada. Responsável também, pelas principais horas de distração e felicidade, é aquele tipo de pessoa que mostra o que de fato é companheirismo. Obrigada por ser meu equilíbrio!

Agradeço a toda a família e amigos pela torcida e pela confiança em mim! Obrigada também, aos que compreenderam minhas inúmeras ausências, inclusive em

momentos importantes. Não gosto de citar nomes para não esquecer de ninguém, mas não poderia deixar de mencionar algumas pessoas...

Gabriel Tirre, que talvez nem lembre disto, mas foi o primeiro incentivador desta pesquisa. Diante da minha animação e admiração com a aula da professora Claudia Rodrigues na especialização em História do Rio de Janeiro na Universidade Federal Fluminense (UFF), você me disse para ir até ela e pedir que me orientasse. Eu fui. Obrigada pelo empurrão inicial! Ana Paula Paranhos, nunca esquecerei a sua dedicação e carinho. Foram tão sinceros e inesperados, que até hoje me emociono em lembrar. Muito obrigada! Márcio Porto, Raquel Amaral e Raquel Maia, amigos muito queridos que estiveram presentes e tanto me ajudaram em um dos momentos mais delicados da minha vida. Recebi ombro amigo, colo, apoio e até ajuda com tarefas que minha saúde debilitada no momento não me permitiria realizar.

Agradeço à minha turma de Mestrado, que curiosamente, como resultado de uma sociedade cada vez mais informatizada, se uniu através de um grupo no Facebook. Daqui a alguns meses daremos boas risadas de todo o desespero coletivo compartilhado nesta rede social. Trocamos inúmeras informações, rimos e desabafamos. Foi sem dúvida uma experiência muito enriquecedora! Sucesso é pouco perto do que desejo para nós! Da minha turma de Mestrado, não poderia deixar de destacar duas amigas especiais: Raiane Oliveira e Márcia Cristina Pires. Compartilhamos bancos de ônibus na longa viagem Urca - São Gonçalo, confidências, dúvidas e ajudas acadêmicas, problemas pessoais, fofocas e sem dúvida, muitas risadas. Sou muito grata por tê-las em minha vida!

No segundo semestre, tive a felicidade de cursar uma disciplina na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), que foi de fundamental importância para a elaboração desta dissertação. Sendo assim, agradeço à professora Beatriz Catão pela excelente ementa do curso e por seus comentários e questionamentos sempre pertinentes. Esta disciplina se tornou ainda mais agradável pela companhia dos colegas desta pequena turma, que tornaram as aulas mais leves e os intervalos e viagens de volta para casa, mais legais.

Outra grata surpresa do Mestrado foi a possibilidade de conhecer os demais orientandos da professora Claudia Rodrigues, que carinhosamente batizei de "Galerinha da Morte": Aryanne Faustina, Bárbara Benevides, Carolina Santoian, Conceição Franco, Gabriel Cordeiro, Iury Matias, Michele Helena, Monique Vidal, Vitor Cabral, Raphael Pires e Ronald Lopes (que é orientando da Conceição, mas também faz parte desse grupo). Ao Grupo de Pesquisa "A morte e o morrer na sociedade brasileira" pelas excelentes e enriquecedoras discussões.

A todos da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC), que tive o imenso prazer de participar pela primeira vez de seu Encontro Nacional em 2013. Além da riquíssima experiência de participar de um evento exclusivo de "pesquisadores da Morte" e conhecer o belíssimo Cemitério do Bonfim em Belo Horizonte, em uma visita guiada pela professora Marcelina de Almeida, também graças às redes sociais, pude manter contato com colegas como Clarissa Grassi, Ilza Lima, Paulo Renato e Samuca Vaz.

Minha imensa gratidão ao Paulo Vitor, pelo apoio e excelente trabalho. Pessoas que exercem seu ofício com sensibilidade e carinho, me emocionam. Roni Cunha e Suelen Tavares, pelo conhecimento de Línguas que tanto contribuíram para a finalização desta dissertação. Muito obrigada!

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro pela estrutura e acolhida, e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de Mestrado concedida ao longo do curso. Aos professores Anderson Oliveira e Roberto Guedes, pelos preciosos comentários feitos em minha banca. Todas as sugestões foram absorvidas e enriqueceram bastante meu olhar sobre o objeto de pesquisa.

Por fim, meu agradecimento mais do que especial à grande (ir)responsável por esta jornada: Claudia Rodrigues, minha orientadora. Quando brinco com o "(ir)responsável", é lembrando de como tudo começou... Claudia me orientou na elaboração do TCC da especialização em História do Rio de Janeiro na UFF e me sugeriu que tentasse o processo seletivo do Mestrado na UNIRIO. Eu não tinha base teórica e muito menos, segurança para tentar passar nesta seleção. Contudo, acreditei na sua aposta e depois de alguns intensos meses de estudo em tempo integral, consegui a aprovação. Dois anos e alguns meses depois, vivemos tanta coisa que esta se torna a parte mais difícil dos agradecimentos...

Além de uma excelente pesquisadora e, não por acaso, ser um dos maiores nomes da "História da Morte" no Brasil, Claudia Rodrigues é uma professora em sua essência. Consegue de uma forma muito particular ser extremamente rígida e amável ao mesmo tempo. Ao longo desta jornada, fui muito cobrada, cada linha escrita por mim foi minuciosamente lida e comentada, recebi broncas, ligações e e-mails lembrando os prazos, e em meio a tudo isto, sempre tive a certeza de ter uma pessoa que acreditava no meu potencial, que estava pronta a me dar apoio e conselhos. Tive uma orientadora impecável e uma grande amiga, que não hesitou em me dar colo as inúmeras vezes que precisei. Me recebeu em sua sala na universidade e em sua casa. Acompanhou-me em minha primeira viagem de avião e até suportou meu mau-humor por alguns dias durante um evento fora do estado. À ela, devo todo

o meu crescimento acadêmico. Hoje me sinto historiadora e posso dizer com segurança que sou pesquisadora e especialista em um tema. Sem ela e suas doses de carinho e rigidez, nada seria possível. Agora posso ver o resultado de todo este trabalho e o quanto evolui - inclusive no âmbito pessoal.

Obrigada, Claudia, por toda a dedicação, carinho e confiança! Além do enorme carinho que tenho por ti, gostaria de aproveitar este espaço para dizer que você é uma das pessoas por quem mais tenho admiração! Parabéns por ser esta profissional fantástica que inspira tantos jovens historiadores como eu! Que esta nossa parceria - pessoal, acadêmica e profissional - não termine por aqui.

Para não me estender mais, peço desculpas a todos que por algum motivo não citei nestas páginas. Foram muitas as pessoas importantes e que me ajudaram direta ou indiretamente nos últimos anos, e não haveria espaço para citar um por um. Por sorte, sou cercada de pessoas muito especiais e sou muito grata por isto.

Coisa boa é poder e ter a quem agradecer... Tão gostoso quanto ler um agradecimento, é escrever um.

"É isso, talvez, que torne a história da morte tão fascinante. Trata-se, para o historiador, de voltar aos dados do problema, de observar pelo avesso essa troca de olhares. Partindo da morte e das atitudes coletivas como essa é acolhida, a História pretende reencontrar os homens e compreender suas reações diante de uma passagem que não admite fraudes".

[VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 128]

RESUMO

O Rio de Janeiro no período colonial - especificamente entre os anos 1720 e 1808 - apresentava uma sociedade com traços de Antigo Regime, composta por uma complexa rede hierárquica que refletia suas estruturas em diversas esferas. O presente trabalho tem por objetivo reconstruir alguns dos aspectos concernentes à vida, para a partir daí, compreender como se davam algumas práticas relacionadas à morte. Trata-se de uma pesquisa voltada para os ritos católicos e as hierarquias fúnebres, onde serão analisadas fontes como registros de óbitos, testamentos, imagens e relatos de viajantes e memorialistas, a fim de considerar o máximo de elementos para conjecturar hipóteses que justifiquem determinados costumes.

Palavras-chave: Morte; Ritos; Hierarquias; Rio de Janeiro.

ABSTRACT

Rio de Janeiro in the colonial period - specifically between the years 1720 and 1808 - had a society with traces of Old Regime, composed of a complex hierarchical network that reflected their structures in various spheres. This work aims to reconstruct some of the aspects concerning life, from there, to understand how they gave some practices related to death. This is a research on the Catholic rites and hierarchies funeral, where sources such as death records, wills, images and reports from travelers and memoirs will be analyzed in order to consider the maximum of elements to conjecture hypotheses that justify certain customs.

Keywords: Death; Rites; Hierarchies, Rio de Janeiro.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

IMAGEM 1 – VENDEDORES DE LEITE E CAPIM, p. 88

IMAGEM 2 – BARBEIROS AMBULANTES, p.89

IMAGEM 3 – BOUTIQUE DE BARBEIROS, p. 90

IMAGEM 4 – VIÁTICO SENDO LEVADO A UM DOENTE, p.111

IMAGEM 5 – FUNERAL DE UM CAVALEIRO DE CRISTO (MORTALHA), p. 122

IMAGEM 6 – DIVERSOS TIPOS DE ESQUIFES, p.123

IMAGEM 7 – ENTERRAMENTO DE UM NEGRO NA BAHIA, p.133

IMAGEM 8 - FUNERAL DE UM NEGRO NO RIO DE JANEIRO, p.134

**IMAGEM 9 – FIÉIS AGUARDANDO A CONFISSÃO E A COMUNHÃO SENTADOS
SOBRE AS COVAS DE UMA IGREJA, p. 143**

IMAGEM 10 – ENTERRO DE UMA NEGRA (RECOLHIMENTO DE ESMOLAS), p.158

IMAGEM 11 – ENTERRO DO FILHO DE UM REI NEGRO, p.159

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – ÍNDICE DE INDIVÍDUOS POR CONDIÇÃO SOCIAL (SEM UNIFICAÇÃO), p. 29

TABELA 2 – ÍNDICE DE INDIVÍDUOS POR CONDIÇÃO SOCIAL (COM UNIFICAÇÃO), p. 29

TABELA 3 – ORIGEM DAS PESSOAS LIVRES, p. 31

TABELA 4 – ÍNDICE DE REDAÇÃO TESTAMENTÁRIA DOS FORROS, p. 63

TABELA 5 – RELAÇÃO ENTRE OCUPAÇÃO/STATUS E POBREZA, p. 67

TABELA 6 – ÍNDICE DE COR POR ORIGEM, p. 80

TABELA 7 – ÍNDICE DE CONDIÇÃO SOCIAL POR ORIGEM, p. 81

TABELA 8 - ÍNDICE DE CONDIÇÃO SOCIAL POR COR, p. 82

TABELA 9 - ÍNDICE DE ADMINISTRAÇÃO DE SACRAMENTOS POR CONDIÇÃO SOCIAL, p. 112

TABELA 10 - TIPO DE MORTALHA POR CONDIÇÃO SOCIAL (GERAL), p. 117

TABELA 11 - TIPO DE MORTALHA POR CONDIÇÃO SOCIAL (DETALHADA), p. 118

TABELA 12 – QUANTIDADE DE SACERDOTES NA ENCOMENDAÇÃO POR CONDIÇÃO SOCIAL, p. 127

TABELA 13 – LOCAL DE SEPULTURA POR CONDIÇÃO SOCIAL, p. 148

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS, *p. 4*

INTRODUÇÃO, *p. 14*

PARTE I: *Complexa rede de relações e posições sociais na vida e na morte coloniais, p. 18*

ALGUNS CASOS COMPLEXOS, p. 19

O ANTIGO REGIME NA EUROPA E NA AMÉRICA PORTUGUESA, p. 22

HIERARQUIAS NA VIDA E NA MORTE COLONIAL, p. 32

Segmentos preponderantes, p. 33

Segmentos intermediários entre a nobreza e a escravidão, p. 49

Escravos, p. 75

PARTE II: *Ritos fúnebres católicos e espaços dos mortos no Rio de Janeiro colonial, p. 91*

MORTE E RITUALIZAÇÃO, p. 92

RITOS CATÓLICOS: DA IMINÊNCIA DA MORTE À SEPULTURA, p. 103

Sacramentos, p. 105

Vestimenta fúnebre: as mortalhas, p. 115

Velório/encomendação/ cortejo, p. 124

MOMENTO CULMINANTE DOS RITOS FÚNEBRES CATÓLICOS: O SEPULTAMENTO, p. 137

Hierarquização nos espaços fúnebres, p. 137

Os espaços dos mortos no Rio de Janeiro Colonial, p. 140

- Igrejas, p. 141

- Cemitérios, p. 161

- Terrenos baldios, mar, etc., p. 171

CONCLUSÃO, p. 175

FONTES, p. 178

BIBLIOGRAFIA, p.181

INTRODUÇÃO

Originalmente, a pesquisa do Mestrado que aqui concluo intencionava estabelecer relações entre morte e hierarquias sociais, no Rio de Janeiro, pelo viés da análise dos enterramentos e cemitérios (dos) desprivilegiados dos séculos XVIII e XIX – até o ano de 1850 (quando foram criados os cemitérios públicos extramuros). Tal proposta daria um enfoque especial para o Cemitério da Misericórdia, que teria existido do século XVI até 1839, por ter sido o maior e mais duradouro destino dos indivíduos pertencentes aos segmentos sociais considerados inferiores. No entanto, após as discussões e textos lidos durante os dois semestres de disciplinas, o maior contato com a documentação e, principalmente, a dificuldade de acesso aos documentos referentes ao Cemitério da Misericórdia, a pesquisa acabou incorporando outro elemento que tomou corpo e passou a ter maior visualização: os ritos fúnebres. Ao considerar os rituais e tomar como base algumas das ideias de Arnold Van Gennep acerca dos ritos de passagem passei a entender a sepultura como ponto culminante dos ritos fúnebres e um dos aspectos de maior visibilidade das hierarquias sociais na sociedade escravista do Rio de Janeiro. Se nos reportarmos à questão ritualística da pesquisa, podemos considerar a proposição de Van Gennep sobre o fato de o momento culminante do rito ser aquele no qual ocorreria maior dramatização e que, para identificá-lo, seria necessário ter uma visão global dos ritos como um todo. Para isso, identificarei os elementos considerados básicos da ritualização fúnebre, segundo os textos normatizadores católicos, comparando-os com os registros de óbito, a fim de verificar como as normas eram vividas na prática.

Diante disto, a proposta de pesquisa que no pré-projeto de Mestrado era intitulada “Cemitérios dos desprivilegiados no Rio de Janeiro escravista (XVIII-XIX)”, foi levada para a qualificação com o título “Morte, ritos e hierarquias no Rio de Janeiro Colonial (1720-1822)”. A partir da Qualificação, novos ajustes foram feitos e um deles foi a percepção de que, embora continuasse a considerar o sepultamento como o ponto culminante dos ritos fúnebres católicos, não mais enfocaria especificamente os lugares de inumação dos segmentos que eu chamo de desprivilegiados, passando a englobar a análise de algumas etapas dos rituais mortuários católicos no seu aspecto mais geral, em busca das relações entre ritos e hierarquias sociais.

Portanto, considerando a cidade do Rio de Janeiro colonial como uma complexa rede hierárquica, que se refletia em todos os aspectos da vida social, passei a investigar estas hierarquias, porém, de uma perspectiva diferente: a morte. Os ritos fúnebres católicos estariam diretamente relacionados com a estrutura social dos vivos, e a partir disto, analisarei as fases deste tipo de ritual até o sepultamento. Apesar do grande número de obras que analisam a sociedade brasileira colonial e de tantas outras que tratam da temática da morte, percebo que existe uma lacuna historiográfica no que tange à junção destes dois aspectos, o que pretendo realizar aqui. Apesar de ser um assunto com uma gama de possibilidades de discussão e aprofundamento, optei pelo caminho de traçar um panorama geral que cruze um pouco das relações entre os vivos e as formas como isto refletiria nos ritos fúnebres. Diante da inexistência de estudos específicos sobre hierarquia fúnebre e rituais no referido período, a presente dissertação se insere na lacuna historiográfica buscando reunir fontes e informações necessárias para preenchê-la.

Ao trabalhar a questão da ordem nas sociedades do Antigo Regime, António Manuel Hespanha põe em questão o relato cristão da criação do mundo para justificar a legitimidade da hierarquização social para os indivíduos daquele período. Segundo o autor, “Deus aparece, fundamentalmente, ‘dando ordem’ às coisas: separando as trevas da luz, [...] criando as plantas e animais ‘segundo as suas espécies’ [...], ordenando as coisas umas para as outras”. Isto que Hespanha cita como sendo resultado de uma imagem do caráter espontaneamente organizado da natureza, serve de referência para a presente pesquisa, no intuito de auxiliar na compreensão da divisão social da morte. Fazendo referência às Ordenações Afonsinas, o autor transcreve uma citação que diz que quando “Deus criou as criaturas não quis que todas fossem iguais; e por isto, estabeleceu e ordenou cada uma em sua virtude e poderio departidos, segundo o grau em que as pôs”¹.

Tentando fazer um paralelo entre esta teoria e a hierarquização diante da morte, encontro nesta explicação uma possível justificativa para o fato de que os indivíduos do Brasil Colonial transpusessem a organização social dos vivos para o âmbito da morte. Ficando claro quais seriam os lugares destinados a cada segmento social e o tipo de funeral que cada um deveria receber. Ou seja, tendo em vista que se tratava de uma sociedade fundamentalmente católica – que tinha seus ritos fúnebres baseados na escatologia cristã –, a aceitação da hierarquia construída tanto na vida quanto na morte se fundamentava em uma explicação religiosa, que apresentava uma ideia de que as “desigualdades” sociais

¹ HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas*: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010, p. 47- 49.

existiam “por vontade de Deus” e deveriam ser aceitas como se fosse o “destino” de cada pessoa. Neste sentido, a pesquisa aqui proposta pretende analisar a estrutura hierárquica da morte na cidade do Rio de Janeiro, compreendendo a relação entre morte, ritos e hierarquias sociais.

O recorte temporal inicialmente previsto e que chegou a ser levado para a qualificação (1720-1822), foi reduzido no ano final para 1808. O período inicial se justifica por ter sido o ano de publicação e extensão das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* para o Rio de Janeiro (1720) e por ser o período de início dos dados contidos no banco de registro de óbitos analisados ao longo da pesquisa. O ano final em 1808 refere-se ao momento anterior à significativa transformação que a cidade do Rio de Janeiro sofreria com a chegada da Família Real, quando a cidade se tornaria Corte e o grande adensamento populacional, além das transformações sociais, econômicas e culturais, certamente interferiria nos padrões de mortalidade e, por extensão, dos ritos fúnebres. É importante mencionar que apesar do ano final dos registros paroquiais de óbitos analisados seja 1809 (embora poucos) e algumas imagens e relatos sejam de viajantes e memorialistas do século XIX (posteriores a 1808), como as práticas fúnebres não seriam modificadas com tamanha rapidez, é possível utilizar este tipo de documentação sem que isto interfira na legitimidade das questões propostas.

A cidade do Rio de Janeiro foi escolhida para esta pesquisa devido a fatores como o Porto do Rio de Janeiro ter sido um dos mais importantes da Colônia e também ao grande número de cativos que chegavam neste local, o que permite um estudo das condições mortuárias desse segmento. Outro motivo foi o fato de se tratar de uma sociedade ao mesmo tempo hierarquizada e passível de mobilidade social, estrutura esta, que se refletia também nos espaços dos mortos². O enfoque se aterá à freguesia central da cidade, que foi a da Sé, posteriormente denominada de Santíssimo Sacramento da Antiga Sé. Sua escolha se justifica não só por ser a freguesia para a qual foi possível reunir uma série contínua de registros paroquiais de óbitos, mas também por ser a freguesia na qual estavam localizadas praticamente a maioria das igrejas de irmandades de negros da área urbana central da cidade no período aqui abarcado. Além disso, os livros paroquiais de óbitos desta freguesia possuíam uma característica pouco comum a este tipo de fonte, que é reunir nos mesmos livros os assentamentos de pessoas livres, forras e escravas. Aspecto

² FRAGOSO, João e FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto*. Mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c.1790 - c.1840. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993; KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro: 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, dentre outros.

que possibilita ter uma dimensão abrangente dos grupos sociais como um todo, inclusive o mais próximo à proporção de cada um destes segmentos, principalmente em uma análise sobre ritos e hierarquias sociais naquela freguesia que reunia os templos católicos dos negros.

A partir destas reflexões, o presente estudo foi organizado em duas partes: uma que busca reconstruir a dinâmica social no Brasil no período estudado (1720-1808) entrecruzando as relações sociais dos vivos, com a forma como isto se legitimaria através da morte e dos costumes e práticas a ela relacionados.

A Parte I apresenta três itens básicos que iniciam com a análise de alguns casos de complexidade, passando por uma ambientação do que seria uma sociedade de Antigo Regime e finalizando com as hierarquias e segmentos sociais no Rio de Janeiro colonial. Apesar de também ser possível estabelecer uma contextualização de como se formou a cidade e outros aspectos referentes a isto, optei – por achar mais relevante para a presente proposta – por contextualizar socialmente as análises, compreendendo como os diversos aspectos apresentados se relacionariam diretamente com as estruturas sociais.

A Parte II se concentra na apresentação e discussão dos ritos fúnebres católicos e nos locais de sepultamento dos cadáveres da dita sociedade, analisando o caráter multifacetado de cada uma destas fases. Embora após o sepultamento, algumas práticas fúnebres ainda fossem possíveis, finalizaremos este estudo com a análise dos espaços de sepulturas no Rio de Janeiro – sempre apresentando dados de outras regiões, para mostrar se seriam ou não, peculiaridades da região – por este ser considerado aqui o momento culminante dos destes ritos.

As fontes utilizadas para a análise nestas duas partes da dissertação são: testamentos, inventários, relatos de viajantes e memorialistas, iconografia e um banco de dados que conta com 5352 registros paroquiais de óbitos³. A análise destas fontes foi ora qualitativa, ora quantitativa, cruzando dados e informações de forma que fosse possível traçar um panorama geral das hierarquias e práticas fúnebres no Rio de Janeiro entre 1720 e 1808.

³ O banco de dados de óbitos e os testamentos utilizados nesta pesquisa foram gentilmente cedidos pela professora orientadora, Claudia Rodrigues, a quem agradeço. Tais fontes fazem parte do material por ela levantado ao longo de vários projetos de pesquisa, desde 2007, com o auxílio de uma equipe de bolsistas de Iniciação Científica que reúne alunos da UNIVERSO (Juan Ellan de Oliveira Bezerra, Paolla Rangel Rodrigues do Nascimento, Rafael Brandão de Magalhães e Rejane de Azevedo Borges) e da UNIRIO (Ana Carolina Santoian Ferreira, Aryanne Faustina da Silva, Bárbara Alves Benevides, Caroline Mesquita Arosa, Fernanda Augusta Pegoraro Fernandes Pereira, Giuliana Karen Soares de Souza e Iury Matias Soares).

PARTE I

***Complexa rede de relações e posições sociais na
vida e na morte coloniais***

ALGUNS CASOS COMPLEXOS

José Marcelo de Lemos, nascido em Salvador, casou-se com Apolônia de Jesus, com quem não teve nenhum filho. Apesar de haver uma criança registrada em seu nome, alegava não ser pai da mesma. Trabalhou no Senado da Câmara – infelizmente, não dá mais detalhes sobre o cargo ou função ocupada – e aparentemente era um homem de posses, relatando em seu testamento que possuía escravos e alguns outros bens. Diferentemente da grande maioria dos testadores à época, José Marcelo redigiu e assinou seu próprio testamento, sem ter recorrido a alguém que o fizesse a seu rogo⁴. Faleceu no dia 11 de fevereiro de 1748, quatorze dias após redigir a redação testamentária. Foi enterrado no Cemitério da Santa Casa de Misericórdia, no Rio de Janeiro, após receber todos os sacramentos. Em testamento, pedira que seu corpo fosse amortalhado em um lençol e sepultado no referido cemitério, caso morresse na cidade do Rio, acompanhado de seu reverendo vigário e dois sacerdotes⁵.

A priori, este poderia passar despercebido como apenas mais um caso de redação de testamento e ritos fúnebres, no século XVIII. Porém, é necessário que um detalhe seja observado com muita atenção: José Marcelo de Lemos, ao que tudo indica, seria um homem branco com posses e boa ocupação, sabia escrever; mas, que mesmo assim, em seu testamento solicitou que fosse amortalhado em um lençol e enterrado no Cemitério da Santa Casa de Misericórdia – cemitério existente atrás do hospital da Santa Casa, destinado aos pobres, justicados, indigentes, suicidas, mortos no referido hospital, etc. O que chama atenção neste caso é que o testador determinou a adoção de elementos dos ritos fúnebres seguidos pelos segmentos mais pobres da sociedade da época. Como será esmiuçado ao longo do texto, naquela sociedade escravista e hierarquizada, existiam determinados ritos, aparatos fúnebres e locais de sepultura para cada segmento social. Considerando este fato, é no mínimo curioso que alguém com boa condição financeira e posição social quisesse ser enterrado como pobre.

⁴ RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 103-108; PAIVA, Eduardo França. Frágeis fronteiras: relatos testamentais de mulheres das Minas Gerais setecentistas. *Anuario de Estudios Americanos*, 66, 1, enero-junio, 193-219, Sevilla (España), 2009, p. 196-197.

⁵ ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO (doravante ACMRJ). *Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento da Antiga Sé* (AP0155: 1746 – 1758): Testamento de José Marcelo de Lemos, datado 1748, p. 76 verso.

Como podemos perceber, o caso supracitado apresenta uma possível contradição, pois, se considerarmos o ideal esperado de uma sociedade escravista como o Rio de Janeiro colonial, poderíamos pensar que seria uma regra que os enterros de pobres, escravos e libertos fossem extremamente simplórios e os de pessoas da chamada “boa sociedade” ou mais afortunadas, apresentassem pompa fúnebre. Além disto, poder-se-ia esperar que aqueles que tivessem melhor posição social fossem inumados dentro das igrejas, enquanto os corpos dos indivíduos pertencentes aos segmentos mais inferiores tivessem como “destino final”, os arredores dos templos ou cemitérios a eles destinados – como o da Santa Casa da Misericórdia. No entanto, o relato que abre esta seção nos mostra uma realidade diferente e mais do que isto: complexa.

A comprovação de tal complexidade pode ser observada a partir de outros casos de testadores que não se “enquadraram” no tipo de enterro “esperado”, em geral, para quem observa o grupo social ao qual ele pertencia. É o caso da crioula forra Ana Luiza, natural do Rio de Janeiro. Declarando-se irmã das irmandades de São Domingos e do Rosário, em seu testamento, pediu seis missas de corpo presente, que seu corpo fosse amortalhado no hábito de São Francisco, que fosse feita a doação de cinco patacas à irmandade de Santa Efigênia e que se rezassem quatro missas pelas almas do Purgatório e mais quatro pela alma de sua mãe. Quando escreveu o testamento, Ana Luiza já estava muito doente, tendo falecido alguns dias depois, a saber, 05 de maio de 1802. Foi amortalhada no hábito de Santo Antônio, encomendada por cinco sacerdotes, acompanhada com “procissão fúnebre” e sepultada na Igreja de São Domingos⁶.

Note-se que, mais uma vez, podemos perceber uma aparente incoerência em relação aos costumes mortuários da época. Neste caso específico, uma crioula forra teve seu corpo amortalhado em um hábito bem mais caro do que um simples lençol e sepultado no terreno de uma igreja de irmandade, na qual em geral era preciso ser afiliada para ter direito a uma sepultura.

Mais impressionante do que os dois casos já citados, é o de Antônia Maria, que morreu em 04 de fevereiro de 1805. Ela recebeu todos os sacramentos, foi encomendada por um pároco e doze padres, amortalhada no hábito de São Francisco e sepultada na Igreja da Sé Catedral. Se analisarmos apenas estes dados e considerarmos os tipos de funerais que costumavam ser realizados para cada segmento social, poderíamos dizer que Antônia Maria seria uma mulher branca, de posses e com considerável *status* social. Sobre sua

⁶ ACMRJ. *Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento da Antiga Sé* (AP0158: 1797 – 1812): Testamento de Ana Luiza, datado 1802, p. 177 verso.

posição na sociedade, não temos informações precisas, mas contrastando com todo o aparato e pompa fúnebre com que seu enterro contou, Antônia era uma africana de origem nagô⁷. Mais uma vez, percebemos que não é possível reduzir os lugares dos mortos no Rio de Janeiro colonial simples e rigidamente aos lugares que os indivíduos de determinados segmentos sociais pertenceriam em vida; ou seja, o cadáver de um “homem bom” tendo como ritual fúnebre e destino os lugares socialmente prestigiados e o de um ex-escravo aos menos privilegiados ou totalmente desprestigiados.

Homem, sepultado na Igreja de Santa Efigênia, amortalhado com o hábito de Santo Antônio e encomendado por sete sacerdotes. Poderia, mas não estou me referindo a um branco; também não se trata de um forro. Antônio (sem sobrenome) é o indivíduo em questão. De todos os casos citados, talvez seja o que apresenta maior complexidade, tendo em vista que se trata de um escravo. Falecido em 1797, este cativo pertencente a Antônio Luiz de Figueiredo, apresenta três grandes sinais de distinção: ser enterrado em uma igreja - embora de negros -, com hábito de santo e encomendado por um número considerável de sacerdotes⁸. Não sabemos se Antônio era membro de alguma irmandade - e se fosse, provavelmente, seria da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia -, o que poderia justificar esta pompa em seu funeral; mas de qualquer forma estes elementos presentes no seu funeral não condizem, à primeira vista e a se considerar uma historiografia mais antiga, com o segmento social a que ele pertencia em vida. Seu caso reforça novamente, a ideia da complexidade presente no Rio de Janeiro colonial.

Todas estas histórias nos permitem observar na prática as complexas relações hierárquicas existentes no seio de uma sociedade escravista com características de Antigo Regime, como era o caso do Rio de Janeiro colonial. Durante algum tempo, os estudos referentes à estrutura social do Brasil nesta época apresentavam um discurso voltado para uma hierarquização estática onde a sociedade estaria reduzida à simples dicotomia “senhores e escravos”; ignorando muitas vezes a possibilidade de ascensão social de indivíduos de cor e/ou com um passado escravo e/ou africano. Contudo, desde os anos 1980/1990, estudos a exemplo dos de Sheila de Castro Faria⁹ e Roberto Guedes¹⁰ – que

⁷ ACMRJ. *Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Candelária (1797-1809)*: Testamento de Antônia Maria, datado 1805, p. 172 verso.

⁸ *Idem*, Testamento de Antônio, datado 1797, p. 388.

⁹ FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1998.

¹⁰ GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo: Trabalho, família, aliança e mobilidade social*. Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

serão discutidos ao longo do presente trabalho –, apresentam uma nova perspectiva desta organização social, onde a mobilidade estaria bastante presente.

Não poderia deixar de frisar, entretanto, que além do caráter soterialógico¹¹, testar também seria um sinal de distinção. A exemplo disto, nos registros de óbito pude notar que das 1311 pessoas que testaram, apenas quatro tinham referência à pobreza. Encontrei 82 pretos, 40 pardos, dois cabras, e os demais 1187 não possuem menção a cor. Isto não quer dizer que fossem todos brancos, mas é notório que aqueles que ainda possuíam certa proximidade com a escravidão, não deixaram de ter a referência à cor registrada. No que tange a ocupação, estes testadores foram mencionados como: donas, capitães, doutores, tenentes, membros do alto clero, etc. Tais informações exemplificam que o simples fato de testar já pode ser analisado como um elemento de distinção, já que não seria acessível a qualquer pessoa¹².

Por estar situada na ambientação do Antigo Regime e em decorrência de esta ter apresentado traços bastante peculiares na sociedade colonial brasileira, torna-se imprescindível que antes de iniciarmos os estudos sobre a temática da morte em si, que seja feita uma apresentação geral da forma como a sociedade em questão se estruturou. O ponto de partida não poderia ser outro que não fosse o Antigo Regime, pois, como dito anteriormente, o Brasil colonial foi uma sociedade construída nas bases deste sistema e que também incorporou atributos unicamente seus. Desta forma, sem um panorama do que foi o Antigo Regime e a maneira como este chegou aos trópicos, a compreensão da complexidade do Brasil entre os séculos XVIII e XIX ficaria bem mais difícil.

O ANTIGO REGIME NA EUROPA E NA AMÉRICA PORTUGUESA

O Antigo Regime pode ser definido superficialmente como o período da Época Moderna, que apresentava uma sociedade estamental dividida em ordens (Primeiro, Segundo e Terceiro Estado). Uma das explicações sobre o Antigo Regime é a feita por Pierre Goulbert, para quem existem duas definições complementares e contraditórias para explicar este período. A primeira se detém na análise de uma estrutura política e jurídica que parte das teorias desenvolvendo-se apenas até as instituições, não abarcando outros

¹¹ O testamento era um meio de prestar conta das suas atitudes em vida e de reafirmar a fé católica. Ver: RODRIGUES, Claudia. *Op.cit.*

¹² ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

aspectos. A segunda explicação – seguida por grande parte dos historiadores –, entende o Antigo Regime como o período que compreende os séculos XVI e XVIII, na França e em outros países europeus¹³.

Em uma sociedade de Antigo Regime, as desigualdades seriam mantidas, já que a posição social de um indivíduo era vista como hereditária, ou seja, o estamento ao qual ele pertenceria não teria relação direta com sua situação financeira (algo próprio do sistema capitalista), sendo definida pela linhagem a qual pertencia. Tal diferenciação justificava a existência de ordens/estratos. Um aspecto que requer atenção especial é o traço adquirido pelas sociedades de ordens, a partir do qual as mesmas pareciam funcionar; ou seja, através de um mecanismo de recompensas e castigos no intuito de que todos os indivíduos cumprissem suas respectivas tarefas. O que reforçava a ideia de que uma sociedade estamental com características de Antigo Regime atribuiria grande importância às distinções e principalmente, ao lugar – não necessariamente no que se refere ao espaço – destinado a cada grupo/ordem/estrato. Além disto, outro aspecto importante é que os critérios de julgamento eram pouco definidos, ou seja, a análise do exercício – ou não – das funções de cada indivíduo não seguia nenhuma regra pré-definida, baseando-se em questões mais empíricas onde o estrato ao qual se pertencia teria grande influência¹⁴.

A estratificação social poderia ser de cinco tipos: estratificação legal, status social, hierarquia econômica, poder e estratificação ideológica. Esta classificação proposta por Mousnier reforça a ideia de que a estratificação não se resumiria à contraposição ricos *versus* pobres, mas sim, a um conjunto de fatores, sendo os principais: status social, situação econômica e poder. Para o autor, a hierarquização procedente destes fatores acima descritos, não poderia ser definida apenas pela redução entre os que realizavam trabalhos manuais e os que não o faziam. A questão seria muito mais ampla¹⁵.

Apesar de ter surgido na Europa, o Antigo Regime também teria reflexos em regiões colonizadas por países europeus – como a América Portuguesa, por exemplo –, onde a chegada de povos de diversas origens e a junção de suas culturas resultou na formação de colônias com perfis bem específicos, porém, com características de Antigo Regime. Além dos elementos culturais dos colonizadores, mais tarde – com a escravidão africana –, a peculiaridade de sociedades coloniais nos trópicos agregou também as concepções e crenças destes povos e, mais do que isto, a diferenciação dos indivíduos e,

¹³ GOULBERT, Pierre. *El antiguo regimen*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores, 1971, p. 13.

¹⁴ MOUSNIER, Roland. *Las jerarquías sociales*. Buenos Aires: Armorrortu Editores, 1972, p. 8.

¹⁵ *Idem*, p. 13-15; 19-20.

consequentemente, a hierarquização social, seriam reforçadas¹⁶. Sobre esta nova forma de organização decorrente do sistema vigente no Antigo Regime, aliado à nova realidade colonial, podemos entender a seguinte estrutura:

O rei era a cabeça do corpo social, articulando as partes como um todo, e, assim, não se confundia com a sociedade. Uma dada noção de pacto político vinculava soberano e vassallos na monarquia, viabilizando a constituição das hierarquias sociais informadas pelas lógicas de prestígio e de etiqueta, bem como por outras práticas sociais, em particular a da antiguidade, na ocupação dos principais cargos da república – na administração local –, a constituição de parentescos fictícios que envolviam diversos segmentos sociais no interior de grandes parentelas, incluindo nisso até mesmo famílias escravas. Lógicas e práticas essas que acabaram por servir aos diferentes grupos sociais como munição no desenrolar das disputas, dos jogos de poder que animavam a formação e a manutenção dessas sociedades¹⁷.

Esta passagem nos mostra que, de fato, uma sociedade de Antigo Regime apresentava uma hierarquia visível onde cada estrato social tinha sua posição delimitada. Porém, apesar de toda esta exposição poder ter passado uma ideia de rigidez, numa sociedade deste tipo também havia espaço para a mobilidade social.

Reafirmando a ideia de que o fator determinante nas distinções em uma sociedade de Antigo Regime não era unicamente o dinheiro, António Manuel Hespanha exemplifica este carácter secundário da relação entre riqueza e pobreza, remetendo-se à possível existência de um nobre sem posses – que ainda assim continuaria sendo um nobre –, e um burguês rico – que permaneceria burguês¹⁸. Isto não quer dizer que o indivíduo que enriquecesse não teria chances de conquistar um “posto” de nobre. Tal fato era perfeitamente possível, porém, a elevação de posição social não partia da riqueza. O que se fazia necessário era que esta fosse legitimada (houvesse comprovação de que o enriquecimento teria se dado de maneira considerada lícita) para que, então, a mudança para o nível de nobre fosse possível¹⁹. Para Portugal, António Carlos Jucá reafirma a ideia de que o comerciante era mal visto e a visão preconceituosa de tal ofício (que muitas vezes

¹⁶ FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. Introdução. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 14-15.

¹⁷ *Idem*, p. 14.

¹⁸ HESPANHA, António Manuel. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime. In: *Revista Tempo*, v.11, n. 21, a09, p. 122.

¹⁹ *Idem*, p. 129.

era considerado inferior até mesmo aos de origem mecânica) teria permanecido por algum tempo²⁰.

Desta forma, os fatores que possibilitariam a mobilidade seriam outros. Na verdade, as mudanças de posição nas sociedades se dariam de uma forma natural e espontânea exigindo, inclusive, o cumprimento de determinados processos que permitissem que tais alterações na estrutura da sociedade adquirissem um caráter de naturalidade²¹. Esta naturalidade com a qual os indivíduos percebiam as mudanças sociais estaria relacionada, segundo Hespanha, com o próprio conceito de mutabilidade da natureza, considerando que “a aparente mobilidade social é concebida, ao final, como estabilidade social, a mesma estabilidade que caracteriza a sempre mutável natureza do mundo físico ou astral”²². Desta forma, apesar da hierarquia existente, a mobilidade e possibilidade de ascensão/declínio social fariam parte da dinâmica de uma sociedade deste perfil.

Cabe frisar que no caso de uma nobreza política – sobre a qual falarei mais adiante –, o caráter natural e socialmente espontâneo de mobilidade social não seria preponderante, conquistando-se assim, a nobreza através de obras; isto é, a nobreza seria concedida por outrem – o rei – e o meio mais eficaz de tornar-se nobre seria através de obras, dentre as quais estariam o desempenho de ofícios militares ou curiais. No entanto, a mobilidade também poderia ocorrer do modo inverso – representando uma queda na posição hierárquica – e as obras também poderiam contribuir e/ou decidir isto. Neste caso, dentre as práticas que poderiam fazer um indivíduo decair em sua posição social estariam o crime de lesa-majestade, o exercício do comércio considerado sórdido ou profissão vil²³. Finalizando suas considerações sobre a sociedade de Antigo Regime, Hespanha contesta uma afirmação de Álvaro Ferreira de Vera, dizendo que “ainda que este autor afirme que ‘os reis são os que concedem essencialmente a nobreza e fidalguia’, as causas eficientes destas últimas são a virtude e a linhagem, sendo o rei somente a causa formal”²⁴.

Todas estas nuances da mobilidade social em uma sociedade de Antigo Regime na Europa, reforçam a ideia de que, apesar de abarcar características muito próprias, ainda assim a sociedade colonial brasileira manteve determinados aspectos do modelo europeu.

²⁰ SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. Comércio, riqueza e nobreza: elites mercantis e hierarquização social no Antigo Regime Português. In: FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá; CAMPOS, Adriana Pereira (orgs.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: Edufes, 2006, p. 76.

²¹ HESPANHA, António Manuel. *Op.cit.*, p. 125.

²² *Idem*, p. 134.

²³ *Idem*, p. 137.

²⁴ *Idem*, p. 142.

A respeito disto, é relevante indicar alguns exemplos de “heranças” do Antigo Regime, como a Santa Casa da Misericórdia e a Câmara Municipal, espaço recorrente entre os nobres, posto que o acesso à esta estaria estreitamente ligado à governança da terra²⁵. Daí a complexidade do pedido do testador José Marcelo de Lemos, de ser sepultado num cemitério despido de privilégio. Ao que parece ele, certamente, teria buscado se distinguir entre os "homens bons", mostrando certa humildade e aproximação com a pobreza ao escolher como "última morada", um espaço destinado para pessoas de qualidade inferior, o que na época, seria visto como um dos caminhos para buscar a salvação da alma.

A sociedade colonial brasileira teve como base principal o sistema agrário, o que de certa forma reforçou papéis cruciais nesta dinâmica social, como por exemplo, a relação senhor de engenho-escravo. Cabe ressaltar que, para Stuart Schwartz, o que definia a sociedade colonial brasileira como escravista, não era apenas o fato de haver mão-de-obra cativa, mas principalmente, pelas distinções jurídicas entre homens livres e escravizados pelos princípios hierárquicos que tinham como base a escravidão e a origem, as atitudes senhoriais dos proprietários e o desprezo em relação àqueles que ocupavam posições inferiores²⁶.

No entanto, apesar da aparente imobilidade, com um funcionamento bem definido, na realidade não foi bem assim que a sociedade brasileira colonial se desenvolveu. Agrada-me bastante a definição dada por Stuart Schwartz, na qual o referido autor afirma que

Essa sociedade herdou concepções clássicas e medievais de organização e hierarquia, mas acrescentou-lhes sistemas de graduação que se originaram da diferenciação das ocupações, raça, cor e condição social, diferenciação esta resultante da realidade vivida na América. Foi uma sociedade de múltiplas hierarquias de honra e apreço, de várias categorias de mão-de-obra, de complexas divisões de cor e de diversas formas de mobilidade e mudança: contudo, foi também uma sociedade com forte tendência a reduzir complexidades a dualismos de contraste – senhor/escravo, fidalgo/plebeu, católico/pagão – e a conciliar as múltiplas hierarquias entre si, de modo que a graduação, a classe, a cor e a condição social de cada indivíduo tendessem a convergir²⁷.

²⁵ FRAGOSO, João. Afogando em nomes: temas e experiências em história econômica. In: *Topoi*. Rio de Janeiro, dezembro, 2002, p. 42.

²⁶ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 209.

²⁷ *Idem*, p. 209-210.

Segundo o autor, um dos princípios presentes na sociedade colonial, enquanto sociedade de ordens, era inspirado em teólogos católicos como São Tomás de Aquino, segundo o qual “o rei governava como cabeça do organismo político, a nobreza era os braços que o defendiam, o clero, o coração que guardava sua alma, e o povo, o que lhe fornecia energia e sustento para a sobrevivência”²⁸. Sabemos que tal estrutura remete às sociedades europeias. No caso do Brasil, no entanto, não havia fundamentação prática para esta divisão dos três estados, já que ao longo de sua história, formou-se uma sociedade bastante peculiar e complexa. O que pretendo elucidar neste momento não é que na América Portuguesa não havia tais estados/ordens, e sim, que diante de uma diversificada e ampla rede de relações, não é possível analisá-las de uma perspectiva imóvel/ estanque, tornando necessário que o pesquisador compreenda as diversas faces de cada aspecto desta sociedade.

Mesmo com as diversas faces da sociedade brasileira no período colonial, um fato que não mudaria era a baixa relevância social dos escravos no que tange ao status, como ilustra a passagem a seguir:

Em um mundo em que a linhagem proporcionava uma base ao indivíduo, os escravos em geral não possuíam sobrenomes e, efetivamente, nem família reconhecida; em uma sociedade em que a honra refletia o “status”, pressupunha-se que a escravidão despojava o indivíduo de toda e qualquer honra. As pessoas de cor livres podiam sofrer com incapacidades legais e ultrajes, estar sujeitas a coerção legal e ilegal e ser tratadas com desprezo, mas seu “status” era infinitamente melhor que o dos cativos. Ao menos, era o que estes achavam. Só isso pode explicar por que tantos escravos brasileiros esforçavam-se com tanto sacrifício para conseguir juntar dinheiro para comprar sua liberdade ou a de seus filhos. Legalmente, a liberdade era importante²⁹.

Apesar de ser uma afirmação bastante interessante, cabe ressaltar que algumas abordagens feitas por Schwartz devem ser analisadas com cautela. É o caso de escravos em geral não possuírem sobrenome e família reconhecida. Conquanto o autor tenha utilizado a expressão em geral para se referir à ausência de sobrenomes dos escravos, estudos posteriores apontam a fartura de complementos nominais que se referiam à região de origem destes cativos e serviam como forma de identificação. Mariza Soares afirma inclusive, que no Rio de Janeiro da primeira metade do XVIII, “o escravo africano é rigorosamente identificado por um nome de batismo, acompanhado de sua procedência,

²⁸ *Idem*, p. 210.

²⁹ *Idem*, p. 214.

acrescido de sua condição de escravo e do nome e sobrenome de seu proprietário ('Josepha do Gentio da Mina, escrava de fulano...')". Segundo a autora, ainda que o escravo mudasse de proprietário, a procedência lhe acompanharia por toda a vida, mesmo que se tornasse forro³⁰. Deste modo, embora não passassem a ideia de uma linhagem – como acontecia nas famílias de pessoas livres –, acredito que tal código pudesse ser considerado sobrenome. Mais do que isto: uma forma de identificação e (re)criação de identidade dos povos de mesma origem.

No que tange à formação de famílias escravas, contrastando com a afirmação de Schwartz, Russell-Wood sustenta que:

Em termos gerais, as Coroas de Espanha e Portugal e a política eclesiástica de seus impérios nas Américas encorajavam os casamentos de escravos e a proteção das famílias escravas. A preocupação real inspirava-se menos no interesse altruísta pelo bem-estar social e moral dos escravos que na compreensão de que os escravos envolvidos em uniões permanentes e com família tinham maior probabilidade de ser mais produtivos e menos tendência a ameaçar o 'status quo' social e econômico pela fuga ou pela rebelião do que os escravos solteiros e sem obrigações. [...] Os homens da Igreja estimulavam o batismo e instruíam os escravos na doutrina católica, davam a bênção da Igreja às uniões entre escravos e cuidavam para que recebessem enterros decentes³¹.

Podemos observar assim, que embora não houvesse o reconhecimento legal das famílias escravas³², no âmbito social – e político-econômico –, aparentemente tais enlances eram aceitos. Convém ressaltar a importância da intervenção da Igreja que, de certa forma, garantia um caráter de legalidade à construção destas famílias. Quanto aos enterros, deixemos esta análise para mais tarde.

Embora não desconsidere a existência de uma distinção baseada em fatores econômicos, Schwartz confere grande papel nas diferenciações sociais existentes ao caráter de legalidade que permeava as relações e a realidade social no referido período. Por exemplo, apesar da existência de casos de escravos que acumularam algum pecúlio, ainda assim estes estariam em uma posição inferior a um homem livre paupérrimo. O dinheiro não era o único meio de delimitar os papéis exercidos por cada indivíduo. Isto reforça mais

³⁰ SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné: Nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista. In: *Tempo*, v. 3, nº6, dez. 1998, s/p.

³¹ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil Colonial*. Tradução de Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 250-251.

³² Segundo Russel-Wood, o reconhecimento legal das famílias escravas só surgiria de fato em 1869. Até então, do ponto de vista jurídico, tais famílias realmente não eram reconhecidas. Nenhuma das ordenações lusitanas (a saber: afonsinas, manuelinas e filipinas) e as demais leis existentes, fazia menção ao casamento cativo. *Idem*.

uma vez a ideia de complexidade e peculiaridade da estrutura social construída no Brasil no decorrer de sua formação. A importância da questão jurídica pode ser verificada na medida em que o que parecia ser mais importante na sociedade de Antigo Regime nos trópicos era marcar ou definir quem era e quem não era escravo. O elemento que me leva a corroborar esta afirmação é a própria análise das informações dos registros paroquiais de óbitos utilizados nesta pesquisa sobre a condição social dos mortos ali registrados.

Se seguirmos a nomeação do segmento social ao qual pertencia o morto, em vida, verificamos que 15,8% dos 5352 assentos analisados, são identificados como escravos; 11,8% como forros e apenas 0,8% como livres. A maioria absoluta dos mortos; ou seja, 71,7% foi registrada sem menção à condição jurídica. O que isso poderia significar, a princípio? Que esta sociedade tinha mais escravos do que pessoas de outras condições, uma vez que seriam eles nomeados em maior quantidade do que os libertos e os livres? Ou que o que mais importava naquela sociedade e época era a indicação de quem era ou havia sido escravo? Como acredito que esta segunda hipótese seja mais pertinente, passei a considerar todos os indivíduos sem menção à condição jurídica como “livres”, o que elevaria o índice deste segmento social para 72,5%, como se verifica nas duas tabelas abaixo (a sem e a com a unificação)³³.

TABELA 1 – ÍNDICE DE INDIVÍDUOS POR CONDIÇÃO SOCIAL (SEM UNIFICAÇÃO)

CONDIÇÃO SOCIAL	nº	%
Livres	42	0,8%
Forros	628	11,8%
Escravos	844	15,8%
Sem referência	3838	71,7%
TOTAL	5352	100,0%

Fonte: ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

TABELA 2 – ÍNDICE DE INDIVÍDUOS POR CONDIÇÃO SOCIAL (COM UNIFICAÇÃO)

CONDIÇÃO SOCIAL	nº	%
Livres	3880	72,5%
Forros	628	11,8%
Escravos	844	15,8%
TOTAL	5352	100,0%

Fonte: ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

³³ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

Além disto, percebemos que 98% dos registros que indicam ocupação/status (como “dona”, “comendador”, patentes militares, sacerdotes, etc.) estão ligados aos indivíduos sem referência à condição social³⁴; o que reforça minha hipótese de que estes seriam livres. No quesito cor, identifiquei que, entre os 3880 considerados livres (após a unificação), havia um branco (0,05%), um mulato (0,05%), quatro cabras (0,1%), 35 pretos (0,9%) - provavelmente libertos -, 104 pardos (2,6%) e 3735 sem referência a cor (96,3%). Ou seja, da mesma forma que podemos perceber que não parecia ser importante registrar ou afirmar a condição de livre – pois, em tese, isso poderia parecer insuspeito aos que conhecessem aqueles fregueses que haviam morrido –, também não seria relevante marcar a cor daqueles que poderiam ser notórios que “não a tivessem”; isto é, não seriam pretos, por exemplo. Não estou afirmando, com isso, que todos os 3735 (69% do total de registros da amostragem) seriam indivíduos brancos, pois seria uma suposição um tanto quanto perigosa e tendenciosa. O que pretendo mostrar com estes números é que apenas uma pessoa foi identificada como branca; ou seja, não seria necessário fazer esta distinção no caso dos brancos, ao contrário do que podemos ver com os demais indivíduos³⁵.

Roberto Guedes também identificou esta questão, quando ao analisar dados para Porto Feliz e perceber que as listas só informavam a cor de pardos e pretos, considerou como brancos todos os indivíduos "sem cor"³⁶. Isto possui mais fundamento, se compreendermos que

Em sociedades escravistas distantes no tempo e no espaço, alguns aspectos da mobilidade social ascendente eram comuns, a saber: havia mobilidade social; uma expressão desta mobilidade era a mudança de cor ou sua omissão; a determinação ou ausência da cor era função da posição social em determinado contexto social; as cores não petrificam posições sociais; as cores nem sempre mudam para cima; a variação na cor ou sua ausência reflete fluidez da hierarquia social e negociação; havia assimetria nas relações, ou seja, as elites de cor eram mais proeminentes entre os de ascendência escrava, ao passo prestavam [sic.] deferência em relação a outros grupos sociais, sobretudo a oficiais militares, ao menos nos casos analisados, ainda que estes também fossem egressos do cativeiro; as estratégias de ascensão social congregavam coesão familiar, alianças com potentados, êxito no trabalho; atividades agrárias são complementadas por artesanais e/ou comerciais³⁷.

³⁴ De um grupo de 450 registros que indicam ocupação/status, 441 não fazem menção à condição social.

³⁵ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

³⁶ GUEDES, Roberto. "Censos e Classificação de Cor em Porto Feliz (São Paulo, Século XIX)". In: *Anais do 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. São Leopoldo: Oikos, 2007, v. 1, p. 1- 15, p.8.

³⁷ GUEDES, Roberto. "Mudança e Silêncio sobre a cor: São Paulo e São Domingos (séculos XVIII e XIX)". In: *Africana Studia*, v. 14, 2010, p. 93-118.

Sendo assim, creio que o "silêncio" de algumas informações sejam possíveis indícios de elementos de distinção, seja para ascensão ou decadência social. Destarte, se observarmos a origem dos indivíduos que estou identificando como livres, teremos o seguinte quadro:

TABELA 3 – ORIGEM DAS PESSOAS LIVRES

ORIGEM - LIVRES	nº	%
Portugal - Ilhas	82	2,1%
Portugal - Reino	156	4,0%
Crioulos	18	0,5%
América Portuguesa	393	10,1%
África	20	0,5%
Outros	7	0,2%
Sem referência	3204	82,6%
TOTAL	3880	100,0%

Fonte: ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

Percebo que a maioria maciça dos registros de óbitos dos chamados aqui como livres não possui referência à origem. A maioria dos que possuem tal referência, é formada por portugueses ou colonos nascidos em alguma cidade da América portuguesa; sendo os crioulos ou africanos (ou seja, indivíduos que possuem indícios de vínculos presentes ou remotos com a escravidão) aqueles que compõem apenas 1% da amostragem.

Partindo desta tabela e cruzando seus dados com os registros que tiveram algum tipo de menção à pobreza, encontramos possíveis elementos de distinção. O primeiro deles é que dos 3880 livres, 201 (0,5%) têm referência à pobreza, e destes, onze seriam oriundos de ilhas portuguesas, dezoito, do Reino, um era crioulo, 49 da América portuguesa e 122 não possuem referência à origem. Isto indica que dos vinte africanos livres, nenhum foi dado como pobre. Além disto, encontrei cinco assentos com indicativo de pobreza fazendo referência à donas pobres, além de um doutor, um padre, um sapateiro e um soldado. A junção destas informações poderia apontar uma possível pobreza branca e sem vínculo aparente com a escravidão e, mais do que isto, indicar que o fato de serem livres, não significa necessariamente que fossem afortunados, já que é entre estes livres que encontrei maior referência à pobreza, pois o número de pessoas discriminadas como pobres nos registros de óbito somaram 267; ou seja, 75,28% dos livres. Tais índices nos

servem como uma bela reflexão inicial acerca da enigmática rede de relações e posições sociais traçadas no Rio de Janeiro colonial, onde não é possível eleger apenas um parâmetro de distinção para compreender como se formaram as hierarquias existentes, posto que cada informação deve ser ponderada a fim de entender os segmentos sociais e as contradições neles existentes³⁸.

Entre fins da década de 1970 e início dos anos 1980, alguns estudos começaram a mostrar que a organização social do Brasil no período colonial não se restringia somente à riqueza e nem se explicava exclusivamente por fatores econômicos. Estes novos estudos se contrapunham à historiografia clássica que via na sociedade colonial brasileira uma sociedade fechada e hierarquizada de modo que não seria possível nenhum tipo de mobilidade³⁹. Sheila Faria afirma que a vida na Colônia não se restringia a pastos e canaviais. Exemplo disso era que aqueles que exerciam atividades mercantis não seriam considerados membros da nata da sociedade⁴⁰.

Em tese, como afirma Sílvia Lara, nas sociedades de Antigo Regime as diferenças imperavam⁴¹. Sendo assim, tendo ciência da complexidade da estrutura social brasileira no período colonial, e tomando esta informação como ponto de partida para as análises que seguem, convém ao presente estudo traçar um perfil da referida sociedade e dos diversos pontos e contrapontos nela existentes.

HIERARQUIAS NA VIDA E NA MORTE COLONIAL

Tanto o Antigo Regime, quanto a sua “versão” na América portuguesa e a sociedade que se formou no Brasil diante das características aqui mencionadas, permitem uma infinidade de possibilidades de pesquisa, o que resulta em uma ampla gama de assuntos a serem abordados. É importante que o leitor tenha ciência de que o presente estudo se trata de uma pesquisa voltada para a História da Morte no Brasil, mas que por se

³⁸ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812)

³⁹ Argumentando inclusive, que os indivíduos que se encontrassem entre senhores e escravos (os "homens livres pobres"), não se enquadrariam na sociedade, constituindo um grupo de "desclassificados sociais", sem função alguma e consequentemente, sem razão de existir. Ver PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 285-286.

⁴⁰ FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1998, p. 24; 395-398.

⁴¹ LARA, Sílvia Hunold. *Fragments setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 84.

basear nos reflexos das hierarquias sociais nos momentos relacionados à morte, requer uma discussão sobre a formação da sociedade brasileira colonial e as relações hierárquicas nela existentes. Sendo assim, a Parte I deste estudo busca apresentar de forma geral como tal estrutura se formou, para que no momento de analisar os aspectos concernentes à morte, as informações referentes à estrutura social possam auxiliar na compreensão das complexidades que serão discutidas. Desta forma, alguns pontos importantes a respeito da sociedade brasileira colonial serão omitidos propositalmente, para que haja enfoque apenas nos aspectos que julgarei cruciais para o entendimento da dinâmica social para os vivos e mortos.

Para facilitar a análise, uma divisão mais didática se faz pertinente. Assim, a sociedade colonial será dividida em três grupos, elencados de acordo com a hierarquia existente na referida sociedade. É pertinente que o leitor compreenda que não se trata de uma divisão estática e/ou com o propósito teórico de determinar a existência destes blocos sociais de maneira estanque na referida sociedade, até porque a escravidão seria "extremamente flexível, longe de ser um sistema econômico rígido"⁴². O desmembramento aqui proposto possui o único intuito de facilitar o entendimento sobre o funcionamento da sociedade brasileira colonial.

Segmentos preponderantes

A nobreza era o segmento que predominava sobre os demais, inclusive no que se refere às questões comportamentais, sendo almejada até por indivíduos de posses, mas sem títulos. Nas palavras de Stuart Schwartz, "a nobreza era a ordem mais privilegiada, reverenciada e respeitada". Se buscarmos uma definição mais precisa do que era ser nobre, podemos compreender esta posição justamente pelo seu oposto, ou seja, o que um nobre não deveria fazer: realizar trabalhos braçais, ser proprietário de uma loja, ser artesão ou assumir outras ocupações tidas como funções de indivíduos de segmentos inferiores⁴³. Em outras palavras, podemos afirmar que "os homens se dividem em dois grupos: os nobres e os que aspiram a sê-lo"⁴⁴.

⁴² ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 55.

⁴³ SCHWARTZ, Stuart B. *Op.cit.*, p. 210.

⁴⁴ RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 245. Apud: SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Comércio, riqueza e nobreza: elites mercantis e hierarquização*

Tendo em vista que a formação da elite colonial brasileira teria compreendido o período entre 1530 até meados do século XVII⁴⁵, me remeterei a alguns dados anteriores ao recorte temporal desta pesquisa, sobre a formação deste grupo tão importante na sociedade em questão.

Em sua análise sobre a formação da elite colonial no Rio de Janeiro, João Fragoso afirma que a ocupação das terras fluminenses se deu através da junção de esforços entre a Coroa e indivíduos oriundos de elites de outras áreas americanas e também, por aqueles que fugiam da pobreza, "procedentes da pequena fidalguia ou egressos da elite de uma capitania pobre". Estas pessoas disponibilizavam ao rei, suas fazendas, familiares, escravos e flecheiros. Em troca, recebiam mercês, como: sesmarias, ofícios régios e cargos na Câmara; este último concedia às famílias destes indivíduos o reconhecimento como "homens bons" da região⁴⁶.

Tal ideia é retomada por Rodrigo Ricupero, que afirma que a relação intrínseca da Coroa com a iniciativa particular acabou criando um mecanismo segundo o qual a primeira, baseada em financiamentos ofertados pela segunda, conseguia que seus projetos se realizassem sem nenhum ônus e em troca, seriam concedidas terras, cargos, rendas e títulos nobiliárquicos. Este sistema de oferta de serviços em troca de honras e mercês foi amplamente utilizado no Império português. Podemos corroborar esta ideia considerando que "tanto antes como depois da criação do Governo-geral, dificilmente algum projeto régio deixava de conter promessas de honras e mercês, desde grandes empreendimentos [...] até questões mais específicas"⁴⁷.

Em Portugal, no século XVIII, havia cerca de cinquenta títulos nobiliárquicos que conferiam a seus possuidores ares de nobreza, tornando-os membros da nata da sociedade. No caso do Brasil, entretanto, apesar de existirem outros tipos de nobreza – como a hereditária, comum em Portugal –, predominava a de natureza civil ou política, que era concedida a alguém por vontade do rei⁴⁸. À vista disso, podemos considerar a existência de instruções dos monarcas incentivando a oferta de serviços à Coroa em troca

social no Antigo Regime Português. In: FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de; CAMPOS, Adriana Pereira (orgs.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: Edufes, 2006, p. 75.

⁴⁵ RICUPERO, Rodrigo. *A formação da elite colonial: Brasil c.1530-c.1630*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 23.

⁴⁶ FRAGOSO, João. "Afogando em nomes, p. 44-45; FRAGOSO, João. "A nobreza da República: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVIII)". In: *Topoi*. Rio de Janeiro, nº1, pp. 45-123, 2000, p. 52.

⁴⁷ RICUPERO, Rodrigo. *Op.cit.*, p. 14-15.

⁴⁸ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p.15-19.

de mercês. Muitas vezes, os moradores recebiam inclusive, cartas de agradecimento do próprio rei, a exemplo da recebida por Lourenço Castanho Taques, na qual constavam os seguintes dizeres: “Me pareceu por esta mandar-vos agradecer, e segurar-vos que tudo o que neste particular (as expedições de descobrimento de metais) obraste me fica em lembrança para folgar de vos fazer toda mercê quando trateis dos vossos requerimentos”⁴⁹.

Segundo Nizza da Silva, a vontade do rei em transformar alguém em nobre se daria de duas formas: uma expressa (quando o rei nomeava alguém – por escrito ou não – como cavaleiro ou fidalgo) e outra tácita (“quando fosse conferida a um indivíduo alguma dignidade, posto ou emprego ‘que de ordinário costume andar em gente nobre’”). Em uma sociedade de Antigo Regime, havia uma busca pelo acúmulo de mercês; ou seja, quanto mais fontes de nobreza, maior a chance de ser visto como nobre, já que uma mercê se sobreporia às outras. Isto poderia ser percebido em casos de cavaleiros que, apesar de já possuírem um título, galgavam um ofício civil ou posto militar⁵⁰.

No entanto, devido à peculiar formação da sociedade brasileira, a escravidão teria contribuído para a indefinição de determinadas posições sociais, como em um caso relatado por Nizza da Silva, onde fica notório que havia uma busca por ser ou parecer nobre e que bastava não ser escravo para que houvesse a tentativa de galgar graus de nobreza, até mesmo em casos de pessoas que realizavam ofícios mecânicos⁵¹ que, como sabemos, eram extremamente desvalorizados. Apesar dos “conflitos de qualidade”, a autora afirma que as distinções eram visíveis, sendo notada, inclusive, uma classe intermédia, elucidada na citação que segue:

A existência de uma classe intermédia entre os nobres e os plebeus surge já estabelecida por Rafael Bluteau no seu ‘Vocabulário português e latino’, de 1713, na entrada ‘Estado do meio’, onde se lê: ‘Entre os mecânicos e nobres há uma classe de gente, que não pode chamar-se verdadeiramente nobre, por não haver nela a nobreza política ou civil, nem a hereditária, nem poderem chamar-se rigorosamente mecânicos, por se diferenciar dos que os são’. Os membros dessa classe intermédia distinguem-se dos plebeus pelo trato, ‘andando com cavalos e servindo-se com criados’. Além disso, a arte a que se dedicavam era muito estimada, como no caso dos pintores, dos escultores, dos ourives do ouro e da prata, dos cirurgiões, dos impressores. Pertencendo ao estado do meio, esses homens gozavam de ‘uma quase nobreza para certas isenções’. Era preciso contudo que mantivessem um estilo de vida nobre, ‘porque a arte somente por si não basta a privilegiá-los, mas pelo costume lhe não serve de impedimento’⁵².

⁴⁹ RICUPERO, Rodrigo. *Op.cit.*, p. 18.

⁵⁰ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Op.cit.*, p.18.

⁵¹ *Idem*, p.15-19.

⁵² *Idem*, p. 21.

A passagem acima nos apresenta alguns elementos de diferenciação entre nobres e outros segmentos sociais, como a posse de criados e cavalos, por exemplo; o que indica que apenas o título nobiliárquico não bastava para designar o *status* daquele indivíduo, sendo necessário que o mesmo adotasse uma série de posturas que permitissem que os demais o identificassem como nobre. Tais costumes teriam origem no próprio caráter hierárquico e desigual da referida sociedade. Com base nisto, os nobres não exerciam trabalhos braçais, por estes serem considerados degradantes. Os membros desta suposta nobreza se dedicavam a assegurar a manutenção e a continuidade de sua linhagem através da construção de capelas e celebração de missas pelas almas de seus ancestrais, do sustento de sua família (parentes próximos, agregados, criados e escravos) e da busca de garantia do futuro através de matrimônios convenientemente planejados e de estratégias de transmissão de herança. Segundo Schwartz, o objetivo preferido destas pessoas era a propriedade fundiária, “valorizada não só por conferir prestígio ‘per se’, mas também porque era o modo mais seguro de sustentar a vida nobre”⁵³.

Como podemos notar, ser nobre não era apenas uma questão de possuir um título, mas também, uma posição social que requeria certas atitudes e valores como: “os cavalos puro-sangue, a generosidade desmedida, o ser alfabetizado, a devoção religiosa, a bravura diante do perigo e a capacidade no comando dos subordinados”⁵⁴.

Outro exemplo é o apresentado por Claudia Rodrigues e Maria da Conceição Vilela Franco, onde Antônio José Lopes de Araújo e sua mulher Dona Mariana Vitória Dionísia de Araújo e Azambuja pedem autorização ao Papa para construírem oratório particular em suas propriedades, argumentando que viviam “a Lei de Nobreza no Bispado do Rio de Janeiro”. O pedido foi aceito por conta da comprovação das condições exigidas para o benefício de posse de um oratório particular, para o qual seria necessário todo um aparato de tecidos e demais elementos que não poderiam ser adquiridos por alguém sem posses⁵⁵.

Sobre a nobreza do Rio de Janeiro Setecentista, Sílvia Lara apresenta relatos de viajantes e cronistas que descreviam costumes como: ser carregado em liteiras ou redes,

⁵³ SCHWARTZ, Stuart B. *Op.cit.*, p. 212.

⁵⁴ *Idem*, p. 212.

⁵⁵ RODRIGUES, Claudia; FRANCO, Maria da Conceição Vilela. Notas sobre a presença e a atuação da Igreja Católica na Antiga Macaé. In: AMANTINO, Márcia; RODRIGUES, Claudia; ENGEMANN, Carlos; FREIRE, Jonis (org.). *Povoamento, catolicismo e escravidão na antiga Macaé (séculos XVII ao XIX)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011, p. 73-74.

acompanhados de escravos (as) bem vestidos – que seriam uma espécie de ornamento –; quando andavam a pé, estes nobres costumavam ser acompanhados por algum escravo que carregava uma sombrinha para protegê-los; há referências também à importância dada ao uso de espadas por parte dos homens e de roupas feitas com tecidos finos, pelas mulheres; a bengala seria um adereço muito apreciado e utilizado por poucos⁵⁶.

Gostaria de chamar a atenção para um aspecto que mesmo que em alguns momentos não seja frisado, com base em um dos itens necessários para ser nobre citados acima, convém relacionar com uma característica do Antigo Regime citada logo nas primeiras páginas. Acredito que a importância da devoção religiosa esteja relacionada de certa forma com o mecanismo de recompensas e castigos citados anteriormente. Obviamente, as honras e mercês eram as recompensas mais notórias, porém, suponho que a importância e controle do catolicismo dentro desta sociedade sejam mais uma forma de garantir certo domínio das atitudes da população em geral. Independente da posição social de cada indivíduo, a Igreja estaria presente para reafirmar que Deus estaria sobre todos os homens e suas atitudes deveriam seguir as orientações religiosas. Isto pode ser reforçado ao observarmos que grande parte das legislações da época era de origem eclesiástica, assim como aquela que é determinante no marco inicial desta pesquisa: as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1720). A existência de uma hierarquia entre o Céu e a Terra, explicaria as distinções entre os homens. Na prática, isto seria percebido na exigência de alguns critérios de cunho religioso para que alguém se tornasse nobre, como por exemplo, a ausência de um passo herético na família, o fato de ser “cristão velho”⁵⁷ e a notória devoção religiosa.

Havia também maior procura por um ou outro tipo de mercê. As mais requisitadas seriam aquelas das ordens militares, das quais, as principais eram: de Cristo, de Santiago e de Avis. Destas, Maria Beatriz Nizza da Silva apresentou uma série de pré-requisitos referentes à primeira ordem, mas que também poderiam ser aplicados nas outras duas. Convém ressaltar aqui a importância dada à genealogia e confirmação de “pureza de

⁵⁶ LARA, Sílvia Hunold. *Op.cit.*, p. 106-108.

⁵⁷ Fugindo da Inquisição ou por terem sido degredados, os "cristãos-novos" ("descendentes dos judeus portugueses que foram compulsoriamente convertidos ao final do século XV") começaram a chegar no Brasil em maior quantidade no século XVII. Os "cristãos-velhos" seriam completamente avessos aos "cristãos-novos" por conta de sua descendência judaica e por sua "impureza de sangue". Sendo assim, este também poderia ser um empecilho para ser nobre e ao contrário disto, ser "cristão-velho" e em tese, possuir um passado fincado nas bases do catolicismo, seria extremamente benéfico. Ver: ABREU, Maurício de Almeida. *Geografia Histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*, vol. 1. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio & Prefeitura do Município do Rio de Janeiro, 2010, p. 396.

sangue”⁵⁸ do requerente ao título. Ter “sangue puro”, ou seja, não possuir nenhum ascendente que realizasse serviços mecânicos era de tal relevância, que a dispensa deste impedimento foi proibida pelo estatuto da Ordem⁵⁹. Embora houvesse outras exigências para que alguém se tornasse membro de uma destas ordens, selecionei apenas algumas daquelas que se referem às questões sociais e étnicas e seriam interdições à concessão do título, como as que seguem:

- Ser filho ou neto de herege⁶⁰ ou pessoa que cometeu lesa-majestade;
- Ser descendente de mouro ou judeu;
- Ser o requerente ou seus pais/avós, gentios⁶¹.

Tais premissas reafirmam a relevância dos estatutos de pureza e o destaque dado aos fatores relacionados à distinção de categorias. Ser nobre era também gozar de alguns privilégios aos quais o restante da população não teria direito. Exemplo disto é a condição de que “ser privilegiado era ser isento do pagamento de impostos como também ser julgado em Juízo privativo”⁶², condição esta, que excluía os demais indivíduos desta isenção.

À vista disso, outro aspecto que gerou uma série de discussões é a relação entre nobreza e riqueza, que, para alguns autores, seriam diretamente associadas. Contudo, estudos como o de Maria Beatriz Nizza da Silva, apesar de reconhecerem que em determinados casos a riqueza garantiria um tratamento digno de nobre ao sujeito em questão, refutam tal teoria, afirmando que apenas “ser tratado como nobre” não o tornaria um, sendo necessário, portanto, que o indivíduo passasse por todo o processo de seleção – se posso assim chamar – e pelas etapas que compunham o aparelho burocrático que determinaria que este poderia ou não, ser nobre⁶³.

⁵⁸ Sobre os estatutos de pureza, ver: KRAUSE, Thiago Nascimento. *Em busca da honra: a remuneração dos serviços da guerra holandesa e os hábitos das Ordens Militares (Bahia e Pernambuco, 1641-1683)*, 2010. 240 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. 2010.

⁵⁹ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Op.cit.*, p. 99-100.

⁶⁰ Note-se que o caráter controlador/determinante da Igreja, citado nos parágrafos antecedentes, pode ser percebido neste item; posto que a mera presença de um herege na família poderia ser um impedimento para que alguém se tornasse nobre. Isto reforça a ideia de que as normas religiosas também se aplicavam – e tinham importância – na vida social.

⁶¹ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Op.cit.*, p. 100.

⁶² *Idem*, p. 103.

⁶³ *Idem*, p. 131-132.

Nas palavras de Fragoso, devido à predominância de escravos e do terceiro estado na América Portuguesa, provavelmente não havia um grupo específico lutando pela posse do poder que não fosse a nobreza civil ou política que, segundo o autor, também tinha origem popular, embora não se confundisse com a “nobreza da terra”, pois

nos trópicos – fora alguns representantes da Igreja e da aristocracia com foro dado pela monarquia – não havia hierarquia estamental, à semelhança da Europa. Problema é que os “naturais” desta América, ao impedirem os negociantes de realizar seus sonhos de mando, na verdade, estavam discordando da aplicação automática daqueles padrões do Centro nos trópicos. Com suas atitudes, os ditos naturais pretendiam defender os “direitos estamentais” de uma auto-intitulada nobreza principal da terra. Este último grupo – por ser formado de conquistadores e ter servido, à custa de suas vidas e fazendas, à monarquia ao longo de duzentos anos – se via como “nobreza de origem imemorial”, ou seja, tal grupo se entendia como um estamento, pois se achava com prerrogativas exclusivas de mando. E, considerando a opinião dos “naturais” da capitania, parece que essa “nobreza tapuia” não estava sozinha. As ideias de autoridade desses tapuias não eram fruto de seus delírios⁶⁴.

Esta discussão se reporta à temática da dita “nobreza da terra”, que podemos entender como “aqueles que, por oposição ao grupo mercantil, assentavam nas sesmarias recebidas, designadas a engenhos ou fazendas de criatório, e no número de escravos possuídos os esteios de seu prestígio social”⁶⁵. Apesar de estar correndo o risco de tornar esta análise enfadonha com mais uma citação, julgo de suma importância fazê-lo mais uma vez, ainda no que se refere à “nobreza da terra”:

Estes eram os “poderosos” segundo Duarte Coelho, os homens ricos segundo Gabriel Soares de Sousa, e que por isso mesmo se tratavam à lei da nobreza. Aqueles cuja renda se elevava de 20.000 a 60.000 cruzados, escrevia este último, “trazem suas pessoas mui honradamente com muitos cavalos, criados e escravos” (Sousa, 1989, parte 2, cap.13). O estilo de vida nobre dos senhores de engenho também descrito nos “Diálogos das grandezas do Brasil”, quando Brandônio menciona o gasto “grandíssimo” que eles faziam “com os muitos cavalos ajaezados, librés e vestidos custosíssimos” e também com as “festas de touros, canas e argolinhas” por eles pagas e oferecidas à população de quatro em quatro meses⁶⁶.

⁶⁴ FRAGOSO, João Luís Ribeiro. Fidalgos e parentes de pretos: notas sobre a nobreza principal da terra no Rio de Janeiro (1600-1750). In: ALMEIDA, Carla M. C., FRAGOSO, João L.R., SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *Conquistadores e negociantes: Histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 41-42.

⁶⁵ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Op.cit.*, p. 131.

⁶⁶ *Idem*, p. 132.

Com isto, podemos perceber que a “nobreza da terra” não possuía títulos deferidos pelo rei, posto que a condição de nobre teria sido auto-concedida; daí a importância do “viver como nobre”, exibindo cavalos, criados e roupas de luxo. Como exemplo disto, podemos citar o caso do padre Guilherme Pompeu de Almeida (o eclesiástico mais rico de São Paulo), que costumava receber em seu sítio, grande parte da nobreza paulista. A recepção luxuosa contava com cem camas cobertas com lençóis finos, sob as quais havia uma bacia de prata para cada uma; grande fartura de comidas e bebidas; móveis de excelente qualidade; dentre outros elementos que compunham tal suntuosidade⁶⁷. Todos estes fatores contribuíram para que o mencionado padre recebesse tratamento de nobre, embora não possuísse um título de nobreza.

Os “nobres da terra” eram, em alguns casos, nomeados em cargos políticos como o de vereador⁶⁸, o que indica que de fato eles possuíam certo prestígio social. Arrisco dizer, inclusive, que isto pode demonstrar que, apesar da estrutura do tipo Antigo Regime que se instaurou no Brasil, a rigidez não era tão intensa quanto poderia parecer, tendo em vista que de acordo com os estatutos e legislações, uma pessoa só seria considerada nobre se recebesse um título nobiliárquico do rei, e os indivíduos que compreendiam o grupo da “nobreza da terra”, mesmo não o possuindo, recebiam tratamento de nobre e por vezes, até altos cargos políticos, indicando certa flexibilidade nesta organização social. A exemplo disto, convém relembrar um caso analisado por João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa em “Na trama das redes”, que será apresentado a seguir.

Manuel Pimenta Tello, 24 anos, era oficial das ordenanças e, em 1694, após embrenhar-se na serra de Jacarepaguá em busca de ladrões e assassinos, que já se faziam em número elevado na freguesia, passou a ocupar o posto de soldado na infantaria paga, o que possibilitou que ele fosse embarcado para Sacramento (fronteira entre a América portuguesa e os domínios da Coroa espanhola), viagem esta, que lhe garantiu o título de alferes de mar e guerra, em razão do serviço prestado. Nos anos que seguiram, Manuel recebeu outros títulos devido aos serviços oferecidos à monarquia portuguesa, a saber: capitão das ordenanças, fidalgo da Casa Real (o que lhe garantiu 1\$500 réis de moradia por mês e um alqueire de cevada por dia), capitão de cavalos das ordenanças (que embora não recebesse soldo, “gozava de todas as honras e privilégios, liberdades, isenções e franquias que por razão do dito posto lhe pertencem”). Legitimando o item que mostra a relevância da linhagem, em 1719, Manuel Pimenta Tello, ao solicitar o hábito da Ordem de Cristo –

⁶⁷ *Idem*, p. 135.

⁶⁸ *Idem*, p. 138.

que viria a receber tempos depois – declarou como motivos para tal conquista, sua fidalguia e a de seus pais e avós⁶⁹.

Além disto, se considerarmos discursos analisados por João Fragoso no que concerne à capitania do Rio de Janeiro, cabe salientar que se acredita que os “nobres da terra” defendiam seu caráter aristocrático baseados em uma questão de descendência, isto é, julgavam o fato de seus antepassados terem feito parte do processo de conquista da capitania e por isto não dependiam de nenhum título concedido pelo rei ou de um modo de vida específico, pois a ascendência nobre derivada dos conquistadores já seria o suficiente para que eles também o fossem. Buscando compreender isto, podemos notar que a forma como se sucedeu a conquista do Rio de Janeiro favoreceu para a construção desta sociedade, que contou com a formação de redes políticas entre as elites regionais e inter-regionais, a formação de uma nobreza da terra, a intervenção das parentelas dos conquistadores no governo da cidade e na montagem da economia da capitania⁷⁰. Note-se, que o caso de Manuel Pimenta Tello e seu reforçado caráter de fidalguia, teve início justamente em um processo de manutenção da posse das terras brasileiras por parte da Coroa Portuguesa.

Embora a noção de nobreza possa pressupor um possível rigor em sua estruturação, é patente que a complexidade recorrente nesta pesquisa, também se revele neste segmento, tendo em vista que além das diversas “personificações da nobreza” – apresentadas no decorrer desta exposição – outros aspectos se tornam relevantes em sua compreensão, como é a questão da riqueza, pois, além de este não ser um quesito exigido para que alguém se tornasse nobre, o fato de ser membro da elite não necessariamente implicaria na existência de uma fortuna⁷¹. Possivelmente por isso, João Fragoso considera habitual que as consideradas melhores famílias do Seiscentos fossem formadas por apresadores de índios e traficantes de escravos, o que não interferiria em sua qualidade, já que seu caráter de nobreza teria origem na conquista e em seu conseqüente pertencimento à “governança da ‘República’”. Esta ideia também seria aplicável ao Setecentos⁷².

Diante de tais argumentações, Fragoso alerta para o cuidado na análise das diferenciações na sociedade colonial brasileira, pois elas “não eram mantidas a ferro e fogo” e havia mecanismos de adaptação desta estrutura⁷³.

⁶⁹ FRAGOSO, João e GOUVÊA, M. F. (orgs.) *Na trama das redes*, p. 24-26.

⁷⁰ FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *Fidalgos e parentes de pretos*, p. 45-50.

⁷¹ FRAGOSO, João. *Afogando em nomes*, p. 45.

⁷² *Idem*, p. 45-46.

⁷³ *Idem*, p. 46.

Outro exemplo da nobreza colonial eram os senhores de engenho que, conforme afirma Schwartz, além de ficarem no topo da hierarquia social representando para os demais segmentos o que seria ser nobre, rico e poderoso, influenciavam os padrões sociais e “foram os que mais se aproximaram dos modelos vigentes na metrópole”, tendo em vista que aqueles que possuíam terras em Portugal, constituíam a nobreza⁷⁴.

Um elemento fundamental para a compreensão desta nobreza é o fato de que a Coroa portuguesa não concedia títulos de nobreza com facilidade e no Brasil, segundo Schwartz, eles nunca teriam sido deferidos; sendo assim, a fidalguia poderia – e deveria – ser conquistada de outras formas, já que a nobreza seria “uma questão de onde se vivia e o que fazia, tanto quanto de um título nobiliárquico”. Na ausência deste, os senhores de engenho adotavam os costumes apresentados anteriormente⁷⁵. Neste ponto é necessária uma atenção especial, posto que Schwartz e Ricupero apresentam dados aparentemente contrastantes. O primeiro aponta para o fato de a Coroa nunca ter concedido títulos de nobreza no Brasil, e o segundo informa que alguns benefícios como cargos no funcionalismo, por exemplo, eram distribuídos pelo rei, mas que também poderiam sê-lo pelo governador-geral ou bispo. Além disto, afirma que, após a criação do Governo-Geral (1549), as concessões oferecidas aos nobres também poderiam ser feitas a partir da própria colônia, por algum representante do rei. A distribuição de sesmarias seria um destes exemplos⁷⁶.

Embora não entre neste quesito, Maurício de Almeida Abreu, baseado em Schwartz e Maria Beatriz Nizza da Silva, apresenta uma passagem que explica com um pouco mais de clareza a existência de indivíduos com títulos e outros sem, embora também fossem nobres:

Embora alguns titulares vinculados às linhagens de sangue lusitanas tenham atuado na colônia, notadamente como governadores ou vice-reis, a Coroa portuguesa, ao contrário do que ocorreu na América espanhola, jamais criou uma nobreza de títulos no Brasil. Por essa razão, foi a nobilitação por premiação, que recompensava aqueles que gastavam suas fazendas e/ou punham suas vidas em perigo em prol dos interesses da monarquia, que fez surgir na Colônia uma classe diferenciada de homens livres, que acabou por se julgar superior aos demais⁷⁷.

⁷⁴ SCHWARTZ, Stuart B. *Op.cit.*, p. 224.

⁷⁵ *Idem*, p. 230-231.

⁷⁶ RICUPERO, Rodrigo. *Op.cit.*, p. 20-21.

⁷⁷ ABREU, Maurício de Almeida. *Op.cit.*, p. 374.

Partindo do pressuposto da inexistência de uma nobreza titulada de fato no Brasil, é importante ressaltar que por questões práticas, nesta pesquisa, por vezes me refiro à elite colonial desta forma, porém, não se trata de uma nobreza na essência do termo, e sim, de uma ideia de enobrecimento, ou seja, de indivíduos que viviam à moda de nobreza. Posto isto, retomemos a citação acima.

Em sua essência, terras e concessões não são a mesma coisa que um título de nobreza propriamente dito; porém, julgo importante refletir sobre este aspecto, porque ao que me parece, tanto um quanto outro garantiriam de certa forma o *status* de nobre, na América portuguesa, além dos costumes praticados que já foram mencionados neste estudo. Podemos conjecturar que ambos talvez tivessem o mesmo valor/significado. Ou melhor, seria a forma como as diferenciações sociais e de distinção vigentes nas sociedades do Antigo Regime europeu se apresentavam na América portuguesa.

Considerando a dificuldade de conseguir um título concedido pela Coroa, “os senhores de engenho procuravam afirmar-se como uma nobreza colonial por meio de funções, atos e modo de vida”⁷⁸, como o ingresso em alguma das ordens militares e o exercício de cargos políticos – anteriormente mencionados –, e assim como exigido nos estatutos de pureza, buscavam comprovar sua “pureza de sangue” ou ofuscar um possível “passado mecânico” ou não-cristão de forma a legitimar seu caráter de nobreza. Outra prática bastante comum nesta busca eram os matrimônios arranjados entre famílias poderosas de forma a manter e/ou elevar o nível de fidalguia das mesmas⁷⁹.

Toda esta argumentação do que seria um nobre e seu modo de vida, não pode ser assimilada com a rigidez que talvez possa transparecer. Pelo contrário, apesar de ser uma sociedade de ordens, com traços de Antigo Regime, a mobilidade social era perfeitamente viável no Brasil no período colonial. Alguns autores apontam o fortalecimento do corpo mercantil como uma das formas de acesso à nobreza. Este grupo teoricamente pertenceria ao terceiro estado, porém, por possuir conhecimento e riqueza suficiente para que pudesse conseguir a inserção no topo da sociedade, seu acesso ao segmento mais elevado acontecia com frequência⁸⁰. A partir da segunda metade do século XVIII, tais fatores começaram a conceder nova face à categoria de mercador, que passaria

⁷⁸ SCHWARTZ, Stuart B. *Op.cit.*, p. 232.

⁷⁹ *Idem*, p. 231-233.

⁸⁰ *Idem*, p. 211.

a fazer parte da nova nobreza brasileira, aumentando inclusive, o número de mercadores elegíveis para as câmaras⁸¹.

Como vimos, a “nobreza da terra” e os senhores de engenho compunham de modo geral o segmento preponderante da sociedade colonial brasileira. No caso do Rio de Janeiro, não seria diferente, predominando até fins do século XVII a produção de açúcar e o domínio de uma “nobreza da terra”, como aponta João Fragoso. A partir do século XVIII, entretanto, o açúcar entraria em decadência no Rio de Janeiro e teria início a “consolidação de uma poderosa comunidade de negociantes residentes, com afazeres transatlânticos e nas rotas internas coloniais”. Em outras palavras, a região fluminense estava em período de transição de uma base agrária para um ponto de convergência dos fluxos comerciais do Império português. Isto quer dizer que os engenhos de açúcar e a elite deles proveniente (os senhores de engenho), perdiam espaço, sendo sobrepostos por uma “economia portuária” e por negociantes, tornando-se o Rio de Janeiro, a principal praça do Império português⁸². Em suma, o Rio de Janeiro seria o centro econômico e político do Sudeste do Brasil, a partir da segunda metade do século XVIII, sendo uma espécie de "ponto de encontro do escravismo colonial com as produções comerciais de abastecimento interno, sendo assim, um 'locus' privilegiado dos movimentos de reprodução da formação econômico-social colonial", juntando-se a isto, a forma como as hierarquias desta região seriam reflexo da existência do capital mercantil e dos grandes proprietários de terra e de escravos⁸³.

Antônio Carlos Jucá de Sampaio apresenta uma perspectiva interessante sobre o crescimento e destaque do Rio de Janeiro no Setecentos, o que está intrinsecamente relacionado com o desenvolvimento da elite mercantil:

[...] o governador Antônio Brito de Menezes estava certo, não somente ao considerar a cidade como a mais opulenta do Estado do Brasil, como por relacionar essa opulência ao comércio. A urbe carioca estava no centro de uma intrincada rede de relações mercantis, que englobava todo o Atlântico português. Transformara-se, na primeira metade do século XVIII, numa das principais encruzilhadas do império, senão na principal. Lisboa era, fora de dúvida, incomparavelmente mais rica do que a ainda modesta praça carioca, além de ser a cidade para a qual convergiam algumas das principais rotas do império: mas era o Rio, e não Lisboa, que ocupava uma posição estratégica na rota do ouro. É para o Rio de Janeiro que dom Luís da Cunha propõe transferir a capital do império,

⁸¹ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Op.cit.*, p. 176-182.

⁸² FRAGOSO, João. Afogando em nomes, p. 43-44; 51-51; 56.

⁸³ FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, p. 253.

*em 1738, por reconhecer que este estava muito melhor situado para isto do que a antiga capital lusitana*⁸⁴.

Inicialmente, os mercadores apareceram como um grupo mal visto na sociedade, contudo, se nos reportamos à Jucá, iremos nos deparar com referências de que estes indivíduos estariam em fase de transição entre a posição de mecânico e a de fidalgo e conforme conseguiriam sucesso em seus negócios, poderiam ter acesso à nobreza⁸⁵. Decerto que esta informação se refere à realidade do Antigo Regime Português, portanto, o (teórico) distanciamento dos mercadores em relação à nobreza na Metrópole, não necessariamente deveria se repetir na Colônia, considerando que esta possuiria uma dinâmica muito própria.

Talvez por conta da visão que a sociedade portuguesa teria no tocante aos mercadores, alguns estudos para o Brasil negligenciam a mudança da elite “da terra” e agrária para a mercantil. Neste ponto, Antônio Carlos Jucá critica Maria Beatriz Nizza da Silva – anteriormente citada –devido ao fato de a referida autora citar o estatuto dos comerciantes apenas no período joanino, ignorando a existência e importância deste grupo nos anos anteriores. Jucá adverte também, para existência de alguns estudos – como o de Laima Mesgravis e Sheila de Castro Faria – que insistem na abordagem de um grupo mercantil marginalizado na sociedade colonial brasileira, embora reconheça que a segunda autora não se refere diretamente ao mercador, e sim, à atividade mercantil, e que para a região por ela analisada (Campos dos Goitacases), esta interpretação até poderia fazer sentido. Entretanto, não deveria ser generalizada, visto que no caso do Rio de Janeiro era possível encontrar indivíduos que além de passarem toda a vida se dedicando à atividade mercantil, teriam suas atividades mantidas por seus filhos e netos⁸⁶.

Não obstante, Roberto Guedes frisa que a elite mercantil fluminense da primeira metade do século XVIII não fazia investimentos nas atividades açucareiras, pois ao que parece não buscavam se tornar membros da elite rural. O autor afirma também que "somente no século XVIII, com a ascensão da elite mercantil ao topo da hierarquia econômica, o defeito mecânico, ou desprestígio do comércio, foi atenuado", uma vez que

⁸⁴ SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c.1650-c.1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 174.

⁸⁵ SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Comércio, riqueza e nobreza*, p. 78.

⁸⁶ *Idem*, p. 85-86.

apenas no século XVII a relação com este tipo de atividade era sinônimo de desprestígio social⁸⁷.

A permanência familiar das atividades mercantis é citada por Fragoso que apresenta algumas das famílias de negociantes mais importantes no Rio de Janeiro Setecentista. Eram elas: os Gomes Barroso, os Velho da Silva, os Braz Carneiro Leão e os Silva e Souza. Para ele, os laços familiares restringiriam cada vez mais a quantidade de comerciantes de grosso trato, pois as atividades por eles realizadas ficariam limitadas à apenas algumas famílias⁸⁸.

Retornando ao ponto de vista português sobre os mercadores, a citação a seguir nos revela mais uma vez a flexibilidade que existiria nestas relações, dado que, embora de um modo geral, aparentemente este grupo fosse marginalizado, por outro lado, podemos perceber a viabilidade de seu acesso à nobreza:

A distinção entre os homens de negócio e os demais mercadores vai tornar-se um aspecto importante na estratégia de enobrecimento dos primeiros. Ser um homem de negócio significa, cada vez mais, estar ligado à “arte mercantil”. Logo, separado do exercício mecânico e vil do comércio diário. Nesse quadro, uma provável origem mecânica podia ser perdoada (e frequentemente o era, pela Coroa) àqueles que se tornavam capazes de viver “à lei da nobreza”. É claro que essa era, muitas vezes, uma distinção mais formal do que real, mas era também, sem dúvida, de grande utilidade numa estratégia de enobrecimento⁸⁹.

João Fragoso também aponta para a possibilidade de mobilidade social na Europa do Antigo Regime, considerando o desenvolvimento do comércio e do Estado como facilitadores dos mecanismos de ascensão decorrentes da acumulação mercantil. O autor ressalta da mesma forma, que seria este tipo de sociedade a responsável pela formação do Brasil, o que justifica uma série de elementos em comum ou com a mesma base⁹⁰.

Apesar de ter apresentado o grupo mercantil em Portugal no início destas exposições – embora superficialmente –, o retomo neste ponto, justamente para salientar tanto a maleabilidade da organização social no Antigo Regime português, quanto para identificar pontos e contrapontos referentes a esta categoria neste contexto e também na

⁸⁷ GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo*, p. 79.

⁸⁸ FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *Homens de grossa aventura*, p. 271.

⁸⁹ SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá. *Comércio, riqueza e nobreza*, p. 90.

⁹⁰ FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *Homens de grossa aventura*, p. 286.

conjuntura social do Rio de Janeiro. Sobre isto, ao ponderarmos estes dois aspectos, é importante a compreensão de que

É extremamente significativo que, no Rio de Janeiro do século XVII, simplesmente não encontremos a explicitação de preconceitos contra o comércio ou os comerciantes. A razão é simples: eles simplesmente não ameaçavam. Aqueles que se destacavam na atividade acabavam assimilados pela nobreza da terra ou simplesmente excluídos do poder político. Isso era possível porque seu número era ainda reduzido, e sua capacidade de acumulação também não era brilhante. [...] O mais significativo, no entanto, é que a história colonial simplesmente não apresenta indícios que comprovem um travamento na ascensão colonial de qualquer indivíduo, por conta simplesmente do exercício da atividade mercantil. O que os exemplos do século XVIII nos mostram é algo bem mais complexo: um autêntico embate de grupos de origens distintas pelo exercício do poder [...]”⁹¹.

A passagem acima substancia a alegação de João Fragoso, quando o mesmo informa que a existência de uma elite mercantil não significaria a ausência de uma aristocracia fundiária, apesar de este grupo aparecer nas fontes analisadas pelo autor, em número menor do que o primeiro. Além disto, reitera que não encontrou em seus documentos, nenhuma fortuna agrário-escravista sem origem mercantil que fosse igual ou superior a 50 mil libras, o que reforça o predomínio deste grupo⁹².

A superioridade numérica não seria o bastante para que os mercadores se consolidassem como membros da elite brasileira colonial. Assim como nas demais formas de nobreza (ou busca pela mesma) aqui apresentadas, os negociantes também demonstravam grande preocupação com o *status*, afinal, assim como outros casos citados, na ausência de títulos nobiliárquicos, o “viver como nobre” era fundamental. No entanto, mesmo quando o indivíduo teria adquirido títulos, ainda assim buscava reforçar seu caráter de nobreza.

É o caso de Antônio Gomes Barroso – pertencente a uma das famílias anteriormente citadas – que possuía os títulos de “Comendador da Ordem de Cristo”, “Fidalgo Cavaleiro da casa Imperial”, “Alcaide Mór da Villa de Taguay” e “Coronel das Milícias da Corte”. Seu testamento era repleto de elementos de pompa, a saber:

- Que seu corpo fosse amortalhado com a armadura de cavaleiro da Ordem de Cristo;

⁹¹ SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá. Comércio, riqueza e nobreza, p. 91-92.

⁹² FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *Homens de grossa aventura*, p. 259.

- Pediu que fossem rezadas 1.650 missas pela sua alma, pela de outras pessoas, de escravos e pelas almas do Purgatório;
- Deixou 528 mil réis de esmolas a serem gastas ao mesmo tempo da execução das missas;
- Legou um conto e 280 mil réis de esmolas para cinquenta viúvas pobres e honestas;
- Deixou dois contos de réis em dotes para o casamento de dez órfãs brancas, pobres e honradas;
- Legou três contos e 900 mil réis para a Santa Casa e diversas igrejas;
- Determinou que parte de sua fortuna fosse investida no prestígio social de sua família⁹³.

Além dos visíveis altos gastos com elementos relacionados à salvação de sua alma (missas, esmolas, legados), Antônio Gomes Barroso demonstrou grande preocupação com seu *status* e de sua família. No último item isto fica muito claro, mas também podemos observar nos demais quesitos solicitados em seu testamento, que tais obras reforçariam sua posição de nobre (e conseqüentemente de sua família) na sociedade. Porém, ao mesmo tempo que havia quem tivesse fortuna e utilizasse dela para reforçar seu destaque na sociedade, existia também o outro extremo: o indivíduo sem posses (ou em decadência econômica) que piorava sua situação financeira em busca de reconhecimento na sociedade. Exemplo disto é o caso de Francisco Antônio dos Guimaraens, que durante suas diversas tentativas de subir na posição hierárquica, se afundou em dívidas até falir definitivamente⁹⁴.

É importante, no entanto, que fique claro que o *status* não era a única preocupação dos comerciantes e que seus negócios não ficavam restritos à urbe, sendo possível um mercador ser também proprietário de fazendas e escravos. Contudo, é necessário que alguns aspectos sejam levados em consideração.

O capital mercantil, ao montar fazendas escravistas, amplia e, portanto, reforça as relações de poder consideradas. Essa montagem nada mais é do que a recriação, na fronteira, de uma hierarquia social baseada nas relações senhor-escravo. A conversão da acumulação mercantil em fazendas escravistas reafirma, portanto, uma sociedade que tem por eixo uma estratificação baseada no prestígio social e onde as relações de poder assumem o papel de relações de produção. [...] basta lembrar que, quando a elite mercantil aplica parte de sua acumulação em escravos e

⁹³ *Idem*, p. 287.

⁹⁴ *Idem*, p. 288-289.

*terras, ela perde a sua posição de elite econômica. [...] O negociante, ao se transformar em fazendeiro, é certo que se torna senhor de homens e de terras, o que lhe permite subir na hierarquia social. Contudo, perde a sua liquidez. Esse fenômeno vem-nos demonstrar que a transformação da acumulação mercantil em fazendas escravistas é um movimento que está também subordinado a uma lógica de ascensão social*⁹⁵.

Podemos perceber que, além dos negócios urbanos, alguns negociantes também compravam fazendas escravistas e mesmo que tal investimento implicasse na possível perda de uma hegemonia econômica, conferia enorme *status* e representava ascensão social, o que em uma sociedade hierarquizada era extremamente compensatório.

Desta forma, finalizamos as considerações sobre este estrato social que se localizava no topo da hierarquia da sociedade brasileira nos séculos XVIII e XIX. Faz-se necessário agora, uma passagem pelos demais segmentos.

Segmentos intermediários entre a nobreza e a escravidão

No Brasil colonial, o padrão de pobreza também era de difícil definição, pois variava de um lugar para outro. Contudo, padrões como o “defeito mecânico” e a constatação de que a pessoa não possuía nenhum bem, ou era livre pobre eram alguns dos principais elementos determinantes – porém, não únicos – para inserção de um dado indivíduo nos segmentos intermediários da sociedade, entre a nobreza e a escravidão⁹⁶. Nesta classificação, podemos grosso modo estabelecer os seguintes “membros”: homens livres de cor (forros e seus descendentes) e homens brancos pobres ou remediados. Além do mais, o que indicaria que este ou aquele indivíduo pertenceria a um segmento intermediário entre a nobreza e a escravidão, não seria necessariamente a riqueza ou pobreza. Uma série de outros indicativos poderia ser responsável pela organização social. A respeito da variação de significado de cor e posição social, Roberto Guedes explica de maneira bem clara um pouco da confusa dinâmica social que tentarei reproduzir aqui:

O que os estudos têm demonstrado é que a projeção social remonta à escravidão e se prolonga na liberdade, mas uma liberdade de cor parda, embora os significados das cores variem em cada época e lugar. Dá-se um afastamento gradativo do passado escravo expresso na cor/condição,

⁹⁵ *Idem*, p. 297.

⁹⁶ FARIA, Sheila de Castro. *Op.cit.*, p.101.

o que implica dizer que se vão modificando com o tempo os espaços de (re)inserção social e que as 'qualidades' (preto/negro, pardo) podem-se alterar em uma família. Obviamente, isso não elimina a distinção básica entre livres, libertos e escravos, mas adverte a necessidade de distinguir forros e descendentes, em termos de distanciamento da escravidão, além de alertar que categorias rígidas de classificação tendem a dissolver dessemelhanças⁹⁷.

O autor complementa esta ideia alguns parágrafos depois:

Ora, é preciso lembrar que ser pardo, e não negro, não era mero detalhe. No decorrer do século XVIII, afirmar-se pardo podia ser uma auto-identificação da condição de nascido na colônia, uma maneira de se distanciar de africanos, mas também de mulatos, considerados arrogantes e desordeiros. O mulatismo guardava uma conotação de desonra e era carregado de impedimentos na própria legislação, e a isso se contrapunham os egressos do cativoiro pardos, organizando-se em irmandades cujos estatutos preferencialmente usavam o termo pardo, e não mulato⁹⁸.

Certamente trata-se de uma questão bastante delicada e que renderia enormes discussões. Porém, neste momento, tais concepções já são suficientes para a percepção das sutilezas envolvidas no contexto aqui analisado.

A significante e maciça população negra no Brasil era tamanha que foi observada, inclusive, por viajantes e memorialistas que relatavam em seus escritos que o número de negros superava o de brancos. A presença de forros e seus descendentes nas áreas urbanas se justificava pela possibilidade de autonomia e do almejado distanciamento do passado escravista. Contudo, as regiões de fronteira agrícola foram as que alocaram um maior contingente de homens livres de cor⁹⁹.

Dos indivíduos que com mais frequência foram identificados como “pessoas de cor livres”, temos os forros e seus descendentes. Isto não quer dizer que todos os que pertencessem a este grupo vivessem na pobreza; embora esta condição caracterizasse a população descendente de escravos, era também – e não unicamente – uma questão de status. Aqueles denominados como “pessoas de cor livres”, não compreendiam um grupo uniforme do qual faziam parte os mesmos tipos de indivíduos. Desta forma, como “pessoas de cor livres” poderíamos encontrar aquelas de “várias origens, locais de nascimento, habilidades, graus de aculturação e cores”. Este último elemento era o único que

⁹⁷ GUEDES, Roberto. *Egressos do cativoiro*, p. 88-89.

⁹⁸ *Idem*, p. 90.

⁹⁹ FARIA, Sheila de Castro. *Op.cit.*, p.118-120.

correspondia a todas estas pessoas, mas mesmo assim havia uma série de classificações conferidas aos africanos e seus descendentes e também, devido às alforrias conquistadas, o que originou novas categorias sociais¹⁰⁰.

Entre a elite e o cativo, podemos identificar como segmentos intermediários os diferentes tipos de trabalhadores livres. Sobre os pertencentes aos segmentos subalternos da sociedade brasileira, os trabalhadores que Schwartz denominou de “assalariados” eram os que tinham mais acesso à mobilidade. Para explicar melhor como se formaria este grupo, cabe transcrever um trecho de Schwartz relativo às regiões rurais:

Os trabalhadores de campo eram quase sempre escravos, em geral negros, e predominantemente africanos; os senhores de engenho eram invariavelmente livres e brancos. Porém, nas funções intermediárias – administrativas, técnicas e artesanais – havia indivíduos livres, libertos e cativos, brancos, pardos ou negros. Bem no coração da economia açucareira existia um grupo de trabalhadores que, por sua própria existência, corroboravam o sistema escravista sobre o qual a indústria açucareira se alicerçava, constituindo-se em exemplos de mobilidade e progresso aos cativos¹⁰¹.

Era grande a diversidade de trabalhadores assalariados nos engenhos. Entre eles, cabe citar inicialmente quatro tipos: os prestadores de serviços (como os advogados, por exemplo), o “caixeiro da cidade” (responsável por registrar as caixas de açúcar, resolver problemas de transporte e tarifas alfandegárias e também, por garantir o envio de suprimento para o engenho), os capelães (geralmente eram empregados por engenhos de maior porte) e médicos (raramente um engenho contratava um médico formado, porém, quando isto acontecia, a contratação se dava por base anual. Na falta de um médico contratado, enfermeiras, parteiras, cirurgiões, barbeiros e herbanários realizavam as funções referentes aos cuidados com a saúde)¹⁰².

No entanto, estes não eram os únicos e nem os principais trabalhadores assalariados nos campos, existindo, assim, os especialistas no fabrico do açúcar e os feitores, que eram contratados em base anual e tinham importância fundamental no funcionamento do engenho. Eram divididos em: mestre de açúcar, banqueiro (assistente noturno do mestre de açúcar), caixeiro do engenho, purgador, caldeireiros, feitores do campo e da fábrica, etc. Apesar de serem contratados em base anual, poderiam receber

¹⁰⁰ SCHWARTZ, Stuart B. *Op.cit.*, p. 213.

¹⁰¹ *Idem*, p. 261.

¹⁰² *Idem*, p. 262.

salário em alguns meses, como forma de adiantamento¹⁰³. Estes profissionais constituíam, segundo Schwartz, o que parecia ser um “segmento privilegiado da força de trabalho”, por causa da garantia de emprego (embora que por um tempo determinado) e pela proximidade no relacionamento com os senhores de engenho. Devido a pouca frequência na mudança de empregador e à considerável possibilidade de fazer alguma economia, tais profissões ficaram conhecidas como “ofícios regulares”¹⁰⁴.

Outro grupo de trabalhadores assalariados dos engenhos eram os artesãos – que também faziam parte da nata dos trabalhadores rurais –, que poderiam estar presentes no ofício de ferreiros, carpinteiros, pedreiros, mestres de estaleiro, calafates e caldeireiros. Embora em alguns casos fossem contratados em base anual, aparentemente preferiam receber por trabalho feito, o que também lhes permitia um acúmulo de economias¹⁰⁵. O último estágio dos trabalhadores pagos nos engenhos eram aqueles que faziam serviços não-especializados como cavar valas, cortar árvores, levar mensagens, capturar escravos fugidos ou trabalhar em tempo parcial nos campos. Além de receberem os menores salários, estes indivíduos compreendiam – juntamente com os agricultores de subsistência – o segmento mais pobre da vida na zona rural¹⁰⁶.

A distribuição do trabalho aos pobres livres da zona rural dava aos senhores de engenho a oportunidade de submeter esses trabalhadores ao seu controle pessoal. No século XVIII, numerosos indivíduos foram arrolados como sem ocupação, como residentes dos engenhos ou de suas cercanias. Muitos eram pessoas de cor – libertos, libertas ou seus descendentes, produtos da miscigenação e da alforria¹⁰⁷.

Para Schwartz, o fato de trabalhadores assalariados atuarem muitas vezes juntamente com escravos, acabava passando para os cativos a ideia de que o cativo seria algo temporário e que poderia ser superado, incentivando assim, o bom comportamento e dedicação no trabalho¹⁰⁸. Contudo, alerta para o fato de que alguns escravos não aceitariam este sistema de incentivos¹⁰⁹.

Na área urbana, boa parte dos trabalhadores livres era formada por indivíduos associados às ocupações mecânicas. Maurício de Almeida Abreu apresenta um quadro com 666 oficiais mecânicos no Rio de Janeiro Seiscentista. Apesar de não englobar o período

¹⁰³ *Idem*, p. 262.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 263.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 263.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 264.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 264.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 264.

¹⁰⁹ SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru, SP: EDUSC, 2001, p. 103-104.

aqui abordado, serve como meio de conhecermos os principais trabalhadores da dita sociedade. Alguns deles seriam: carpinteiros, sapateiros, ferreiros, pedreiros, alfaiates, ourives, tanoeiros, marceneiros, mestres e oficiais de açúcar, caldeireiros, barbeiros, dentre vários outros¹¹⁰.

Dos 3880 registros de livres por mim analisados, 3438 (88,6%) não possuem nenhuma menção à ocupação/status. Contudo, dos 442 com esta referência, encontrei diversas nomenclaturas, as quais classifiquei por grupos, a saber: administração colonial/cargos (4), dona/senhorinha (152), doutor (16), ensino (6), médicos (7), militares (146), ofício mecânico (9), sacerdotais (98) e outros (4). Neste caso, o fator de distinção mais privilegiado seria registrar a ocupação/status de quem estivesse melhor posicionado socialmente, estando os militares e as donas/senhorinhas no topo da lista. Os indivíduos livres pertencentes aos segmentos intermediários não costumavam ser listados em grande número, prova disto é que apenas nove trabalhadores foram listados como executores de ofício mecânico. Se no que tange à ocupação social, qualquer relação com a escravidão seria registrada na maioria das vezes, quando analisamos isto no item ocupação/status, notamos que as ocupações subalternas seriam negligenciadas, ao passo que elementos que indicassem certa posição ligada ao enobrecimento, não passariam despercebidos¹¹¹.

Cabe fazer uma ressalva neste momento. Nos dados expostos acima, foram listados 98 membros do clero. O leitor pode ter a impressão de que este grupo foi negligenciado aqui. No entanto, ele não foi privilegiado no presente estudo propositalmente. Tal decisão se deve ao fato de que, como sabemos, o clero estaria presente em diversas esferas da dita sociedade (como baixo e alto clero) e para analisá-lo seria necessário um estudo específico, e neste caso o que importa é compreender de modo geral como se davam as relações entre cada segmento¹¹².

Além dos trabalhadores assalariados e dos agricultores de subsistência, outro grupo que formava este segmento intermediário da sociedade brasileira, que eram livres, mas não viviam à moda da nobreza, eram os forros ou libertos. De acordo com Schwartz,

¹¹⁰ ABREU, Maurício de Almeida. *Op.cit.*, p. 392.

¹¹¹ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812)

¹¹² Sobre clero, ver: FADEL, Bárbara. *Clero e Sociedade: Minas Gerais, 1745-1817*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1994; NEVES, Guilherme Pereira das. *E Receberá Mercê: a Mesa de Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999; OLIVEIRA, Anderson José M. de. "Padre José Maurício: "dispensa da cor", mobilidade social e recriação de hierarquias na América Portuguesa". In: GUEDES, R. (Org.) *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: governos, fronteiras, poderes, escravidão (Séculos XVII-XIX)*. Rio de Janeiro: MAUAD X, 2011; OLIVEIRA, Anderson José M. de. "Os Bispos e os Leigos: Reforma Católica e Irmandades no Rio de Janeiro Imperial". *Revista de História Regional*, Ponta Grossa - Paraná, v. 6, n.1, p. 147-159, 2001.

na Bahia entre 1680 e 1750, aparentemente eram os próprios escravos que compravam suas cartas de alforria, e este padrão se repetiria em outras partes da Colônia¹¹³. Seguindo esta mesma linha, Russell-Wood também acredita que a principal forma de um cativo conseguir sua liberdade seria juntando pecúlio para comprá-la. Acrescenta ainda, que na carta de alforria constavam informações como o motivo para a libertação, a especificação se era uma liberdade condicional ou incondicional e que era comum que os recém-libertos andassem com suas cartas e que os mais prudentes as registrassem em cartório, evitando assim, que fossem pegos como escravos fugidos e retornassem ao cativo¹¹⁴.

Leila Mezan Algranti considera certa autonomia por parte de alguns cativos na conquista da alforria, mas sinaliza para as altas taxas cobradas pelos seus senhores diária ou semanalmente no que alude aos casos de escravos de ganho ou de aluguel, atentando para o seguinte:

Na verdade, o escravo poderia por direito adquirido na prática cotidiana comprar sua liberdade caso seu amo abrisse preço, mas além da dificuldade em conseguir o dinheiro necessário, restava a questão da concordância por parte do proprietário. Acontecia por vezes o senhor prometer a manumissão e no momento oportuno recusá-la. Outros fatores dificultavam ainda mais a compra da liberdade: o processo de manumissão era regido em parte pelo desenvolvimento econômico e pelo fluxo do tráfico negreiro. Em momentos de alta produtividade e expansão de mercado, ou de decréscimo na importação de negros diminuía as alforrias. Por outro lado, elas poderiam aumentar em épocas de crise, quando o sustento dos escravos tornava-se oneroso. [...] Os escravos das cidades podiam ser vendidos a qualquer momento para o campo desde que houvesse uma maior demanda de mão-de-obra e os preços se tornassem vantajosos¹¹⁵.

Desta forma, deve-se considerar que a possibilidade de conquista da alforria através do próprio esforço cativo, não pode ser romantizada como uma obtenção fácil e corriqueira.

Em relação àqueles que conseguiam comprar suas cartas de alforria, segundo Russell-Wood, os escravos das cidades e dos distritos mineiros obtinham tal êxito com mais frequência do que aqueles que viviam nas fazendas. A explicação para isto seria que as cidades e distritos mineiros ofereceriam mais oportunidades para que o escravo conseguisse o pecúlio suficiente para a compra de sua carta de alforria, e que “a sociedade

¹¹³ SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*, p. 99-100.

¹¹⁴ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Op.cit.*, p. 59-60.

¹¹⁵ ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 52.

patriarcal de *plantation* pode ter oferecido certo grau de proteção e segurança social ao escravo, reduzindo assim o incentivo para que comprasse sua liberdade”¹¹⁶. Conquanto esteja de acordo com a visão de que grande parte das alforrias seria originária de esforço pessoal, Mary Karasch afirma que dentre os senhores de escravos no Rio de Janeiro, os que mais alforriavam seus cativos eram os homens de profissões urbanas que estariam em posição social mediana na hierarquia colonial¹¹⁷.

Sheila de Castro Faria aponta três modos legais de conseguir a alforria: a carta, o testamento e a pia batismal¹¹⁸. Outras formas de obtenção da manumissão, apresentadas por Mary Karasch seriam o ingresso no exército¹¹⁹, embora o índice de insatisfação com as condições fosse elevado; através da oferta de serviços ao governo ou aos seus donos, como informações e denúncias sobre revoltas e criminosos, etc.; associação a irmandades religiosas, pois algumas delas se dedicavam também na busca pela liberdade de seus irmãos – Russell-Wood cita inclusive, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário e Resgate que foi criada no Rio de Janeiro especificamente com esta finalidade¹²⁰. Havia também, aqueles que seriam alforriados devido à estreita relação que possuíam com seus proprietários, seja como escravas que mantinham relações com seus senhores, filhos de escravas com seus donos ou cativas que se tornaram muito próximas de suas senhoras e foram libertas pelo “carinho e afeição” que elas lhes tinham¹²¹. Os motivos eram inúmeros e de difícil definição, visto que se tratavam de questões muito voltadas para os sentimentos e interesses pessoais e/ou políticos. A manumissão por meio de carta de alforria compreende de certa forma, boa parte dos aspectos aqui abordados, logo, não há necessidade de falar especificamente dela. Para Campos dos Goitacases, Márcio Soares analisou diversos caminhos para a obtenção da alforria, dentre eles, a concedida na pia batismal e a testamentária, como veremos.

Possuir filhos ilegítimos no cativeiro seria um pecado tão grave, que nem a confissão teria a capacidade de apagar, e embora não houvesse nenhuma recomendação específica da Igreja, isto já fazia parte da crença geral da população. Desta forma, alforriar uma criança na pia batismal "transformava-se na primeira oportunidade que uma pessoa

¹¹⁶ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Op.cit.*, p. 60.

¹¹⁷ KARASCH, Mary. *Op.cit.*, p. 440.

¹¹⁸ FARIA, Sheila de Castro. Damas mercadoras - as pretas minas no Rio de Janeiro (século XVIII a 1850). In: SOARES, Mariza de Carvalho (org.). *Rotas Atlânticas da Diáspora Africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. Niterói: EdUFF, 2007, p. 106.

¹¹⁹ Inclusive, perceberemos em dado momento, que quando encontrei referência à ocupação de escravos, os únicos três que apresentaram esta informação eram militares.

¹²⁰ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Op.cit.*, p. 68.

¹²¹ KARASCH, Mary. *Op.cit.*, p. 441-466.

livre tinha para remediar semelhante falta e, desse modo, reduzir o tempo de permanência nas chamas purificadoras do Purgatório"¹²².

A alforria na pia batismal seria, segundo Márcio de Sousa Soares ao mesmo tempo um duplo ritual de purificação (o recém-nascido, se livrava da mácula do pecado original e o pai - branco, livre e provavelmente, proprietário da mãe -, diminuiria o peso do pecado da luxúria cometido ao ter relações ilícitas com uma escrava) e um duplo rito de passagem (o batizando entraria para o corpo da Igreja ao passo que deixaria a condição de cativo, tornando-se forro). A obtenção deste tipo de manumissão, assim como todos os outros, não era simples; dependia da culpa e do temor do pai, e da ação da mãe em tentar "se aproveitar" desta situação para conseguir libertar seus filhos. Embora não costumassem estar presentes em uma cerimônia normal de batismo, quando isto se dava conjuntamente com a alforria, o comparecimento dos senhores era fundamental, já que aquele ritual significaria que a posição jurídica daquela criança mudaria definitivamente¹²³.

O parágrafo acima pode dar uma ideia de que só seriam alforriados na pia batismal, filhos ilegítimos de senhores com escravas, o que não é uma regra, apesar de Márcio de Sousa Soares apontar que dos dados por ele analisados, 76,4% das crianças alforriadas no batismo, eram filhos ilegítimos. Os índices indicaram também, que este era o meio que permitiria certa igualdade de gênero, considerando que depois de adultos, os homens tinham bem menos chances de conseguir a liberdade, em vista que as mulheres conseguiam em maior número. Além disto, ao levar em conta a origem, o autor percebeu que quase metade das mães de crianças alforriadas na pia batismal, haviam nascido no Brasil, o que significa que a possibilidade de alforria aumentava a partir da terceira geração de cativos¹²⁴.

No caso de manumissões motivadas por razões que não fossem a paternidade e o conseqüente receio de uma punição de Deus pela falha humana cometida, as possibilidades são diversas e de difícil precisão, mas entre elas, podemos citar senhoras que concederam a liberdade a algum filho de suas cativas em função de sua fidelidade e bons serviços dos pais da criança; o que também não anula a possibilidade de homens alforriarem filhos de escravas pelo mesmo motivo, sem que o recém-nascido fosse seu filho. Houve casos também, de libertos, descendentes e até uma escrava, que alforriaram filhos de suas escravas, porém, este percentual era bem pequeno, visto que devemos

¹²² SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases c.1750-c.1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009, p. 55.

¹²³ *Idem*, p. 56-66.

¹²⁴ *Idem*, p. 70-72.

considerar que para um forro ou qualquer indivíduo com passado na escravidão, a posse de escravos seria um forte signo de liberdade e distinção social, então, seria mais difícil que eles alforriassem seus cativos, sendo mais frequente que isto ocorresse às vésperas de sua morte, por meio dos testamentos.¹²⁵

As alforrias testamentárias eram aquelas concedidas quando a morte do senhor se aproximava e este, por algum motivo decidia libertar um ou mais escravos. A libertação de um cativo envolvia questões jurídicas, como a obrigação de subtrair de sua terça o valor do escravo alforriado "para não prejudicar a meação do cônjuge nem as legítimas de seus filhos". Isto também valia para alforrias na pia batismal. Sendo assim, não bastava o simples desejo de alforriar, pois era necessário que fossem feitos cálculos referentes a isto, o que explica o fato de a quantidade de escravos manumitidos por vias testamentárias, ter estreita relação com a fortuna de seus proprietários e com o número de herdeiros. O motivo da manumissão também variava desde os casos de senhores buscando redenção de seus pecados através da caridade, até aqueles que o faziam por afeto. Em escravarias pequenas, a proximidade entre escravos e senhores seria bem maior, o que de certa forma, facilitaria o acesso à alforria, em outras palavras, "era a proximidade física entre senhores e escravos, sobretudo no cotidiano do trabalho, e não a ocupação propriamente dita, que se transformava num elemento favorável à alforria"¹²⁶.

As alforrias testamentárias poderiam ser gratuitas (incondicional ou condicional) ou pagas (incondicional, condicional ou coartação). Sobre a incondicional, o próprio nome já indica que não havia nenhuma condição. No caso das gratuitas, a alforria era concedida sem exigência alguma, e no caso da paga, bastava quitar o valor estipulado pelo senhor e a carta seria conquistada. As condicionais impunham algum tipo de premissa para que fosse efetivada. No caso das gratuitas poderia ser a exigência de mais um tempo de prestação de serviços, etc. Nas pagas poderia ser exigido o pagamento da metade do valor de avaliação do escravo em questão, por exemplo. A coartação era a estipulação de um prazo para o escravo pagar pela sua alforria; este prazo poderia ser estendido caso o cativo não conseguisse reunir o valor necessário¹²⁷.

Da mesma forma, seriam recorrentes os casos de escravos que trabalhavam para comprar a liberdade de suas esposas (pois desta forma, seus filhos nasceriam livres¹²⁸)

¹²⁵ *Idem*, p. 73-79.

¹²⁶ *Idem*, p. 86-104.

¹²⁷ *Idem*, p. 106-109.

¹²⁸ A escravidão segue o ventre, ou seja, se a mãe é livre, o filho também o é. Se é escrava, seu filho é escravo.

e de mães que juntavam dinheiro para comprar a alforria de seus rebentos. A alforria de crianças seria igualmente comprada por padrinhos, parentes e até mesmo, por amigos da mãe. Algumas escravas deixavam seus filhos na roda dos Expostos da Santa Casa, pois se os mesmo sobrevivessem, seriam livres e ofertados para adoção¹²⁹. Fatores como a possibilidade de trabalho em diversas funções (inclusive as que exigiam força) e o preço mais alto, seriam responsáveis pela quantidade inferior das alforrias para os homens. As mulheres conseguiriam a liberdade com maior frequência em relação aos homens, já que teriam mais facilidade de acumular pecúlio. Não podemos descartar novamente a questão da afetividade com seus senhores, “fosse como ama de leite, no serviço doméstico, ou como amante”¹³⁰.

É inegável a busca da liberdade, do enriquecimento e da ascensão social por parte das camadas inferiores da sociedade brasileira colonial. No entanto, é imprescindível que o leitor compreenda que não se tratava de uma busca pela igualdade, ao menos que esta fosse em relação ao estrato superior. Isto é, não podemos afirmar que os escravos, por exemplo, buscavam a liberdade em busca de uma sociedade igualitária. Esta ideia nem faz sentido diante de uma sociedade de Antigo Regime! O que podemos dizer é que haveria uma procura pela liberdade a fim de que tais indivíduos se distinguissem dos seus iguais ou inferiores e se aproximassem daqueles que estariam em uma posição cimeira na hierarquia social. Isso pode ser observado no que tange aos forros, nos casos de escravos que reuniam pecúlio e compravam outros cativos para depois os trocarem pela sua liberdade¹³¹.

Entre os libertos, os pardos seriam priorizados nos serviços domésticos, na produção do açúcar ou em funções de cunho artesanal, por terem mais facilidade de aprendizado, de acordo com a visão da época. Para Schwartz, isto se devia a uma combinação entre aspectos raciais, pessoais e culturais¹³². Para entender um pouco melhor este critério, basta nos remetermos aos dois extremos: o branco europeu e o negro africano. Quanto mais próximo em ascendência e cor deste segundo, menos oportunidades este liberto teria, em tese. Segundo pesquisa feita por Schwartz, na divisão das tarefas dos escravos nos engenhos, os que recebiam mais benefícios eram os brasileiros e de pele mais clara; uma vez compreendida esta ideia, basta transpô-la ao universo dos libertos¹³³. Considerando que tal distinção não se dava pela situação jurídica destes indivíduos,

¹²⁹ KARASCH, Mary. *Op.cit.*, p. 453-457.

¹³⁰ FARIA, Sheila de Castro. *Damas mercadoras*, p. 107-108.

¹³¹ KARASCH, Mary. *Op.cit.*, p. 448.

¹³² SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos*, p. 274.

¹³³ *Idem*, p. 274.

podemos utilizar estes dados para exemplificar também, a diferenciação existente na forma como os libertos eram vistos e tratados. Exemplo disto é o trecho em que Kátia Mattoso discorre sobre este aspecto:

O mulato engenhoso conquista ali seu diploma de homem branco, sobretudo se tem por sorte a pele clara e consegue emancipar-se. A sociedade dominante, que se quer branca a qualquer preço, cerca-se de mil precauções e de inúteis parapeitos. Teoricamente, o homem de cor, mesmo alforriado, está excluído do exercício de certas funções oficiais, de todos os postos de comando, do clero. Deve até mesmo distinguir-se pelo uso de roupas mais sóbrias. Desde 1708, negros cativos ou libertos perdem o direito de vestir tecido de seda. As mulatas forras podem chegar até a ornar de tafetá os seus vestidos ou embelezar com meias de seda o garbo de suas pernas... o que evidencia o esforço de dengue das baianas, quando se pensa que a temperatura em Salvador raramente cai abaixo de 22 graus; mas os passamanes, os botões de ouro ou de prata são proibidos aos mulatos, homens e mulheres, mesmo livres; nas ruas, somente podem ser transportados em redes abertas. Os ricos palanquins encortinados são privilégio dos brancos¹³⁴.

Na segunda metade do Setecentos, é determinado que:

Por ser informado dos grandes inconvenientes, que resultam nas Conquistas da liberdade de trajarem os negros, e os mulatos, filhos de negro, ou mulato, ou de mãe negra, da mesma sorte que as pessoas brancas, proíbo aos sobreditos, ou sejam de um ou de outro sexo, ainda que se achem forros ou nascessem livres, o uso não só de toda a sorte de seda, mas também de tecidos de lã finos, de holandas, esguiões, e semelhantes, ou mais finos tecidos de linho, ou de algodão; e muito menos lhes será lícito trazerem sobre si ornato de jóias, nem de ouro ou prata, por mínimo que seja. Se depois de um mês da publicação desta lei na cabeça da comarca, onde residirem, trouxerem mais coisa alguma das sobreditas, lhes será confiscada; e pela primeira transgressão, pagarão de mais o valor do mesmo comisso em dinheiro; ou não tendo com que o satisfaçam, serão açoitados no lugar mais público da vila em cujo distrito residirem; e pela segunda transgressão, além das ditas penas, ficarão presos na cadeia pública, até serem transportados em degredo para a ilha de São Tomé por toda a sua vida¹³⁵.

Tais passagens foram utilizadas aqui para exemplificar algumas das práticas ou proibições referentes aos mulatos egressos da escravidão (embora possamos expandir isto aos demais descendentes de escravos). Contudo, devemos atentar para o fato de que as restrições em relação às roupas não eram apenas uma simples forma de limitar o vestuário de ex-cativos, mas também um dos códigos distintivos da sociedade em questão; isto é,

¹³⁴ MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Da Revolução dos Alfaiates à riqueza dos baianos no século XIX: itinerário de uma historiadora*. Salvador: Corrupio, 2004, p. 262-263.

¹³⁵ LARA, Silvia Hunold. *Op.cit.*, p. 101.

pela vestimenta era possível identificar a que grupo social aquele indivíduo pertenceria. Percebe-se que para assegurar o cumprimento de tais determinações, a lei não poupava em punições, cogitando até o degredo em caso de persistência na infração.

Em dado momento, podemos perceber outro tipo de controle, em leis que determinariam que mulheres negras e suas descendentes (livres ou não) estariam proibidas de andar pelas ruas do Rio de Janeiro à noite. Haveria uma espécie de toque de recolher (determinado pelo soar dos sinos) e quem circulasse pelas ruas após isto, poderia pagar multa ou ser presa. Outra proibição referente a estas mulheres era assim como no caso anterior, em relação às vestimentas. As escravas¹³⁶ seriam proibidas de usar

vestidos de seda, cambraias, holandas com ou sem rendas e brincos de ouro ou prata, como forma de reprimir “a demasia do luxo, de que usam no vestir as escravas desse Estado, e devendo evitar-se este excesso, e o ruim exemplo que deles pode seguir, à modéstia e compostura dos senhores das mesmas escravas e suas famílias e outros prejuízos igualmente graves”¹³⁷.

A justificativa para tal proibição seria a tentação que as escravas ofereceriam aos homens da cidade e a luxúria que estariam cometendo por estarem vestidas na forma referida¹³⁸. Contudo, é imprescindível que se compreenda que por não haver veto ao uso de sedas, jóias, etc., em relação aos brancos, isto reforça a ideia de que se tratava principalmente de uma questão de distinção social e de delimitação de práticas pertencentes a cada segmento da sociedade. No entanto, não podemos omitir duas possibilidades recorrentes na sociedade colonial em relação às mulheres de maior qualidade: algumas exibiam os referidos sinais de luxo e eram acompanhadas por um séquito de escravas igualmente bem vestidas. Esta era uma forma de amenizar a exposição pública destas senhoras, porém, como alguns religiosos também condenavam esta exibição (obviamente, sem as punições destinadas aos negros e seus descendentes), as mais recatadas costumavam sair às ruas escondidas sob véus¹³⁹. Sobre as restrições aos negros, há referência, inclusive à proibições referentes ao luxo nos funerais¹⁴⁰.

Curioso sobre tais restrições, é ver na Lei Extravagante de 24 de maio de 1749 - conhecida como "Pragmática" - apresentada por Nireu Cavalcanti, que esta normatização

¹³⁶ Aqui, embora a lei usasse o termo “escravas”, deve ficar claro que possivelmente esta determinação também valesse para as demais mulheres negras ou de ascendência africana.

¹³⁷ LARA, Silvia Hunold. *Op.cit.*, p. 94-96.

¹³⁸ *Idem*, p. 99.

¹³⁹ *Idem*, p. 115-118.

¹⁴⁰ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Op.cit.*, p. 108.

englobava diversos segmentos e aspectos da sociedade do Rio de Janeiro, restringindo o luxo por considerá-lo pernicioso. Porém, o monarca e sua Corte estariam livres de tais restrições¹⁴¹; o que me parece mais uma forma de evidenciar a distinção, pois o luxo por si só não deveria incomodar tanto quanto a possibilidade de indivíduos de categorias consideradas inferiores ostentarem os mesmos hábitos e vestimentas que aqueles que ocupavam posições tidas como superiores.

Além disto, como sabemos, após a liberdade, a situação dos ex-cativos não era fácil, havendo casos de certa dificuldade na inserção social. Isto me faz reportar à teoria exposta pelo próprio Schwartz, de que o principal fator de distinção social no Brasil escravista era a questão da situação jurídica de cada indivíduo – citada anteriormente –; ou seja, de modo bem generalizante, ser ou não cativo. No entanto, acredito que fatores como a discrepância na maneira como os livres e/ou forros eram tratados, nos mostram que, mais do que uma questão jurídica, a cor e a linhagem tinham fundamental relevância na posição ocupada por cada indivíduo. A situação jurídica (livre ou escravizado) obviamente seria a forma mais superficial e mais simples pela qual poderíamos analisar os segmentos componentes da sociedade brasileira colonial. Porém, diante da multiplicidade de elementos que caracterizavam sua formação, suponho que levar em consideração apenas o fator jurídico, seria desconsiderar toda a riqueza de possibilidades existentes para cada grupo nesta sociedade. A exemplo disto, Russell-Wood afirma que “apesar do fato de serem iguais aos olhos da lei em virtude das cartas de alforria”, os escravos nascidos no Brasil tinham vantagens visíveis em relação àqueles oriundos da África, quando libertos¹⁴². Mais uma vez, reitero esta ideia, pois ao que parece até mesmo entre os segmentos a questão da linhagem/origem teria uma importância considerável e seria determinante para algumas distinções sociais. Sobre isto, Roberto Guedes afirma que em sociedades hierarquizadas social e juridicamente e com características estamentais - como o Brasil colonial - alguns elementos de distinção como costumes, determinados cargos, privilégios e honrarias, exclusivismos, dentre outros, seriam indispensáveis na definição da posição dos segmentos sociais¹⁴³.

Para o Rio de Janeiro, Mary Karasch corrobora o argumento relativo à dificuldade na vida dos recém-libertos. Para ela, muitos indivíduos após anos de trabalho escravo e de luta pela liberdade, quando a conquistavam, já estariam velhos e doentes; há

¹⁴¹ CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

¹⁴² RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Op.cit.*, p. 86.

¹⁴³ GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo*, p. 70.

relatos de alcoolismo entre um dos problemas mais correntes entre os libertos e também, casos de ex-escravos que passaram a viver de furtos. “Exceto em relação às prósperas mulheres do mercado e aos artífices qualificados do Rio, há uma notável unanimidade de opinião sobre a pobreza material dos libertos”¹⁴⁴. Russell-Wood chega a afirmar que após a liberdade, muitos ex-escravos jamais teriam conseguido se adaptar à nova condição¹⁴⁵.

Entretanto, Sheila de Castro Faria se contrapõe à generalização da ideia de que uma vez livre, o indivíduo se tornaria pobre. A autora não nega que a maioria dos alforriados se manteve pobre; porém, propõe uma reflexão sobre o que seria a pobreza no contexto estudado e alerta para a inadequação da “relação causal entre alforria e pobreza”. Sobre isto, esclarece:

*[...] Em primeiro lugar, e no aspecto material, sugiro que quem tem escravo, mesmo que apenas um, não pode ser considerado pobre. Além da propriedade escrava, os que tiveram inventário ‘post-mortem’ aberto ou redigiram um testamento também não poderiam ser pobres pois eram proprietários de bens. Os destituídos de posses não faziam testamento nem tinham inventário, sendo, no geral, grande parte ou a maioria da população adulta, fosse livre ou liberta. Outro fator que caracterizava a ‘pobreza’ era a posição do indivíduo na hierarquia social. Negros e seus descendentes, libertos ou livres, eram ‘pobres’ mais pela condição estigmatizada que possuíam do que pelos bens materiais que efetivamente puderam acumular*¹⁴⁶.

Diante de tal exposição, podemos perceber mais uma vez que qualquer afirmação/conclusão sobre a dinâmica desta sociedade requer uma análise bastante cuidadosa, pois mesmo em casos aparentemente bem delimitados, é possível que surjam aspectos discrepantes. Mesmo no caso de um liberto que não possuísse escravos e não tivesse deixado testamento e/ou inventário, a pobreza total deve ser ponderada, pois, como argumenta a autora, da mesma forma que existiam casos de famílias que eram sustentadas por um único escravo, este após a conquista da liberdade continuaria tendo condições de se manter. O que poderia conferir uma imagem de pobreza a estes indivíduos seria – como citado na passagem acima – a posição social ocupada por eles na hierarquia vigente. Isto é, de um modo geral, um preto forro e um escravo seriam altamente desprestigiados em relação à população branca e livre – embora a condição de forro teoricamente fosse considerada melhor que a de cativo –, porém, como veremos ao longo deste trabalho, seria criada uma série de mecanismos de distanciamento do passado escravo e aproximação de

¹⁴⁴ KARASCH, Mary. *Op.cit.*, p. 470-472.

¹⁴⁵ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Op.cit.*, p. 85.

¹⁴⁶ FARIA, Sheila de Castro. *Damas mercadoras*, p. 105-106.

um presente livre e branco por parte dos forros¹⁴⁷. Como testar seria um elemento de distinção, convém analisar a relação entre forros e testamento.

TABELA 4 - ÍNDICE DE REDAÇÃO TESTAMENTÁRIA DOS FORROS

TESTAMENTO SEXO	TESTARAM		NÃO TESTARAM		SEM REFERÊNCIA*		TOTAL	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
Feminino	68	63,6%	103	68,7%	248	67,8%	419	67,2%
Masculino	39	36,4%	47	31,3%	117	32,0%	203	32,6%
Sem referência	----	----	----	----	1	0,2%	1	0,2%
TOTAL	107	100,0%	150	100,0%	366	100,0%	623	100,0%

*Excluídos três meninos e duas meninas menores de quatorze anos, por não terem idade permitida para testar¹⁴⁸.

Fonte: ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

Considerando que a amostragem analisada apresenta 623 forros, podemos observar que daqueles que possuem referência ao item "testamento", a maioria não testou, contudo, não podemos desconsiderar os 107 testadores (entre homens e mulheres). Apesar de aparentar ser um índice irrelevante, posto que corresponde a cerca de 17,2% do total de forros da amostra analisada, estes pouco mais de cem testadores podem indicar que teoricamente estes indivíduos conquistaram algum bem e/ou prestígio após a obtenção da liberdade¹⁴⁹. Talvez por estarem em maior número (421, contra 206, sem excluir os menores de quatorze anos), o número de mulheres forras testando fosse superior; no entanto, isto pode ser relacionado com o que já foi indicado por Márcio Soares: o número de mulheres alforriadas superava o de homens. Para ele, a explicação para tais indicativos seria a maior proximidade que as escravas teriam com seus senhores¹⁵⁰.

Para Campos dos Goitacases, Márcio Soares afirma que a chance de crioulos, cabras, pardos e mulatos obterem a alforria seria superior a dos africanos, devido à sua "inserção diferenciada no interior das escravarias", isto é, aqueles que nasceram no Brasil, teriam mais tempo de convivência com os senhores e aprenderiam desde cedo os artifícios que poderiam lhes ser benéficos no cativeiro, em oposição aos africanos que em sua maioria chegavam em idade adulta e morriam antes de conseguir "alcançar um nível de

¹⁴⁷ *Idem*, p. 105-106.

¹⁴⁸ ORDENAÇÕES FILIPINAS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1870. Livro IV, Título LXXXI, p. 908.

¹⁴⁹ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

¹⁵⁰ SOARES, Márcio de Sousa. *Op.cit.*, p.102.

socialização suficiente para credenciá-los à alforria"¹⁵¹. Para o Rio de Janeiro, dos 175 forros da amostragem que possuem alusão ao lugar de origem¹⁵², trabalhamos com 43 crioulos, 44 naturais do Rio de Janeiro e 64 africanos (destes, 25 eram da Costa da Mina), além de 24 de origem diversa. Isto compõe um percentual de 13,9% alforriados nascidos no Brasil e 10,2% de africanos, 3,8% de outros locais de origem¹⁵³. De fato, ao menos no período abarcado pela minha amostragem, o número de africanos alforriados era menor em relação aos nascidos no Brasil, mas mesmo assim, a disparidade não seria tão grande, o que poderia indicar que em uma área urbana com escravarias menores, a socialização dos escravos africanos fosse menos difícil do que aqueles destinados aos ambientes rurais. Contudo, não podemos desconsiderar que nos 453 registros restantes (72,1%) não há indicação de origem, o que possibilitaria uma mudança radical nos números apresentados anteriormente, mas, infelizmente, não temos como deduzir isto.

Retomando a questão das “prósperas mulheres do mercado” citadas alguns parágrafos acima, acredito que Mary Karasch estivesse se referindo às pretas minas estudadas por Sheila de Castro Faria, sobre as quais convém argumentar neste momento, tanto pela sua prosperidade econômica e social, quanto pela complexidade que o caso destas mulheres representa no estudo da dita sociedade, pois é mais um aspecto que reafirma que a estrutura social brasileira – especificamente do Rio de Janeiro – entre os séculos XVIII e XIX era consideravelmente flexível e dentro de cada camada social seria possível a existência de exceções.

Mulheres com características muito próprias, que em sua grande maioria comprariam a própria alforria, mesmo que se casassem, quase sempre optariam por não ter filhos e por deixar a herança para suas escravas e suas “crias”, as pretas minas teriam o costume de investir em escravas – os escravos que possuíam, em geral eram filhos de suas cativas – possivelmente devido a sua cultura da África. Eram reconhecidas mercadoras no Rio de Janeiro setecentista, se ocupando principalmente do comércio a varejo. Sheila Faria supõe inclusive, que estas mulheres monopolizariam os ramos mais rentáveis, a saber: a venda de comida¹⁵⁴.

Cativa de Dona Rita Botelho de Lacerda, Rosária Maria - preta de nação Mina - conseguiu sua alforria através de esmolas que lhe foram dadas. A dita negra era irmã da

¹⁵¹ *Idem*, p.106.

¹⁵² O número total de forros é de 628.

¹⁵³ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

¹⁵⁴ FARIA, Sheila de Castro. Damas mercadoras, p. 114-119.

Irmandade de Santa Efigênia, e foi enterrada, em 1803, em uma sepultura na Igreja de São José pertencente à sua irmandade do mesmo santo. Além disto, Rosária foi encomendada por sete sacerdotes e foi amortalhada no hábito de Santo Antônio. Pediu 25 missas de corpo presente, e posteriormente, que fosse celebrada meia capela de missas para sua alma e depois, solicitou mais três capelas, o que totaliza 175. Deixou 32\$000 réis de esmola para que fosse distribuída entre pobres, dando a cada um, 80 réis. Também deixou 19\$200 réis para as obras da Igreja de Santa Efigênia. Além de, ao que tudo indica, ter um funeral com elementos de distinção, Rosária seria mais um exemplo das "pretas minas" que Sheila de Castro Faria apresenta, já que a mesma relata em seu testamento que vivia da função de quitandeira¹⁵⁵.

Segundo Sheila de Castro Faria, não eram raros os casos de pretas minas que se casaram mais de uma vez e não tiveram filhos¹⁵⁶. Pude observar isto em casos como o de Isabel da Silva (1790)¹⁵⁷ – que também foi citada pela referida autora – e Ana Pais da Silva (1794)¹⁵⁸, que se casaram três vezes cada uma. Nenhuma das duas apresentou indicativos de riqueza, mas no caso de Isabel um fato interessante é que ela pagou pela alforria de seu terceiro marido, o que indica que seu trabalho (que não foi especificado) lhe renderia quantia suficiente para tal. Nenhuma das duas teve filhos.

Márcio de Sousa Soares segue o mesmo caminho de Sheila de Castro Faria ao relativizar a pobreza dos libertos. Embora também não negue a existência de um considerável número de forros pobres, o autor relata casos de pessoas que já deixavam o cativo como senhores de escravos. Uma destas histórias aconteceu pela morte de Antônio José Domingues, um rico senhor de engenho. Em seu testamento, alforriou incondicionalmente nove escravos e lhes deixou também: “um sítio, benfeitorias, escravos, dois lanços de casas, um sobrado, adereços de ouro, talheres de prata, cabeças de gado e parcelas de dinheiro para cada um deles”¹⁵⁹.

O pardo forro Manoel José do Nascimento, natural do Rio de Janeiro e falecido em maio de 1796, deixou em seu testamento algumas informações que reforçam a argumentação de Faria e Soares de que os segmentos libertos não estavam necessariamente ligados à pobreza. Existiam aqueles que se tornaram muito ricos, os que permaneceram

¹⁵⁵ ACMRJ. *Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento da Antiga Sé* (AP 0158: 1797 – 1812): Testamento de Rosária Maria, datado 1803, p. 152.

¹⁵⁶ FARIA, Sheila de Castro. *Damas mercadoras*, p. 115.

¹⁵⁷ ACMRJ. *Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento da Antiga Sé* (AP 0157: 1790 – 1797): Testamento de Isabel da Silva, datado 1790, p. 44.

¹⁵⁸ *Idem*, Testamento de Ana Pais da Silva, datado 1794, p. 337 verso.

¹⁵⁹ SOARES, Márcio de Sousa. *Op.cit.*, p. 207.

muito pobres e aqueles que ficaram em uma posição intermediária, conseguindo bens e até mesmo (como neste caso) alguns elementos de diferenciação, como se deu em seu funeral.

Manoel foi enterrado na Igreja de Nossa Senhora da Conceição do Hospício e amortalhado em um lençol, fatos se encaixam perfeitamente no funeral de um indivíduo pobre. No entanto, contrastando com isto, sua alma foi encomendada por cinco sacerdotes, o que não é um número pequeno considerando que estamos falando de um pardo forro. Além disto, lhe foram rezadas seis missas de corpo presente, que como veremos mais detalhadamente na Parte II, era prática mais recorrente entre pessoas de maior qualidade. Em relação aos seus bens, declarou possuir seis escravos (sendo três homens e três mulheres) com suas respectivas crias (não especifica este número) e faz menção a dinheiro (mas também não discrimina a quantia)¹⁶⁰.

Em suma, o caso de Manoel José do Nascimento foi escolhido justamente por estar no meio termo: nem paupérrimo, nem muito rico. Aparentemente, um homem que após a liberdade conseguiu manter um padrão de vida razoável e ser aceito na sociedade, já que pudemos notar elementos que em tese não se adequariam à sua condição social, mas que ao mesmo tempo, também não o tornaram um exemplo de pompa em relação ao funeral e nem de indivíduo afortunado no que tange aos bens. Ou seja, tudo deve ser relativizado, pois como será incansavelmente repetido neste estudo, a sociedade em questão permitia certa mobilidade e esta poderia ser observada em vários estágios.

Com base nisto, analisemos os dados recolhidos na amostragem analisada, cruzando informações de ocupação/status, condição social e pobreza (ver Tabela 5)

¹⁶⁰ ACMRJ. *Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento da Antiga Sé* (AP 0157: 1790 – 1797): Testamento de Manoel José do Nascimento, datado 1796, p. 364.

TABELA 5 - RELAÇÃO ENTRE OCUPAÇÃO/STATUS E POBREZA

POBREZA		SEM REFERÊNCIA À POBREZA		POBRES		TOTAL	
OCUPAÇÃO/STATUS X CONDIÇÃO SOCIAL		nº	%	nº	%	nº	%
OCUPAÇÃO/STATUS	COND.SOCIAL						
Sem referência	Escravos	827	16,2%	14	5,2%	841	15,7%
Sem referência	Forros	574	11,2%	49	18,3%	623	11,6%
Sem referência	Livres	3246	63,8%	192	71,9%	3438	64,2%
Administ. colonial/ cargos	Livres	4	0,78%	---	---	4	0,1%
Dona/ senhorinha	Livres	147	2,8%	5	1,9%	152	2,8%
Doutor	Livres	15	0,28%	1	0,4%	16	0,3%
Ensino	Livres	6	0,11%	---	---	6	0,15%
Médicos	Livres	7	0,13%	---	---	7	0,18%
Militares	Escravos	3	0,05%	---	---	3	0,06%
Militares	Livres	145	2,8%	1	0,4%	146	2,7%
Ofício mecânico	Forros	1	0,01%	3	1,1%	4	0,1%
Ofício mecânico	Livres	8	0,15%	1	0,4%	9	0,2%
Outros	Forros	1	0,01%	---	---	1	0,01%
Outros	Livres	4	0,78%	---	---	4	0,1%
Sacerdotais	Livres	97	1,9%	1	0,4%	98	1,8%
TOTAL		5085	100,0%	267	100,0%	5352	100,0%

Fonte: ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

Inicialmente, podemos notar que a maioria absoluta dos pobres (os 225 destacados em amarelo, que representam 95,4%) não possuía referência à ocupação/status. Isto não me surpreende, posto que o item que condiz com a posição social e a ocupação de cada indivíduo seria aparentemente um elemento que exaltaria aqueles com melhores posições, onde a maior parte dos que possuíam alguma alusão à ocupação/status, era de indivíduos que em tese teriam certo prestígio social, como as donas/senhorinhas, por exemplo. Contudo, se agregarmos as referências à condição social a estas informações sobre ocupação/status dos pobres, podemos perceber que, destes 255 pobres sem referência à ocupação/status, 14 (5,2%) eram escravos, 49 (18,3%) forros e 192 (71,9%) eram livres. Considerando que os cativos exerceriam diversos ofícios, nada impediria que constasse nos registros a sua ocupação enquanto escravo, em relação aos forros e livres, também não haveria nenhum empecilho para a indicação de suas funções. Analisando a amostragem em sua totalidade (5.532 óbitos), podemos notar que, dos 844 escravos (destacados em verde), apenas 3 continham menção à ocupação - não se tratava de ofício mecânico - e tampouco foram listados como pobres, o que poderia ser visto como no mínimo contraditório alguém

ser escravo e não ser declarado como pobre. Eram militares¹⁶¹. Ou seja, mais uma vez identificamos que as referências à ocupação/status nesta freguesia ocorriam para aqueles indivíduos que se diferenciavam socialmente, e neste caso, demonstrando as hierarquias existentes entre os escravos. Portanto, o que parecia ter maior importância neste contexto seria informar o que distinguiria os indivíduos dos demais (seja como parte de segmentos preponderantes ou subalternos). No caso dos três escravos com função designada, talvez a alusão a este dado indicasse mais até do que certa diferenciação em relação aos demais escravos, por terem um ofício com mais prestígio, apesar das referências às más condições de vida dos militares do baixo escalão, mas que mesmo assim, seriam melhores do que a situação vivida no cativeiro. Acredito na possibilidade de que a menção à função militar no registro destes escravos pudesse estar relacionada com uma possível mobilidade que estes indivíduos estariam conquistando, isto é, talvez se não morressem, estes cativos conseguissem a liberdade através do exército e esta viabilidade já seria uma forma de distinção, que porventura apontaria para um afastamento da condição escrava em relação aos demais cativos; sendo assim, em seus registros, a pobreza foi suprimida para dar espaço ao item que os tornaria diferente dos demais cativos¹⁶².

Outro aspecto que pode ser analisado na tabela 5 é que o número de escravos dados como pobres era ínfimo, e isto não pode indicar que apenas estes 14 cativos de um universo de 844, fossem pobres¹⁶³. Aliás, mesmo que tivessem acumulado algum pecúlio, cativos não poderiam ser considerados ricos, já que sua condição jurídica os colocava em uma posição teoricamente inferior, posto que seriam propriedade de alguém. Acredito, portanto, que isto indique que tanto um extremo quanto o outro fossem importantes. Ou seja, não era necessário dizer que um escravo era pobre, porque a própria condição de cativo já o colocaria em uma categoria subalterna; bastava registrar que era escravo. No caso daqueles que estariam em posições cimeiras, pode-se notar uma prática similar: registrar a ocupação/status era de suma importância para reforçar o caráter hierárquico que os diferenciava do restante da população, e quando se tratasse de alguém que teria uma ocupação/status considerável, mas por algum motivo seria/teria ficado pobre, mesmo que o catalogassem como uma pessoa desfavorecida financeiramente, uma possível forma de

¹⁶¹ Sobre militares pretos, ver: RAMINELLI, R. J. "Fradaria dos Henriques: Conflitos e mobilidade social de pretos no Recife c. 1654-1744". In: CALAINHO, Daniela; FEITLER, Bruno; FLORES, Jorge; MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Org.). *Raízes do Privilégio*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, v. a, p. 387-422.

¹⁶² ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

¹⁶³ *Idem*.

equilibrar sua situação seria relacioná-lo como se houvesse certa amenização que indicasse algo do tipo: "É pobre, mas é doutor." O alto índice de registros sem referência à ocupação/status também revelaria estes indicativos. Provavelmente, se eram pobres, exerceriam ofícios tidos como "pouco importantes", então, bastava estabelecer sua relação com a pobreza.

Considerando a hipótese apresentada acima sobre os registros de pobres, o caso dos forros reiteraria os argumentos dos autores supracitados de que, após a alforria, o egresso do cativo não necessariamente viveria na pobreza. Dentre os registros analisados, identifiquei 628 forros. Destes, três possuem referência à pobreza e ocupação/status (como dito anteriormente, eram militares), e 49 apenas à pobreza. Com isto, não afirmo (e nem poderia fazê-lo) que apenas 52 forros eram pobres. Neste caso, ser arrolado como pobre não seria o ponto de partida para a análise deste segmento, pois a ausência destas informações pode dizer muito. Obviamente, não terei como chegar a alguma conclusão sobre o destino destes alforriados apenas com base nestes dados, mas podemos observar que por não serem listados como pobres, haveria de fato, a possibilidade de os forros terem enriquecido.

Na sociedade escravista, o homem pobre movimentava-se geograficamente mais do que o rico em busca de melhores condições. No caso dos forros e seus descendentes, esta mobilidade era um exercício da liberdade: quanto mais longe do seu local de "origem" (antes de tornar-se livre), mais difícil de ser re-escravizado (no caso dos forros) e mais distante do "passado negro" para os descendentes de cativos. Era inclusive, um meio de provar a sua condição de livres a outras pessoas. No entanto, mesmo com toda esta mobilidade, de modo geral não havia mudança nas condições materiais da maioria dos alforriados e seus descendentes. O mesmo acontecia com lavradores brancos e pobres, que não conseguiam grandes melhorias com a atividade agrícola. Este último caso é importante para lembrar que, embora muitos dos considerados livres pobres fossem forros e seus descendentes, também havia uma parcela branca da população que se inseria neste grupo¹⁶⁴.

Ainda sobre a sociedade escravista brasileira, as seguintes reflexões de Sheila Castro exemplificam claramente toda a complexidade destas concepções:

Mesmo considerando que a sociedade do Brasil no período colonial possa aparentemente mostrar-se um tanto 'estática' em particular no que diz respeito aos dois grupos claramente definidos – senhores e escravos

¹⁶⁴ FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento*, p. 102-116.

–, *pode-se perceber que nada estava tão bem delimitado. Donos de somente um escravo seriam denominados ‘senhores’? O forro, proprietário de vinte, o seria? Há muito mais situações ambíguas e com frouxos limites do que a divisão em duas ordens possa explicar*¹⁶⁵.

A autora acredita que a historiografia brasileira, ao priorizar por muito tempo o estudo da plantation escravista, acabou por conferir uma ideia de imobilidade na organização social do Brasil neste período e “*relegou à insignificância as pequenas e médias produções, estas sim, constituindo a grande maioria dos produtores coloniais, mesmo em áreas tipicamente agroexportadoras*”¹⁶⁶. A sociedade colonial não poderia se restringir apenas aos senhores e escravos; existia uma série de indivíduos que se localizava socialmente entre um e outro e assim como estes dois, eram de suma importância no funcionamento deste sistema.

Assim como Sheila Faria, Roberto Guedes trata da mobilidade social e possibilidades de ascensão de libertos/forros e seus descendentes, e também acredita que o fator econômico não era o único meio de elevação social, contrastando com a parte da historiografia que analisa esta mesma sociedade diante de uma ótica do imobilismo. Um aspecto interessante acerca disto é uma concepção de Hebe Castro, explicada por Roberto Guedes, segundo a qual, a exclusão social de homens livres não proprietários não se resumia à propriedade de terras e escravos, “mas do somatório de vários determinantes de riqueza e poder naquela sociedade”; ou seja, eram considerados pobres porque conseguiam sobreviver com o que suas lavouras lhes ofertavam. Em tese, “era o trabalho para outrem, antes que o trabalho manual, [o que] estigmatizava o escravo”¹⁶⁷. Para tratar da hierarquização e mobilidade, Guedes refere-se ao trabalho como meio de inclusão/exclusão social.

No Seiscentos, o trabalho manual – e não só o braçal – era visto pejorativamente e quem vivia destes meios seria tido como “impuro”; era o chamado defeito mecânico. No entanto, com a expansão marítima e suas conseqüentes mudanças, ocorre uma modificação estrutural nas noções de honra e como herança disso, no Rio de Janeiro deste período, a elite que estava se formando estava estreitamente ligada ao comércio. As famílias de maior prestígio descendiam de “fugitivos da pobreza” no Reino e, segundo Guedes, não havia nesta sociedade uma separação rígida entre comerciantes e

¹⁶⁵ *Idem*, p. 396.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 398.

¹⁶⁷ CASTRO, Hebe. Ao sul da história. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 96. Apud: GUEDES, Roberto. *Egressos do cativoiro: Trabalho, família, aliança e mobilidade social*. Rio de Janeiro: Mauad, 2008, p. 22.

senhores, o que pode mostrar que a aversão ao trabalho – inclusive o manual – não se fazia presente, em tese. Contudo, no século XIX esta realidade sofre mudanças e a elite distancia-se do trabalho e as atividades mercantis perdem seu prestígio, o que pode ter relação com a presença da Corte e europeização dos costumes¹⁶⁸. Embora isto tenha ocorrido, os critérios de exclusão considerados pelo autor, são basicamente os mesmos citados por Sheila Faria. O autor afirma que o trabalho não era um fator de exclusão em si, e sim, a cor/condição social do indivíduo, o que reitera toda a exposição anteriormente feita.

Katia Mattoso também argumenta sobre a mobilidade na referida sociedade, relatando que alguns mestiços eram aceitos pela sociedade branca, mas isto não pode ser generalizado, até porque a ascensão social de mulatos era lenta e cada caso tinha suas peculiaridades. Contudo, a autora revela que a mobilidade social de indivíduos deste grupo aconteceria em grande quantidade. Alega, inclusive, que as relações sociais estabelecidas e as possíveis alianças e acordos delas decorrentes – assim como no caso da nobreza, citada anteriormente – poderiam favorecer a almejada mudança na posição social¹⁶⁹.

Outro acontecimento que contribuiu nestes casos foi o crescente processo de “embranquecimento”, através do qual, para conquistar uma posição social superior, o homem livre de cor buscava cada vez mais um afastamento em relação ao seu passado escravo, submetendo-se às mais diversas práticas necessárias para compreendê-lo um homem livre/branco¹⁷⁰. Autores como Silvia Lara, acreditam que a cor da pele muitas vezes separaria a liberdade da escravidão, ficando claro então um dos motivos pelos quais libertos negavam sua vertente negra e tentavam assumir características de indivíduos brancos da elite. Desta forma, podemos entender também o motivo de casos nos quais determinadas pessoas aparecem em alguns momentos como negras, tempos depois como pardas ou mulatas e até mesmo como brancas. Ao que parece, não era a cor que determinava a posição social, mas o *status* ocupado poderia camuflar um possível caso onde não houvesse a aparentemente tão almejada “pureza de sangue”¹⁷¹. Acerca do processo de “embranquecimento”, Russell-Wood argumenta que

em termos gerais, um mulato ou uma pessoa de pele não muito escura tinha mais possibilidade de ser assimilado pelo “mundo branco” do que um negro. Este grau de pigmentação podia ser mais importante para

¹⁶⁸ GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo*, p. 77.

¹⁶⁹ MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Op.cit.*, p. 263.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 266.

¹⁷¹ LARA, Silvia Hunold. *Op.cit.*, p. 142-144.

*determinar a assimilação de uma pessoa de cor do que o fato de ter nascido livre ou escravo. Um mulato claro, ainda que nascido escravo e depois libertado, tinha mais probabilidade de ser aceito pela comunidade comercial ou social branca do que um negro cujos pai e avô tivessem nascido livres*¹⁷².

Sobre as formas adotadas pelos libertos para “ganhar a vida”, podemos compreender: o comércio e a agricultura, que permitiam a possibilidade de certa prosperidade; e as atividades de menor sucesso, como o pequeno comércio e até mesmo funções ilegais como a intermediação no mercado negro de alimentos. Havia a possibilidade também de se tornarem feitores, artesãos, barbeiros e parteiras. Estas últimas, sendo quase monopolizadas por africanos¹⁷³. Foi o caso de Ignácio Gonçalves do Monte, que era africano e barbeiro. Contudo, seu testamento é tão rico em informação que merece maior atenção, não ficando restrito apenas a estes dois fatores.

Natural da Costa da Mina, Ignácio Gonçalves do Monte era casado com Vitória Correa da Conceição que era sua tia, filha de seu avô Eseú Agoa, rei entre os gentios da Costa do Reino de “Maý ou Maqui” (como consta no testamento) e devido a este parentesco, para se casarem foi necessário que o bispo lhes desse uma autorização. Ignácio era escravo de Domingos Gonçalves do Monte (de quem ao que tudo indica recebeu o sobrenome de batismo) e comprou sua carta de alforria por 350\$000 réis. Reforçando a teoria de Russell-Wood, possuía uma oficina de barbeiro e, por conseguinte, fazia barbas e sangrias; porém, também tinha outra ocupação, segundo suas palavras:

*[...] declaro que alguns meus patrícios, e amigos me dão a guardar seus dinheiros por mais seguros em minha mão, e os vêm buscar quando querem, ou tudo ou por parcelas: Cujos assentos e declarações faço em um livrinho que tenho na minha gaveta, [...] e o dito livrinho tem setenta e cinco folhas, rubricadas com o meu nome ou apelido, Monte. Tudo quanto estiver assentado e declarado nele por minha letra, é a mesma verdade*¹⁷⁴.

Esta passagem não registra apenas mais uma atividade exercida por Ignácio, ela apresenta um possível indício de cooperação entre africanos na acumulação de pecúlio. Não é difícil entender esta demanda, considerando que no caso de um escravo, por exemplo, guardar dinheiro em território pertencente ao seu senhor seria no mínimo

¹⁷² RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Op.cit.*, p. 86.

¹⁷³ *Idem*, p. 86-101.

¹⁷⁴ ACMRJ. *Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento da Antiga Sé (AP 0156: 1776 – 1784): Testamento de Ignácio Gonçalves do Monte, datado 1763, p. 442 verso.*

arriscado, então, seria mais seguro se um liberto de confiança o fizesse. Todavia, Ignácio não guardava apenas dinheiro de outros africanos, mas também fazia empréstimos a várias pessoas. Sobre os bens que ele e a esposa possuíam, não falou nada além de que deixava tudo – “escravos, ouro, prata e mais trastes móveis da casa” – para Vitória para que ela vendesse caso fosse necessário, exceto um escravo de nação Mina, que teria lhe prestado bons serviços e que, por isso, o deixava forro de sua parte e pedindo que sua esposa lhe desse toda esmola necessária.

Averiguando meramente as questões materiais presentes na vida de Ignácio, apesar de não haver uma descrição detalhada dos bens por ele acumulados, já podemos observar que se tratava de ex-escravo que prosperou, provavelmente antes e, principalmente, após a liberdade. Aparentemente, não se trata de um caso como o dos escravos de Antônio José Domingues – estudado por Márcio de Sousa Soares e citado acima – que receberam de seu senhor, a liberdade e os bens para iniciarem uma nova vida com um padrão financeiro considerável. Pelo contrário, Ignácio comprou sua própria alforria e, após liberto, além da barbearia, encontrou outros mecanismos para “fazer dinheiro”. Contudo, mesmo com estes relatos, o que mais me chamou a atenção em seu testamento foi a suntuosidade dos momentos que envolveram seu funeral.

Líder da Congregação Mahi¹⁷⁵ e membro da irmandade dos Santos Elesbão e Efigênia, Ignácio foi enterrado na capela da dita santa e amortalhado no hábito de São Francisco; o que por si só já indicaria certo aparato. No entanto, em seu registro de óbito, tais informações sobre local de sepultura e tipo de mortalha foram precedidas da seguinte frase: “Aos vinte e sete de dezembro de mil setecentos e oitenta e três, faleceu o Capitão Ignácio Gonçalves do Monte, com todos os sacramentos, [...]”. Não há mais nenhuma referência ao título de capitão nem alguma especificação de qual natureza seria, mas não há dúvidas de que esta titulação provavelmente teria influência na escolha (e aceitação da sociedade, pois não podemos esquecer que estamos falando de um preto, mina, forro) dos elementos de seu funeral, a saber:

- Teve seu corpo acompanhado pelo pároco e dez sacerdotes (um número elevadíssimo, que indica a importância do morto);
- Determinou o pagamento de seis mil e quatrocentos réis de esmola aos meninos órfãos de São Joaquim;

¹⁷⁵ SOARES, Mariza de Carvalho. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. In: *Topoi*. Rio de Janeiro, março, 2002, p. 69.

- Pediu vinte missas de corpo presente pela sua alma, de quatrocentos réis cada uma, a serem ditas, dez na igreja de sua freguesia e dez na igreja de sua irmandade;
- Deixou de sufrágios pela sua alma: duas capelas de missa (ou seja, cem missas), de esmola de trezentos e vinte réis cada uma;
- Pediu seis missas pela alma do seu antigo senhor, quatro pela alma de sua madrinha, quatro pela alma do Reverendo Padre Tomás de Abreu Maciel e seis pelas almas dos seus “parceiros defuntos”, de esmola de trezentos e vinte réis cada uma;
- Deixou quatro patacas de esmolas para os pobres;
- Legou seis mil e quatrocentos réis de esmola para os santos de sua irmandade;
- Deixou 20\$000 réis aos seus testamenteiros¹⁷⁶.

O significado soteriológico destas ações será abordado na segunda parte deste trabalho, mas de antemão já é possível perceber que Ignácio provavelmente foi um caso de africano alforriado que prosperou tanto financeira quanto socialmente, tendo em seu funeral, inúmeros elementos de diferenciação que o afastariam de um passado de escravidão.

Para Kátia Mattoso, em geral, os africanos libertos – exceto poucos casos que acabavam por “imitar” os mulatos, aparentemente fingindo esquecer o passado na África – estes adotavam de certa forma, uma dualidade de costumes, abarcando a “nova realidade” branca; porém, mantendo suas raízes e não abandonando costumes e crenças trazidos da África¹⁷⁷.

Finalizando este item, seria relevante citar Márcio de Sousa Soares, em uma passagem em que o referido autor pondera de forma bastante interessante toda a teia de possibilidades de diferenciação existente nos segmentos sociais:

Afinal de contas, era a busca de distinção entre iguais que frequentemente comandava as aspirações de estima social. Deve-se considerar que o princípio da hierarquização, que naturalizava as desigualdades entre os membros do corpo social, estava presente em todos os estratos daquela sociedade, desde os escravos até àqueles que arrogavam pertencer à nobreza da terra. Assim como na base também havia escravos e escravos. Por conseguinte, numa sociedade que praticamente tudo distinguiu e hierarquizava, é lícito supor que certas qualidades e condições alcançadas por alguns escravos, libertos e

¹⁷⁶ ACMRJ. Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento da Antiga Sé (AP 0156: 1776 – 1784): Testamento de Ignácio Gonçalves do Monte, datado 1763, p. 442 verso.

¹⁷⁷ MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Op.cit.*, p. 269-270.

*pardos livres deviam fazer uma sensível diferença entre os seus pares e para aqueles que permaneciam em posições inferiores*¹⁷⁸.

Esta passagem poderia estar no início ou no final desta parte da dissertação, mas foi alocada aqui propositalmente, considerando que ela de certa forma resume a complexa rede de relações e posições sociais existentes no Rio de Janeiro colonial. Após compreender a hierarquização, a busca por mobilidade social e os contrastes entre cada segmento e, inclusive, dentro de cada um, podemos seguir esta apresentação da sociedade em questão e analisar aqueles que seriam os indivíduos de menor qualidade: os escravos.

Escravos

Partindo do pressuposto que este já é um assunto muito difundido, acredito não ser necessário entrarmos na questão do tráfico negreiro e a forma como os escravos africanos chegaram ao Brasil, pois além de ser um assunto de conhecimento geral, não engloba o aspecto privilegiado na presente pesquisa, que é a compreensão da sociedade escravista e suas respectivas hierarquias. Sendo assim, serão analisados apenas os aspectos da escravidão que forem considerados pertinentes a esta abordagem.

Os escravos seriam, segundo Katia Mattoso,

*o grupo mais importante da sociedade. Grupo que possui as suas hierarquias, os seus modos de ser, até mesmo as suas próprias aspirações e que mantém com o grupo dominante (composto pelos donos dos meios de produção e de comercialização de bens primários produzidos por eles, escravos) relações até agora insuficientemente definidas*¹⁷⁹.

A referida importância atribuída por Katia Mattoso aos escravizados não quer dizer que estes tivessem algum prestígio social, pois sua situação era totalmente o oposto disto. Sendo assim, os cativos teriam fundamental importância no Brasil colonial porque, além de estarem presentes em grande número seriam os responsáveis pela maioria significativa da mão-de-obra e, conseqüentemente, pelo funcionamento da sociedade. Como afirmou Marilene Rosa Nogueira da Silva, no decorrer de quase quatro séculos de escravidão, por mais que as necessidades da sociedade sofressem variações, a mão-de-obra

¹⁷⁸ SOARES, Márcio de Sousa. *Op.cit.*, p. 245.

¹⁷⁹ MATTOSO, Katia M. de Queirós *Op.cit.*, p. 139.

se manteria. "Era o negro lavrador, minerador, doméstico, boiadeiro. Com o desenvolvimento das cidades, observamos estes negros sendo destinados a atividades bem diferenciadas [...]"¹⁸⁰.

Antes de prosseguir, convém apresentar uma das possíveis divisões feitas nas classificações dos escravos. Segundo Schwartz, estes poderiam ser africanos, crioulos (negros nascidos no Brasil) ou pardos (mestiços, mamelucos – filhos de brancos com índios – ou cabras – pessoas com ascendência mista indefinida)¹⁸¹. Estas classificações podiam variar. A exemplo disto, podemos citar Mary Karasch que estabelece estas distinções apenas no que tange às “nações brasileiras”, as quais ela divide em: crioulo, que seria o negro nascido no Brasil e, ocasionalmente, um africano nascido em colônias portuguesas da África; pardo, que seria um mulato, indivíduo de pais africanos e europeus; e cabra, que segundo a autora, pode ter sido uma expressão depreciativa utilizada para escravos de etnia mista, mas poderia incluir também, cafuzos, caribocos e índios de origem não mista. Ser considerado cabra seria muito ruim, pois este termo estaria atrelado a uma ideia de inferioridade, inclusive, dentro dos próprios grupos subalternos, devido à ausência identitária, ao contrário dos crioulos e pardos. Sobre estes últimos, existem também, relatos que afirmam que “os orgulhosos pardos da cidade desprezavam os negros e sentiam-se iguais aos brancos”¹⁸². Esta divisão não pode ser considerada estaticamente, pois ela varia em cada fonte e referência bibliográfica que consultarmos. Em alguns encontraremos certa equidade, no entanto, outros parecerão até conflitantes.

Cacilda Machado afirma que de modo geral, existe certa consonância entre os pesquisadores em relação à hipótese de que o uso social da cor seria uma espécie de mecanismo utilizado para produzir diferenças entre as pessoas que não se enquadrariam nos estereótipos branco livre ou negro escravo. Tais classificações dependeriam dentre inúmeros outros fatores, das relações interpessoais e das percepções de cada indivíduo tornando a cor "uma categoria sociológica extremamente complexa"¹⁸³.

Diversos estudiosos acreditam que a definição da cor não estaria obrigatoriamente associada com a tonalidade da pele¹⁸⁴. Como exemplo deste delicado parâmetro, pardo seria

¹⁸⁰ SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. *Negro na rua: a nova face da escravidão*. São Paulo: Editora Hucitec, 1988.

¹⁸¹ SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*, p. 184.

¹⁸² KARASCH, Mary. *Op.cit.*, p. 37-39.

¹⁸³ MACHADO, Cacilda. "Cor e hierarquia social no Brasil escravista: o caso do Paraná, passagem do século XVIII para o XIX". *Topoi*, v.9, n.17, jul.-dez. 2008, p. 45-66, p. 46 e 59.

¹⁸⁴ GUEDES, Roberto. "Censos e Classificação de Cor em Porto Feliz (São Paulo, Século XIX)". In: *Anais do 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. São Leopoldo: Oikos, 2007, v. 1, p. 1- 15, p.2.

inicialmente, uma nomenclatura utilizada para escravos de cor mais clara, contudo, com a crescente miscigenação, surgiu a necessidade de ampliação deste termo, pois ser preto ou crioulo manteria a condição de cativo ou ex-cativo. Mais do que isto: a categoria "pardo livre" teria se fortalecido à medida que passou a ser atribuída a indivíduos livres com ascendência africana, sendo uma forma de diferenciar livres e escravos. Teoricamente, negro e preto seriam terminologias utilizadas para escravos e forros, sendo este segundo, sinônimo de africano¹⁸⁵. No caso do Paraná, Cacilda Machado argumenta que os escravos seriam discriminados principalmente pela cor (pardos ou negros), mas pondera que classificações como negro, pardo, cabra e crioulo, demonstrariam a existência de outro tipo de diferenciação social, já que não informariam a condição social dos indivíduos, e sim, a cor e/ou origem, o que reforçaria a ideia de uma hierarquia entre os cativos¹⁸⁶. Desta forma, ser pardo poderia, ou não, "indicar um distanciamento geracional maior em relação ao cativo", sendo relacionado com mais frequência aos agregados, descendentes de escravos¹⁸⁷.

Considerando estas discussões, seria interessante recorrer às definições dos termos que aparecerão nos registros, através do dicionário Bluteau¹⁸⁸:

- Branco: "Homem branco. bem nascido e que até na cor se diferencia [sic] dos escravos, que de ordinário são pretos, ou mulatos"¹⁸⁹.
- Cabra: "Animal doméstico, quadrúpede..." "Deram os portugueses este nome a alguns índios, porque os acharam rumiando [sic], como cabras, a erva Betel, que quase sempre trazem na boca"¹⁹⁰. (Não há nenhuma menção a escravos e/ou seus descendentes.)
- Mulato: "Mulata e mulato. Filha e filho de branca, e negra, ou de negro, e de mulher branca. Este nome mulato vem de Mú, ou mulo, animal gerado de dois outros de diferente espécie" "Mulato. Besta. O macho asneiro, filho de cavalo e burra"¹⁹¹.

¹⁸⁵ MACHADO, Cacilda. *Op.cit.*, p. 45-58.

¹⁸⁶ *Idem*, p. 46; 52-53.

¹⁸⁷ GUEDES, Roberto. "Censos e Classificação de Cor em Porto Feliz, p.2.

¹⁸⁸ Nestes casos, atualizei a grafia, porém, em alguns momentos, posso considerar mais interessante manter a grafia da época.

¹⁸⁹ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 – 1728, 8 v., p. 114, p. 183.

¹⁹⁰ *Idem*, p. 20-21.

¹⁹¹ *Idem*, p. 628.

- Pardo: "Cor entre branco e preto, própria do pardal, donde parece lhe veio o nome"¹⁹².
- Preto: "também se chamava o escravo preto"¹⁹³.

O termo "crioulo" só foi encontrado no dicionário Antônio de Moraes Silva, que é posterior ao Bluteau.

- Crioulo: "o escravo, que nasce em casa do senhor; o animal, cria, que nasce em nosso poder"¹⁹⁴.

Observe, que além do branco e do preto - os dois extremos -, todos os outros termos estão relacionados a animais, o que reforçaria a ideia de inferioridade destes indivíduos e até a aversão de se perceber reconhecido por alguma dessas nomenclaturas. A ausência de associação no dicionário entre preto e algum animal, não torna este grupo superior aos demais; a ligação entre ser preto e escravo já indica sua posição subalterna. Contudo, entre os indivíduos de qualidade intermediária (lembre-se que não podemos considerar apenas a tez), a confirmação de seu suposto grau de subalternidade seria bastante importante, daí, a criação e adoção de nomenclaturas que buscassem compreender os grupos que foram surgindo ao longo do tempo em meio a tantos outros elementos de distinção, pois, como disse Silvia Lara:

*Nesse sentido, nomear as pessoas como negros, cafuzos, pardos, pretos e crioulos era uma forma de afastá-las dos brancos. Em diversas situações, muitos pardos e mulatos, livres ou forros, foram dessa forma empurrados para longe da condição da liberdade, apartados de um possível pertencimento ao mundo senhorial. Podiam ter nascido livres e até possuir escravos, mas estavam, de certo modo, identificados com o universo da escravidão*¹⁹⁵.

Retomando as classificações dos escravos apresentadas anteriormente (a saber: africanos, crioulos e pardos, que englobavam mestiços, mamelucos e cabras, por Schwartz; e crioulo, pardo e cabra, por Mary Karasch; lembrando que ela se refere apenas às "nações brasileiras", não incluindo portanto, os africanos), inicialmente já é possível identificar

¹⁹² *Idem*, p. 265.

¹⁹³ *Idem*, p. 727.

¹⁹⁴ SILVA, Antonio Moraes. *Diccionario da lingua portugueza - recopilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813, p. 496.

¹⁹⁵ LARA, Silvia Hunold. *Op.cit.*, p. 144.

pelo menos um paradoxo, como podemos ver na Tabela que se encontra na página seguinte.

Nas classificações propostas pelos autores, eles mesclam informações de cor e origem, quando crioulos e africanos (referências aos locais de nascimento) são apresentados juntamente com pardos, cabras, etc. (indicativos de cor). Na tabela 6, podemos perceber que ao menos nos registros de óbito, origem e cor são informações dissociadas, sendo possível saber, por exemplo, a quantidade de crioulos listados como pretos.

É curioso como o número de portugueses - incluindo os provenientes do Reino e os das ilhas - sem referência a cor é bem maior do que os que possuem. Dos 249 portugueses (destacados em amarelo), 7 (2,8% dos portugueses) foram arrolados como pardos, 2 (0,8% dos portugueses) como pretos e 240 (96,4% dos portugueses) não tiveram a cor mencionada. Provavelmente o silêncio sobre suas cores predominou porque já haveria uma vinculação de que portugueses seriam brancos.

Nenhum africano ou crioulo foi registrado como branco, cabra, mulato ou pardo. Dos 258 africanos (destacados em laranja), 98 (38,0% dos africanos) seriam pretos e 160 (62,0% dos africanos) não tiveram referência. Em relação aos crioulos (destacados em verde), 12 (9,7% dos crioulos) seriam pretos e 112 (90,3% dos crioulos) não tiveram a cor referida, totalizando, 124 pessoas. Assim como no caso dos portugueses, a ausência de referência a cor indicaria em tese, que se trataria de brancos, o que não tornaria necessário que esta informação fosse apontada, no que se refere aos africanos, a lógica seria inversamente contrária. No caso dos crioulos, o raciocínio poderia ser o mesmo aplicado aos africanos, porém, haveria a possibilidade de que isto indicasse que os crioulos teriam/estariam de certa forma, se afastando do cativoiro.

TABELA 6- ÍNDICE DE COR POR ORIGEM

COR ORIGEM	BRANCO		CABRA		MULATO		PARDO		PRETO		SEM REFERÊNCIA		TOTAL	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
Portugal- Ilhas	---	---	---	---	---	---	1	0,3%	1	0,2%	84	1,9%	86	1,6%
Portugal - Reino	---	---	---	---	---	---	6	1,8%	1	0,2%	156	3,4%	163	3,1%
Crioulos	---	---	---	---	---	---	---	---	12	2,5%	112	2,5%	124	2,3%
América Portuguesa	---	---	1	4,8%	---	---	49	14,8%	14	2,9%	388	8,6%	452	8,4%
África	---	---	---	---	---	---	---	---	98	20,0%	160	3,5%	258	4,8%
Outros	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	7	0,2%	7	0,1%
Sem referência	1	100,0%	20	95,2%	1	100,0%	275	83,1%	363	74,2%	3602	89,9%	4262	79,7%
TOTAL	1	100,0%	21	100,0%	1	100,0%	331	100,0%	489	100,0%	4509	100,0%	5352	100,0%

Fonte: ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

Daqueles que tiveram origem e cor informadas, estiveram em maior número os indivíduos provenientes da América Portuguesa (destacados em lilás), que somavam 452 e compreenderiam: 1 cabra (0,2% de indivíduos da América Portuguesa), 49 (10,8% de indivíduos da América Portuguesa) pardos, 14 (3,1% de indivíduos da América Portuguesa) pretos e 388 (85,9% de indivíduos da América Portuguesa) sem referência a cor.

Apenas os dados de origem e cor não possibilitariam uma visão mais detalhada desta sociedade, sendo assim, retomarei aqui, os dados de "origem x condição social", que foram apresentados em versão resumida na tabela 3, onde fiz apenas o recorte dos livres para justificar a unificação dos registros. Temos, então, os seguintes indicadores:

TABELA 7 - ÍNDICE DE CONDIÇÃO SOCIAL POR ORIGEM

CONDICÃO SOCIAL ORIGEM	LIVRES		FORROS		ESCRAVOS		TOTAL	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
Portugal- Ilhas	82	2,1%	2	0,3%	2	0,2%	86	1,6%
Portugal - Reino	156	4,0%	7	1,1%	---	---	163	3,1%
Crioulos	18	0,5%	46	7,3%	60	7,1%	124	2,3%
América Portuguesa	393	10,1%	56	8,9%	3	0,4%	452	8,5%
África	20	0,5%	64	10,2%	174	20,6%	258	4,8%
Outros	7	0,2%	---	---	---	---	7	0,1%
Sem referência	3.204	82,6%	453	72,2%	605	71,7%	4.262	79,6%
TOTAL	3.880	100,0%	628	100,0%	844	100,0%	5.352	100,0%

Fonte: ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

Na tabela 7, podemos notar que é na condição social que as distinções começam a aparecer mais claramente. Apenas 2 (0,2%) escravos seriam oriundos de ilhas portuguesas, 3 (0,4%) da América portuguesa e nenhum do Reino ou de outra origem (laranja). Dos escravos com referência à origem, a maioria era composta de crioulos e africanos (destacados em verde), 60 (7,1%) e 174 (20,6%), respectivamente. Juntando crioulos e africanos livres (azul), estes totalizariam 38 (1,0% do total de livres) e 110 (17,5%) do total de forros. Isto indica que a maior parte dos crioulos e africanos estaria na condição de cativos no Rio de Janeiro.

Na tentativa de compreender melhor esta complexidade, cabe explorar também, a tabela 8, que segue.

TABELA 8 - ÍNDICE DE CONDIÇÃO SOCIAL POR COR

COR \ CONDIÇÃO SOCIAL	LIVRES		FORROS		ESCRAVOS		TOTAL	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
Branco	1	0,05%	---	---	---	---	1	0,05%
Cabra	4	0,1%	10	1,6%	7	0,8%	21	0,4%
Mulato	1	0,05%	---	---	---	---	1	0,05%
Pardo	104	2,6%	168	26,7%	59	7,0%	331	6,2%
Preto	35	0,9%	378	60,2%	76	9,0%	489	9,1%
Sem referência	3.735	96,3%	72	11,5%	702	83,2%	4.509	84,2%
TOTAL	3.880	100,0%	628	100,0%	844	100,0%	5.352	100,0%

Fonte: ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

Percebemos que 4.509 indivíduos, o que representa 84,2% da amostragem geral, não tiveram menção a cor. Em alguns casos, é possível tentarmos criar hipóteses que expliquem este silêncio, contudo, não podemos deixar de considerar que "a situação em que a indefinição das linhas divisórias era mais evidente, era na atribuição de cor a um indivíduo"; isto poderia se dar pela mobilidade social e pelas peculiares redes de relações que se estabeleciam, ou simplesmente, pela falta de critérios de classificação, o que "poderia levar uma pessoa de cor livre a ser classificada como escrava devido a sua ocupação, talentos, aparência ou pele escura e ser submetida às mesmas restrições legais quanto à roupa ou ao porte de armas brancas"¹⁹⁶.

Dentre os livres com menção a cor, a maioria era parda, o que talvez fosse uma forma de marcar a relação destes indivíduos com um passado negro e escravista, posto que não arriscaria dizer que os 3.735 sem referência a cor, fossem brancos. Certamente, neste enorme índice, haveria pardos, porém, uma série de fatores (que não temos como reconstituir) levariam à omissão - ou dificuldade em identificar - desta informação.

Um exemplo de como tudo deve ser relativizado, é que na tabela 8 identificamos 76 escravos pretos (destacado em amarelo) e na tabela 7, 174 escravos africanos. Se a lógica colonial fosse simples e sempre correspondesse à ideia de que escravos - e principalmente, africanos - seriam pretos, estes números deveriam coincidir, no entanto, por algum motivo, 98 destes africanos não foram considerados pretos.

¹⁹⁶ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos*, p. 297.

Poderíamos dizer que aqueles que não foram relacionados como negros, estariam arrolados em outras classificações de cor, mas 59 foram registrados como pardos e 7, como cabras o que equivale a 66 escravos (destacado em lilás). Desta forma, 32 africanos estariam no grupo de escravos sem referência a cor. Além disto, o número de pretos forros (destacado em azul), seria bem maior - 302 a mais - do que o de pretos escravos.

Estes dados reforçam a ideia de complexidade da sociedade colonial e o cuidado necessário em sua análise. Apesar de sua imprecisão, o termo cor é utilizado por Roberto Guedes, como sinônimo de "qualidade", pois nos documentos dos censos por ele analisados, as duas expressões seriam utilizadas com a mesma finalidade¹⁹⁷. Observando os registros de óbito do Rio de Janeiro, arrisco supor que talvez "qualidade" englobe as múltiplas características que um indivíduo poderia ter e ainda abarque suas complexidades; isto é, cor, condição social e status, por exemplo, seriam algumas das combinações possíveis na tentativa de compreender a qual grupo determinada pessoa pertencia. Como vimos, muitas informações às vezes nos parecem conflitantes, mas se analisadas com atenção, poderiam representar algum signo de distinção e/ou reforço/tentativa de determinação de uma hierarquia, seja vertical - de um segmento para outro - ou horizontal - dentro do próprio segmento, se diferenciando dos seus semelhantes. Retomando as ideias de Guedes, tal autor infere que "a hierarquia e a posição social manifestas na cor eram fluidas e dependiam de circunstâncias sociais, sendo reatualizadas, negociadas", através de fatores como as relações sociais, por exemplo¹⁹⁸.

Posto isto, cabe considerar os demais quesitos referentes ao segmento tido como o mais inferior da sociedade colonial brasileira: os escravos.

Quando pensamos em escravos, automaticamente esta palavra pode nos remeter ao trabalho nos engenhos, mas, este não era o único destino deste segmento. A população cativa poderia trabalhar no campo ou na cidade e esta simples divisão espacial também ampliava a gama de possibilidades de serviços. Além disto, considerando ainda as observações de Katia Mattoso, não podemos desconsiderar a existência de hierarquias também entre os escravos. Ser cativo não significava pertencer a um grupo estático e uniforme.

Havia, inclusive, a possibilidade da criação de parentescos rituais ou fictícios, que dependendo das relações estabelecidas, também poderia refletir na hierarquia entre os escravos, como no caso exposto por João Fragoso:

¹⁹⁷ GUEDES, Roberto. "Censos e Classificação de Cor em Porto Feliz, p.3.

¹⁹⁸ *Idem*, p.11-12.

Os cativos de Inácio da Silveira Vilasboas tiveram 16 padrinhos livres, dos quais oito tinham algum grau de parentesco com ele, Vilasboas; dos demais oito, dois eram forros e do restante não possui informações. Daqueles aparentados, sete consistiam em forros apadrinhados por Vilasboas ou por Coelho Batista. Assim, temos uma 'casa' cujos componentes eram, definitivamente, unidos por relações de parentesco fictício. Elas uniam desde escravos, passando por forros, e clientes e chegavam ao 'capo' da família. Na verdade, a frequência destas relações entre os mesmos personagens é que formava aquela casa.

Miguel Cardoso, nas senzalas de Vilasboas, aparecia como compadre de um casal e de duas famílias solitárias. Ao mesmo tempo, ele e sua esposa estavam ligados por laços de parentesco ritual aos filhos de João Batista Coelho, pois eram padrinhos de sua menina. Desse modo a dita casa se traduzia numa vasta rede formada por pessoas de 'qualidades' diferentes, unidas pelo parentesco. Mais do que isto, tal casa tinha uma hierarquia e, portanto, um 'capo', o capitão Inácio da Silveira Vilasboas. Temos assim uma hierarquia parental¹⁹⁹.

Neste caso, eu faria uma inversão nas palavras de João Fragoso. Ao invés de dizer que este seria um exemplo de "fidalgos parentes de pretos", eu diria que trata-se de uma casa com "pretos parentes de fidalgos". Em tese, estes parentescos não mudariam a condição dos referidos cativos, mas provavelmente indicariam algum tipo de diferenciação em relação aos seus semelhantes que não possuíssem estas relações parentais, mesmo que fosse apenas uma questão de status e na prática não tivesse nenhum reflexo.

Estes parentescos rituais ou fictícios teriam também, a função de "reduzir o impacto destrutivo da escravidão". Desta forma, qualquer tipo de semelhança poderia ser considerado e induziria a formação destas relações. Desde o transporte no mesmo navio negreiro até a permanência no mesmo quilombo. "Ser da mesma 'nação' podia ser o mesmo que um parentesco real e impunha responsabilidades e obrigações compartilhadas"²⁰⁰.

Para Katia Mattoso, as funções dos escravos poderiam ser de um modo geral, divididas em três grupos: atividades rurais, atividades domésticas e profissões e ofícios. A primeira estaria relacionada com o trabalho na terra e com a cana-de-açúcar (mestre-de-lenha, mestre-de-açúcar, lavrador, etc.); a segunda atividade se refere a todas as funções concernentes ao cuidado com a casa do senhor (cozinheiros, costureiras, lavadeiras, etc.); a terceira compreende uma variedade de ofícios que necessitavam de algum tipo de especialização (carpinteiros, surradores, carregadores de rua, etc.). De acordo com a

¹⁹⁹ FRAGOSO, João Luís Ribeiro. Fidalgos e parentes de pretos, p. 108-109.

²⁰⁰ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Op.cit.*, p. 269.

referida autora, os escravos que realizavam funções mais especializadas teriam mais condições de se sustentarem caso conseguissem a liberdade²⁰¹.

Analisando casos de escravidão rural na Bahia, Schwartz afirma que as condições em que os cativos viviam eram as piores possíveis, onde faltavam roupas e alimentos, os alojamentos eram ruins e havia uma disciplina rígida e castigos. Ademais, como no período de safra os engenhos funcionavam em torno de 18 a 20 horas por dia, apesar de a mão-de-obra aparentemente ser organizada em turnos, unindo esta informação com a situação em que estes indivíduos viviam, o índice de mortalidade cativa era bastante elevado²⁰².

Reiterando os argumentos de Schwartz e transpondo-os para a realidade urbana do Rio de Janeiro, Leila Mezan Algranti afirma o seguinte:

Nas fazendas, os escravos eram punidos ou pelas mãos do feitor ou pelas do senhor. Nas cidades, o proprietário que não quisesse castigar seu escravo pessoalmente podia recorrer à polícia para tais funções, mediante pagamento. Os negros eram punidos ou nas prisões, ou nos vários pelourinhos espalhados pela cidade, de acordo com a vontade do senhor. cabia também ao poder público punir os cativos por outras infrações das leis da cidade, ou simplesmente por serem suspeitos²⁰³.

Embora argumente que nas cidades, o Estado e seus agentes exercessem uma espécie de papel intermediário entre os senhores e seus escravos - diferenciando-se assim, do sistema rural²⁰⁴ -, a passagem acima pode levar o leitor a crer em um tipo de discurso que não está mais em vigência nos dias atuais. Autores como Sheila de Castro Faria, atentam para a concepção de que não se deve mais considerar a realidade dos escravos no Brasil colonial como se os mesmos vivessem acorrentados e sofrendo maus tratos diariamente, sendo vigiados permanentemente por feitores com seus chicotes. Isto estaria bem longe do dia-a-dia da maioria dos escravos, "entre outros motivos por estarem em escravarias pequenas, trabalhando lado a lado de seus senhores e seus filhos, muitas vezes partilhando o mesmo teto e alimentação"²⁰⁵.

Outro aspecto que não pode ser negligenciado é a questão da hierarquia nos engenhos. Sobre isto, Schwartz nos apresenta um trecho que, apesar de um pouco extenso, exemplifica de forma excelente esta estrutura. Julgo importante transcrevê-lo a seguir:

²⁰¹ MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Op.cit.*, p. 149-152.

²⁰² SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*, p. 92.

²⁰³ ALGRANTI, Leila Mezan. *Op.cit.*, p. 51.

²⁰⁴ *Idem*, p. 51.

²⁰⁵ FÁRIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento*, p. 290.

Escravos especializados – caldeireiros, mestres, carpinteiros, purgadores, supervisores e mestres de açúcar – criaram essa divisão social tanto semelhante quanto reforçada por uma hierarquia de cor ou categorias raciais. Nas lavouras do século XVIII, cerca de ¾ dos escravos africanos e crioulos eram trabalhadores agrícolas, mas somente metade dos escravos mulatos trabalhava na roça. Pelo contrário, embora os mulatos só constituíssem cerca de seis por cento do total de escravos, ocupavam mais de vinte por cento dos cargos para pessoas habilitadas, artesãos e de supervisão. Embora se tenha dedicado atenção considerável aos escravos domésticos e aos que ocupavam cargos administrativos ou que exigiam habilidades, na verdade eles não chegavam a vinte por cento do número total de escravos. Esses poucos cargos para os experientes e os preferidos eram, portanto, privilégios cobijados, que podiam ser controlados e manipulados pelos senhores para obter colaboração e bons serviços²⁰⁶.

A citação acima reitera a declaração de Katia Mattoso de que havia uma hierarquia até mesmo entre os escravos, que compunham o segmento mais subalterno da sociedade em questão. Tal hierarquização dos cativos demonstra que, além da valorização dos ofícios que requeriam certa especialidade, a cor/origem também influenciava no *status* – se é que podemos falar em *status* entre escravos – destes cativos. Mais uma vez, podemos observar que havia uma considerável complexidade que regia as relações sociais no Brasil Setecentista/Oitocentista: além da hierarquização de segmentos, havia uma “sub-hierarquização” dentro destes, onde tais indivíduos buscariam sempre diferir dos seus semelhantes e buscar semelhanças com aqueles que pertenceriam a posições superiores na sociedade.

Além disto, a condição social dos escravos não era algo estático, pois existiam outras vertentes dentro da condição de cativo, como por exemplo, o escravo “coartado” – que “era um escravo em processo de transição para a condição social de livre”²⁰⁷, e também, escravos com posses, pois teriam conseguido reunir algum pecúlio.

Para os escravos urbanos, especificamente no Rio de Janeiro, “famílias, culturas e comunidades tinham de ser forjadas novamente na cidade”²⁰⁸, tendo em vista que com o tráfico e conseqüentemente, com a venda e dispersão ocasionada pela mesma, muitas vezes os laços originários da África eram totalmente desfeitos, já que estes eram obrigados a conviver com outros de nações completamente distintas da sua, com crenças,

²⁰⁶ SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*, p. 96-97.

²⁰⁷ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos*, p. 214.

²⁰⁸ KARASCH, Mary. *Op.cit.*, p. 36.

costumes e línguas diferentes. Uma das formas de se estabelecer certo laço eram as irmandades religiosas, das quais falarei mais tarde.

Para Leila Mezan Algranti, a escravidão urbana teria adquirido características diferentes, evidenciando, inclusive, uma maior liberdade e flexibilidade em relação à rural, sendo grande o número de pequenos proprietários de escravos – o que não pode nos fazer pensar à primeira vista que não houvesse pequenos proprietários no campo também²⁰⁹. Segundo a autora, os indivíduos que possuíam mais cativos costumavam alugá-los para outras pessoas que precisassem de seus serviços e não quisessem ou pudessem adquirir escravos. Este aluguel seria feito diretamente entre o proprietário e a pessoa que alugaria o cativo, podendo ser intermediado também, por casas especializadas²¹⁰.

Além dos escravos alugados, havia os “negros de ganho”, que seriam

aqueles que após fazerem alguns serviços na casa de seus senhores iam para as ruas, em busca de trabalho. Alugavam seu tempo a um, e a outro, e deviam no final de determinado período entregar a seus senhores uma soma previamente estabelecida. Não importava como a quantia havia sido atingida, e nem mesmo se fora ultrapassada. O fundamental era não faltar ao pagamento e evitar a punição²¹¹.

Os "negros de ganho" eram tão necessários na dinâmica do Rio de Janeiro colonial, que inclusive em relatos e imagens no decorrer do século XVIII, estavam presentes. Russell-Wood complementa que eles eram retratados por artistas como Rugendas e Debret "com seus tabuleiros e cestos, agindo como mensageiros, carregadores das cadeirinhas dos mais ricos, 'barbeiros' ambulantes, e prestando os serviços mais especializados de carpinteiro, marceneiro, pedreiro e ferreiro". Seus serviços não se restringiriam à cidade, pois além da possibilidade de viajar como tropeiros ou vaqueiros, eles poderiam realizar atividades agrícolas, caça e coleta. Eles fariam todo tipo de trabalho e permitiriam que seus senhores recuperassem o valor do investimento em aproximadamente dezessete meses. Muitas escravas seriam prostitutas; algumas por conta própria e outras a mando de seus senhores²¹².

Exemplo da diversidade de funções exercidas pelos escravos de ganho é a pintura de Debret que retrata vendedores de leite e capim:

²⁰⁹ A presença de pequenos proprietários rurais é apontada por: SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*, p. 126.

²¹⁰ ALGRANTI, Leila Mezan. *Op.cit.*, p. 47-49; 70.

²¹¹ *Idem*, p. 49.

²¹² RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Op.cit.*, p. 63; 66.

IMAGEM 1 - VENDEDORES DE LEITE E CAPIM



DEBRET, Jean Baptiste. *Vendeurs de lait et de capim*. 1768-1848. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bdb/handle/1918/624520065>

Tal função dos escravos teria sucesso em um ambiente urbano como o Rio de Janeiro, porque haveria necessidade de trabalhadores provisórios para alguns serviços que poderiam durar dias ou apenas horas. Este tipo de exercício faria com que certos escravos circulassem livremente pela cidade²¹³, o que me leva a crer que possivelmente devido a isto, não fosse feita muitas vezes, distinção entre negros livres ou não na legislação sobre vestimentas e comportamentos, como já mencionado.

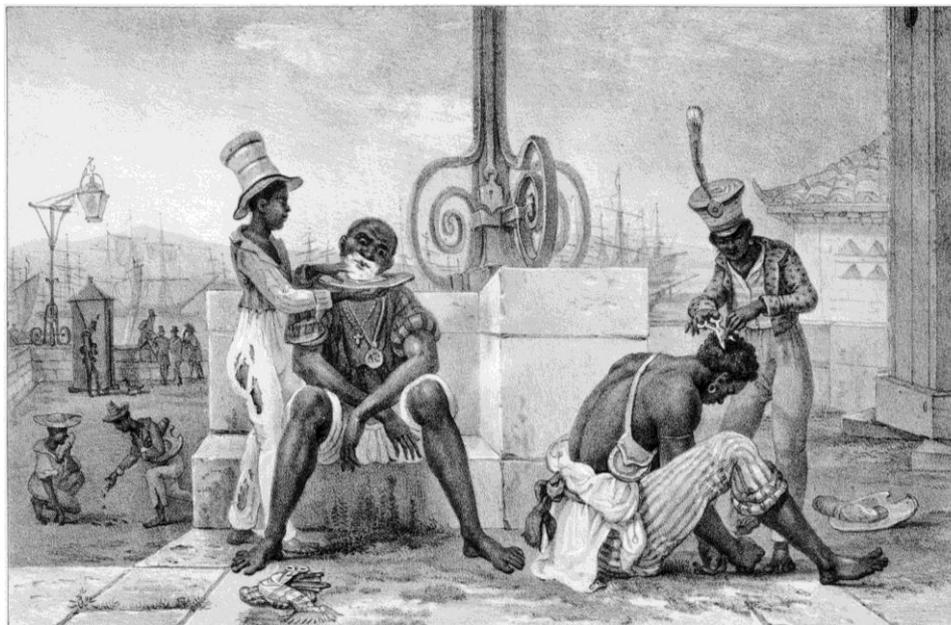
Como citado anteriormente, o ofício de barbeiro era muito recorrente entre os negros - principalmente os africanos -, sendo exercido por escravos e livres. O número destes profissionais - juntamente com as parteiras, embora estas fossem quase sempre livres - seria tão elevado que uma lei chegou a exigir que fosse tirada uma licença para o exercício desta profissão. “A licença básica concedida aos 'barbeiros' autorizava-os a sangrar, escarificar e aplicar sanguessugas e outras ventosas; cláusulas adicionais também poderiam autorizá-los a agir como tira-dentes". Ao que parece, a tentativa não obteve êxito²¹⁴. Como supracitado, havia inclusive os 'barbeiros' ambulantes, como podemos ver nas imagens 2 e 3.

²¹³ ALGRANTI, Leila Mezan. *Op.cit.*, p. 49.

²¹⁴ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Op.cit.*, p. 64; 93-94.

Nelas, podemos observar barbeiros negros, exercendo seus ofícios na rua. Na segunda imagem, além do letreiro que dizia "Barbeiro, Cabellereiro, Sangrador, Dentista, e Leilão Bixas", a presença de uma negra quitandeira à direita, chama a atenção.

IMAGEM 2 - BARBEIROS AMBULANTES

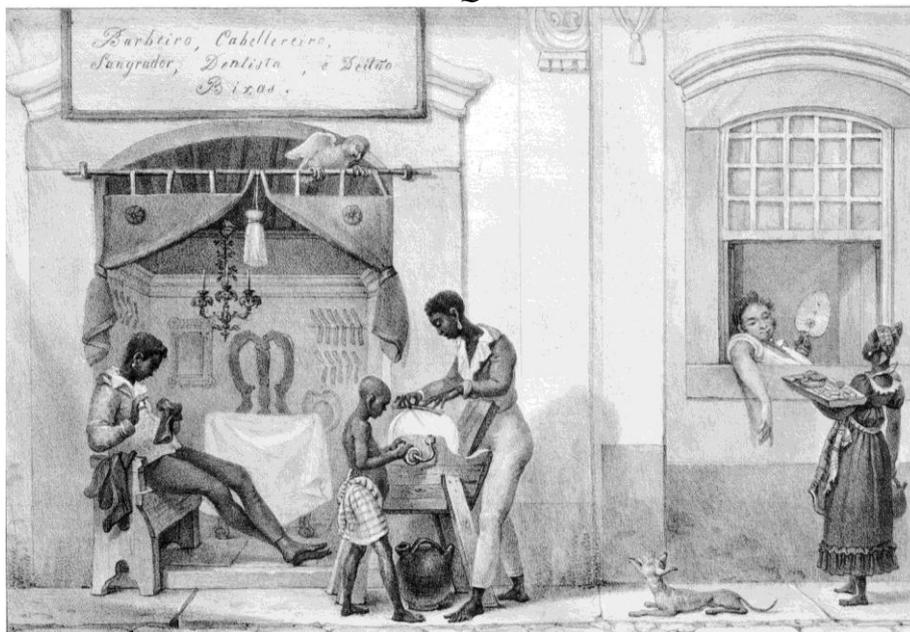


DEBRET, Jean Baptiste. *Les barbiers ambulants*. 1768-1848. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bdb/handle/1918/624520057>

Considerando que o comércio seria outra possibilidade de ofício para escravos, pois alguns trabalhavam atrás do balcão em vendas e tabernas e outros conseguiam até exercer a função de caixas de depósitos ou armazéns, o que indicaria algum grau de instrução, posto que teriam que lidar com dinheiro. Porém, mais comum do que isto eram as negras quitandeiras, como aquela retratada por Debret em "Boutique de barbiers" ("Loja de Barbeiros"). Geralmente, elas saíam das casas de seus senhores com os tabuleiros cheios de comidas para vender pela cidade. Russell-Wood argumenta inclusive, que usualmente, quem organizava isto era a dona da casa e o ganho do dia seria entregue à ela, tirando-se o percentual da cativa²¹⁵. Estando neste grupo, certamente, aquelas negras apresentadas anteriormente, que com o passar do tempo conseguiriam acumular dinheiro para comprar sua liberdade e seguir na atividade, como demonstrou Sheila Faria.

²¹⁵ *Idem*, p. 65.

IMAGEM 3 - BOUTIQUE DE BARBEIROS



DEBRET, Jean Baptiste. *Boutique de barbiers*. 1768-1848. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bdb/handle/1918/624520057>

Finalizando este tópico, convém retomar brevemente o tema dos libertos. Em Rafael Bluteau, liberto é aquele que saiu do cativo e dos prejuízos e aponta que amar a Deus é um tributo dos libertos, já que Ele o remiu²¹⁶. Esta definição reforça o peso negativo que teria a vida no cativo. Isto explicaria também um pouco da questão religiosa como componente da hierarquia social. Isto é, o escravo por si só já era considerado um ser inferior, e esta inferioridade espiritual também deveria ser considerada. Desta forma, podemos ter uma noção geral do funcionamento desta sociedade: a questão jurídica seria o principal fator de distinção, intensificado por diversas questões sociais e embasado por argumentos religiosos de que seria natural a existência de hierarquias e que na Terra, na escala dos segmentos sociais, o escravo seria o estrato mais baixo, mas que Deus poderia livrá-lo desta condição, e aqueles que fossem libertos - pelos homens e por Deus - seriam superiores em relação aos demais.

Diante de toda esta exposição, podemos perceber um pouco da dita complexidade do Rio de Janeiro colonial, porém, esta multiplicidade existente dentro de cada segmento social e também nas relações entre eles, vai além do âmbito social e se reflete também nos rituais, como veremos na Parte II.

²¹⁶ BLUTEAU, Raphael. *Op.cit.*, p. 114.

PARTE II

Ritos fúnebres católicos e espaços dos mortos no Rio de Janeiro colonial

MORTE E RITUALIZAÇÃO

Morte. Separação da alma, & do corpo no composto humano, & fim da vida, ou cessação do movimento dos espíritos, & do sangue nos brutos. Pintarão os Egypcios a morte em figura de moça, com arco, & frechas na mão, olhos vendados, azas nos pès, & sem orelhas: Moça a fizerão, porque se bem de todas as idades faz estrago, principalmente atira à mocidade, tanto assim, que empregou o primeiro tiro em Abel, que dos homens no seu tempo era o mais moço. No vèdo dos olhos se vê que a morte não distingue as pessoas, mas a grandes, & pequenos, bons, & mãos, igualmente leva. Mostrão as azas dos pès a velocidade, com que em todas as partes se acha, tirando vidas; a falta de orelhas he demonstração, de q não ouve a ninguem, a razões, & gemidos sempre surda, & para todos implacavelmente tyranna. Entrou no mundo a morte para castigo do peccado, mas não deixa de ser util ao mundo, porque senão fora o medo da morte, seria immortal a malicia humana. [...] Nenhuma cousa tem mais poder, para ter o homem sujeito à Ley de Deos, que o medo da morte, porque a morte he destruição do ser, & e anihilação do composto que a padece²¹⁷ [grifo meu].

A definição de morte por Raphael Bluteau²¹⁸ consegue englobar uma visão religiosa e fisiológica deste acontecimento. Demonstra que do ponto de vista católico, ao passo que o sangue deixasse de circular a alma se separaria do corpo. Por não se tratar apenas de um fato fisiológico, a morte amedrontaria por estar relacionada ao pecado, sendo uma forma de cessar a maldade humana. Tendo o peso de ser uma forma de destruição do indivíduo, a morte atingiria a todos, não distinguindo ninguém. É verdade que ela atinge todas as pessoas e, desde que esteja vivo, qualquer um está passível de morrer, independente de idade, crença, cor, origem, condição social, etc. No entanto, a afirmação de Bluteau de que não haveria distinção na hora da morte, deve ser ponderada, pois o caráter de igualdade só se daria no fato de morrer; já que nos demais aspectos da morte, a diferenciação seria recorrente. As práticas funerárias católicas seriam ações em busca de certo domínio sobre a morte, já que seriam cerimônias para os vivos que visavam demarcar posições. Até mesmo a persistência no estabelecimento da relação da morte com pecado e

²¹⁷ *Idem*, p. 588-589.

²¹⁸ O dicionário Raphael Bluteau, escrito pelo padre homônimo, foi o primeiro dicionário da Língua Portuguesa. Seus dez volumes foram publicados entre 1712 e 1728. Atualmente é possível acessá-lo através da Biblioteca Brasileira da USP, na versão atualizada. Ver: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>

castigo seria representada em alguns costumes, considerando que desde o momento em que o moribundo e seus familiares percebessem a possível aproximação da morte até o pós-sepultamento, uma série de costumes fundamentados na crença católica seriam realizados. Este é o ponto de partida das discussões que seguem.

Na existência do homem em sociedade, a morte não constituiria apenas o fim da vida do corpo no mundo; isto é, não seria o simples fato biológico que separaria os que morreriam dos que continuariam vivos, sendo o ato social – os funerais – o acontecimento que marcaria esta separação. Neste sentido, a morte é vista por Robert Hertz como um acontecimento que, com a realização de determinados ritos, deixaria de ser apenas um fato biológico – caracterizado pela perda das funções vitais – e se tornaria um ato social, onde a sociedade se encarregaria de preparar o cadáver e a alma do morto para o além-túmulo conferindo, assim, uma sensação de domínio sobre a morte²¹⁹.

Não podemos esquecer que o fato biológico por si só também pode ser estudado. Uma consideração neste sentido é a de Michel Vovelle, para quem a “morte consumada” ou a mortalidade propriamente dita – que aparece nos índices demográficos e que permite a investigação sobre idade, sexo, origem (cidade-campo), taxas de mortalidade, diferenças sócio-econômicas, etc – é um primeiro nível que conduz à análise da “morte vivida”; ou seja, sua ritualização. Sendo esta a que engloba os gestos e ritos – funerais, sepultamento e luto – praticados desde a enfermidade até a “passagem para o outro mundo”, e nos permitem apreender o que chama de “discurso sobre a morte”²²⁰.

Neste sentido, o fato biológico da morte se relacionaria diretamente à vida social a qual, por sua vez, demandaria ritualização, como afirmou Van Gennep. Para ele, o rito seria, senão a chave, pelo menos um dos elementos críticos da vida social. Apesar de não resolverem a vida social, acredito que os ritos têm papel fundamental na existência consciente da sociedade. Estão estreitamente ligados ao desejo inesgotável do homem de uma transição e transformação própria e do mundo. Levando-se isto em consideração, o rito seria um dos elementos críticos da vida social humana, pois esta se relaciona frequentemente à ritualização²²¹. Com base nisto, podemos lembrar da afirmação de

²¹⁹ HERTZ, Robert. In GINZBURG, Carlo. “Representação: A palavra, a ideia, a coisa.” In: *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 88.

²²⁰ Para ele, “Nos ritos funerários naturalmente surge uma espécie de discurso sobre a morte de maneira inconsciente. Existem também, discursos organizados sobre a morte, presentes em discursos leigos de caráter filosófico, científico e cívico, além dos discursos literários e aqueles divulgados através das mídias atuais. Esta divisão em três níveis ressalta a complexidade de estudar a história da morte”. Cf. VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 130-133.

²²¹ DA MATTA, Roberto da. Prefácio In: GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância,*

Durkheim, para quem “os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos”²²².

Da Matta argumenta que, embora se possa afirmar que falar em vida social implique falar em ritualização e que os ritos não resolvam a vida social, sem eles, a sociedade humana só existiria como algo vivido e não vivenciado ou cerimonializado. Nos ritos estaria implícita a esperança dos homens em sua “inesgotável vontade de passar e ficar, de esconder e mostrar, de controlar e libertar, nesta constante transformação do mundo e de si mesmo que está inscrita no verbo viver em sociedade”²²³.

Diante do que foi dito, cabe uma definição do que seria um rito. De acordo com Jean-Claude Schmitt, seria “uma sequência ordenada de gestos, sons (palavras e música) e objetos, estabelecida por um grupo social com finalidades simbólicas”. Por considerá-la uma definição imperfeita, o autor a complementa com algumas outras teorias, a exemplo da que estabelece que para que haja um rito, é necessário que seja previamente estabelecido o espaço e o tempo no qual ele ocorrerá. Um rito é composto por “ações sucessivas e hierarquizadas que comportam frequentemente a repetição solene de gestos ou de fórmulas que o prolongam, retêm a ação, aumentam sua solenização, dramatizam os momentos essenciais”. O autor afirma ainda que no rito estaria presente a emoção que uma determinada comunidade compartilha ao praticar os mesmos gestos. Especialista em religiosidade no período medieval, Schmitt se refere à Igreja católica como sendo a primeira instância produtora de rituais, pelo fato de monopolizar os ritos religiosos, que eram considerados, naquela época, os mais importantes. O autor chama atenção também, para o fato de tal instituição ter sido a única a controlar os meios de representação, interpretação e julgamento dos ritos durante um longo período²²⁴.

Antes de analisar o aspecto do rito enquanto ações sucessivas e hierarquizadas, sobre as quais me deterei mais adiante, é importante destacar, a partir desta definição de Schmitt, a relação que se pode estabelecer entre rito, religião (catolicismo) e símbolos. Considerando a afirmação de Clifford Geertz de que “a religião fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência humana”, é preciso considerar que as exigências originárias de fundamentações religiosas englobam

puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 10.

²²² DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 38.

²²³ DA MATTA, Roberto. *Op.cit.*, p. 9-10.

²²⁴ LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. “Ritos”. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: São Paulo, EDUSC, 2006, p. 415-422.

uma série de aspectos sociais, sendo uma espécie de determinante e/ou instrutor de conduta. Partindo da perspectiva de que o homem é um animal simbolizante, Geertz afirma que isto contribui para a compreensão das relações entre religião e valores. A força de uma religião pode ser verificada no poder de seus símbolos formularem um mundo no qual seus ingredientes sejam fundamentais²²⁵.

Ao adotar uma religião, o indivíduo esperaria um novo mundo para se viver. Esta busca, aliada à dependência humana em relação aos símbolos como fatores decisivos em sua existência, poderia nos auxiliar na compreensão da ritualização de acontecimentos como a morte, por exemplo. Entendidos como dramatização de símbolos religiosos, os rituais resumiriam a visão de mundo e as normas comportamentais dos indivíduos que os praticam. É importante ressaltar que os símbolos religiosos e/ou suas representações – neste caso, os ritos – não dramatizam apenas os valores positivos. Aspectos considerados “negativos”, como a morte – para algumas culturas –, também estariam incluídos neste grupo²²⁶. De acordo com Victor Turner, os rituais revelam o nível mais profundo dos valores, pois através destes, os indivíduos expressariam aquilo que os toca de forma mais intensa; para este autor, os ritos seriam a chave para compreender como as sociedades humanas se constituem²²⁷.

Um elemento significativo apontado por Schmitt sobre a relação entre morte, ritualização e religião, diz respeito ao rito enquanto ações sucessivas e hierarquizadas, e nos remete para a discussão classicamente abordada por Arnold Van Gennep em seu estudo pioneiro sobre os ritos de passagem. Uma de suas afirmações é de que nada variaria tanto em relação aos povos quanto os ritos funerários. Porém, independente da diversidade de crenças sobre a morte, uma das principais funções dos ritos praticados neste momento final a vida biológica seria consumir o óbito no sentido de impedir que o morto “morra novamente” – leia-se aqui, a alma/espírito vital do morto – e garantir sua passagem de uma morada à outra²²⁸.

Para ele, de modo geral, os ritos teriam fases que variariam de acordo com o tipo de mudança que um grupo pretenderia realizar: se “o rito é um funeral, a tendência das sequências formais será na direção de marcar ou simbolizar separações”. Toda alteração na

²²⁵ GEERTZ, Clifford. “A religião como sistema cultural” In: *A interpretação das culturas*. LTC, 1989, p. 93-102.

²²⁶ *Idem*, p. 65- 73; 94- 96.

²²⁷ TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 19.

²²⁸ GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Petrópolis: Vozes, 2011, p. 128 e 138.

situação de um indivíduo requereria ações e reações. A vida em si, exigiria etapas que, em geral, estariam ligadas às cerimônias e ritos que marcariam a passagem de uma situação à outra²²⁹. Isto se aplicaria igualmente à morte; de modo que a face biológica deste acontecimento não bastaria para tornar efetiva a passagem de um “plano” a outro para aqueles que creem na sua vertente religiosa. Ou seja, a pessoa que morre, passa de uma situação à outra, mas para que seja totalmente desligada da vida terrena e dos amigos e familiares, far-se-iam necessárias uma série de medidas de preparação, constituídas pelos ritos.

Segundo Mircea Eliade, os ritos de passagem mais marcantes da vida social são o nascimento, o casamento e a morte. Quando uma criança nasce, ela só existe fisicamente e é o batismo – no caso da cultura católica – que vai fazer com que ela seja reconhecida pela comunidade e pela família como um ser vivo de fato, membro daquele grupo. O casamento seria um momento de crise, de tensão por se tratar de uma passagem do grupo dos celibatários para o dos chefes de família. Quanto à morte, tratar-se-ia de uma passagem mais complexa, que não se limitaria apenas ao seu caráter natural – ou biológico como citado no início deste capítulo –, mas também de uma mudança de regime social²³⁰,

tendo o defunto que enfrentar certas provas que dizem respeito ao seu próprio destino ‘post mortem’, mas deve também ser reconhecido pela comunidade dos mortos e aceito entre eles. [...] Além disso, a morte de uma pessoa só é reconhecida como válida depois da realização das cerimônias funerárias, ou quando a alma do defunto foi ritualmente conduzida para a sua nova morada, no outro mundo, e lá foi aceita pela comunidade dos mortos²³¹.

Mais uma vez, é ressaltada a importância da cerimonialização da morte como forma de vivenciá-la. Dito isto, passo a analisar algumas considerações que têm sido feitas pelos estudiosos sobre os ritos acerca das etapas e diferentes momentos que eles encerram.

A questão das fases dos ritos vem sendo bastante citada no presente trabalho, mas ainda não lhe foi conferida uma explanação detalhada. Como afirma Roberto da Matta, no prefácio à edição brasileira do livro de Van Gennep, estudar os ritos equivaleria a determinar como um dado elemento (indivíduo, grupo, sociedade ou objeto) passaria por certas operações formais: os cerimoniais. Para ele, a grande descoberta de Van Gennep foi que os ritos, como o teatro, teriam fases que mudariam de acordo com o tipo de transição

²²⁹ *Idem*, p. 16-24.

²³⁰ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 89.

²³¹ *Idem*, p. 89.

que o grupo pretendesse realizar. Se o rito fosse um funeral, a tendência das sequências formais seria na direção de marcar ou simbolizar separações²³².

Para Van Gennep, o próprio fato de viver exigiria passagens sucessivas de uma sociedade especial e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consistiria numa sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza, tais como: nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte. Cada um desses conjuntos se relacionaria a cerimônias cujo objetivo seria idêntico, conduzindo um indivíduo a passar de uma situação determinada a outra situação igualmente determinada. Os meios para atingir um mesmo objetivo seriam análogos, assim como também se mostravam idênticos nos detalhes; aspecto que, segundo ele, explicaria a semelhança geral das cerimônias do nascimento, da infância, da puberdade social, noivado, casamento, gravidez, paternidade, iniciação nas sociedades religiosas e funerais²³³.

Ao inovar os estudos sobre ritos no início do século XX, Van Gennep o fez em grande parte pela proposição de sua classificação em “sequências cerimoniais” que, ao serem analisadas por um estudioso, poderiam ser decompostas em três categorias, a saber: ritos de “separação”, de “margem” e de “agregação”. Devido à complexidade de sua interpretação, um rito poderia ser inserido em várias categorias ao mesmo tempo, como seria o caso dos funerais²³⁴. Vejamos como cada categoria foi por ele definida, conferindo especial atenção aos aspectos referentes à ritualização da morte.

Ritos de separação – ou “preliminares” – seriam aqueles que compreenderiam o afastamento do indivíduo ou grupo em relação a algo. Além dos procedimentos materiais de separação (fosso, caixão, cemitério, grade, etc., que seriam construídos ou utilizados ritualmente, terminando frequentemente – e em alguns casos, “de maneira particularmente solene” – com o fechamento do caixão ou tumba), entre os principais ritos de separação estariam os procedimentos de transporte do cadáver, a queima de utensílios do morto, a incineração de suas mulheres, escravos e animais favoritos, as lavagens, unções, ritos de purificação, tabus de toda a espécie, etc. Ainda nesta categoria, estariam incluídas as “cerimônias periódicas de expulsão das almas para fora da casa, da aldeia, do território, da

²³² DA MATTA, Roberto. *Op.cit.*, p. 16.

²³³ GENNEP, Arnold van. *Op.cit.*, p. 24.

²³⁴ *Idem*, p. 29-30; 157-158.

tribo”. Segundo ele, os ritos de separação seriam “mais desenvolvidos nas cerimônias dos funerais”²³⁵.

Ritos de margem – ou “*liminares*” – marcariam uma espécie de período de transição que compreenderia um domínio cultural que teria poucos ou quase nenhum dos atributos do passado ou do estado futuro. Segundo o autor, o período de margem nos ritos funerários caracterizar-se-iam, “em primeiro lugar materialmente pela estadia mais ou menos longa do cadáver ou do caixão na câmara mortuária (velório), no vestíbulo da casa, etc”²³⁶.

Ritos de agregação – ou “*pós-liminares*” –, relativos ao momento no qual se consumaria a passagem para o “post-mortem”, fazendo com que o sujeito ritual voltasse a uma situação de “estabilidade”. Para ele, a viagem para o “outro mundo” e a entrada nele admitiriam uma série de ritos, cujos detalhes dependeriam da distância e da topografia deste “outro mundo”. Como exemplo deste rito, Van Gennep citou as refeições consecutivas aos funerais e os banquetes das festas comemorativas, “com vistas a ligar novamente todos os membros de um grupo sobrevivente, e às vezes com o defunto, a corrente que foi quebrada pelo desaparecimento de um dos elos”²³⁷. Os ritos de agregação ao outro mundo seriam equivalentes aos da hospitalidade, da agregação ao clã, da adoção, etc. A extrema-unção católica foi citada por ele como um rito de agregação²³⁸.

Neste tipo de raciocínio construído pelo autor, penso ser interessante a análise que ele constrói acerca do luto, que indicaria um fenômeno muito mais complexo do que “um conjunto de tabus e práticas negativas que marcavam o isolamento em relação à sociedade geral daqueles que a morte, considerada como qualidade real, material, tinha estado sagrado, impuro”. Marcaria para os que continuariam vivos, uma espécie de estágio de margem entre ritos de separação e de reintegração na sociedade, que se daria pela suspensão do luto. Em alguns casos, o período de margem dos vivos em relação à morte (o luto), seria equivalente à liminaridade do morto, coincidindo o fim do luto com a possível agregação do morto ao mundo dos mortos²³⁹. Não temos como saber efetivamente quando

²³⁵ *Idem*, p. 140-141.

²³⁶ *Idem*, p. 130.

²³⁷ Em sua análise sobre ritos africanos, Gennep argumenta que às “vezes um festim desta ordem realiza-se também por ocasião da suspensão do luto. Quando os funerais são feitos em duas etapas (provisórias e definitivas), em geral no fim da primeira há uma refeição de comunhão dos parentes, à qual se julga que o morto assiste. Finalmente a tribo, o clã ou a aldeia estão em questão, o modo de convocação (tambor, arauto, mensageiro, etc.) marca ainda mais o caráter ritual coletivo do banquete, ao qual se convocam os membros dos grupos interessados. Cf. GENNEP, Arnold van. *Op.cit.*, p. 142.

²³⁸ GENNEP, Arnold van. *Op.cit.*, p.133; 141-142.

²³⁹ Segundo Gennep, durante o luto, os vivos e o morto constituiriam “uma sociedade especial, situada entre o mundo dos vivos, de um lado, e o mundo dos mortos, de outro, da qual os vivos saem mais ou menos

(e se) um morto teria sido agregado em outro plano, então, a determinação deste período seria muito relativa e estaria diretamente ligada com os ritos e seus simbolismos.

Outro aspecto significativo sobre os ritos, segundo a abordagem de Genep, é que, à primeira vista, os ritos de separação teriam o lugar mais importante nas cerimônias funerárias, sendo os de margem e de agregação, ao contrário, menos desenvolvidos. Entretanto, suas análises teriam lhe mostrado que as coisas seriam diferentes e que, ao contrário, os ritos de separação seriam pouco numerosos e “muito simples”, e os ritos de margem teriam uma duração e complexidade que chegaria às vezes a lhes dar uma espécie de autonomia. De todos os ritos funerários, aqueles que agregariam o morto ao mundo dos mortos seriam os mais elaborados, atribuindo-se a eles, a maior importância. Um exemplo que demonstra este aspecto é que, para Genep, nem sempre existiria um lugar do além-túmulo destinado aos mortos, tendo em vista que para alguns povos, a “morada” das almas seria a vizinhança da casa, o túmulo ou o cemitério.

Com base nisso, tendo a supor que a sepultura – no caso dos ritos católicos – fosse o momento mais crítico do funeral, sendo o enterramento o verdadeiro rito de separação dos mortos em relação aos vivos. Apesar de ser o momento culminante, o sepultamento no catolicismo, assim como nas observações feitas por Genep, seria em tese simples, se comparado com os ritos de agregação (sacramentos, encomendação, cortejo, etc.), que teriam a função de incorporar a alma do falecido ao "mundo dos mortos". Neste sentido, os vínculos com os vivos e o período de margem durariam mais tempo, pois estes renovariam periodicamente os laços até o momento em que esta relação se romperia de fato após uma gradual diminuição. Acredito que o período de margem compreendesse todas as etapas entre a morte e o fim dos sufrágios pela alma do morto, sendo assim, de caráter pessoal e variável, pois dependeria da forma como cada um iria lidar com a morte. Desse modo, o luto estabeleceria um caráter duplo de liminaridade: o morto se agregando ao mundo dos mortos e os vivos se separando da pessoa que se foi. Na verdade, talvez seja mais adequado dizer que o sepultamento seria o momento em que de fato o falecido estaria preparado para ser incorporado ao grupo dos demais mortos, já que consolidaria sua

rapidamente conforme fossem mais estreitamente aparentados ao morto”. Por isso, as estipulações do luto dependeriam do grau de parentesco e seriam sistematizadas de acordo “com o modo especial” como cada povo determinasse este parentesco (paterno, materno, de grupo, etc.). Os ritos de suspensão de todas as proibições e regras (vestuário especial, etc.) do luto deveriam ser considerados como “ritos de reintegração na vida social, restrita ou geral, de mesma natureza que os ritos de reintegração do noviço”. Durante o luto a vida social ficaria suspensa para todos quantos fossem “atingidos por ele e por um tempo tanto maior: 1º) quanto o vínculo social com o morto é mais estreito (viúvos, parentes); 2º) quanto mais elevada era a situação social do morto.” Cf. GENNEP, Arnold van. *Op.cit.*, p. 129.

condição de morto. Sendo assim, a partir do enterramento, os demais ritos se ocupariam de finalizar esta transição, concluindo assim, o período de liminaridade.

Para Roberto Da Matta, o mérito da proposição de Genep em relação aos estudos anteriores foi que, ao invés de privilegiar apenas o momento culminante do rito, como faziam seus contemporâneos, ele revelou que o momento culminante nada mais seria do que uma fase de uma sequência que sistematicamente comportaria outros momentos e movimentos. A interpretação de uma fase seria sempre parcial e, por vezes, enganadora e, por isso, o estudo do momento anterior e do momento posterior seria fundamental para o entendimento do ritual. Além disso, Van Genep tomaria os rituais de separação e margem como formando uma combinatória, um todo complexo, onde cada parte desempenharia um papel importante, mesmo que não fosse o ponto crítico do rito. Para Da Matta, o importante seria não “deixar de estudar o momento anterior ao rito (as fases preparatórias), o momento mesmo do rito e as suas sequências finais”, pois só com a combinação destas fases é que se poderia “não só ter uma visão globalizada de todo o ritual, como também saber qual o ponto onde ele é mais dramatizado. Este seria, teoricamente, o ponto crítico que forneceria os elementos-chave para o seu significado”²⁴⁰.

Contestando Van Genep, Pierre Bourdieu argumenta que a teoria do rito de passagem não abarca questões como as referentes à função social do ritual e da significação social da linha que demarcaria a passagem. Para Bourdieu, a teoria de Genep conferiria ênfase na passagem temporal, e com isto, negligenciaria aquilo que ele considera um dos efeitos essenciais do rito: separar os que já passaram pelo rito, daqueles que ainda não²⁴¹.

Se nos remetermos à ideia de que o casamento seria um rito de passagem demarcatório da mudança do estado de celibatário para o de casado, assim como propôs Genep, de fato estaríamos desconsiderando o caráter social deste acontecimento, pois, se levarmos em conta a teoria de Bourdieu, socialmente, o recém-casado não seria simplesmente uma pessoa que era e deixou de ser solteira, e sim, a partir do rito seria casado e, portanto, passaria a integrar o grupo dos casados, se diferenciando daqueles que continuariam solteiros. Por este motivo, Bourdieu defende que o termo "ritos de

²⁴⁰ DA MATTA, Roberto. *Op.cit.*, p. 17.

²⁴¹ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Linguísticas: O que Falar Quer Dizer*. 2. ed., 1ª reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 97.

instituição" explicaria melhor o que o termo "rito de passagem". Tarefa a qual se propõe a fazer²⁴².

De acordo com a teoria dos "ritos de instituição", "qualquer rito tende a consagrar ou a legitimar". Assim, a diferença básica entre a teoria de Genep e a de Bourdieu, é que o rito de passagem privilegiaria a passagem em si enquanto o rito de instituição teria como elemento chave a linha que marcaria o antes e o depois, mas também o estabelecimento de uma divisão social entre o grupo dos que teriam e o dos que não teriam passado pela mudança instituída pelo rito²⁴³. Os "ritos de instituição" teriam uma eficácia simbólica: "o poder que lhes é próprio de agir sobre o real ao agir sobre a representação do real". Isto talvez justificasse as práticas fúnebres católicas, que por terem significados teológicos expressos em algumas representações, adquiririam um caráter real. Exemplo: Cientificamente, não é possível comprovar o caráter salvífico da extrema-unção; porém, diante da perspectiva católica, a administração deste sacramento teria efeitos reais – fosse restabelecer a saúde do enfermo, fosse "permitir" que a morte se consumasse²⁴⁴.

A instituição criaria a diferença, sendo mais eficazes as baseadas em diferenças objetivas, como a noção de "fronteira natural", por exemplo. Segundo Bourdieu:

Pode-se afirmar o mesmo a respeito de quaisquer dos critérios que definem a nobreza num determinado momento do tempo, o porte, a elegância, e assim por diante. A instituição de uma identidade, que tanto pode ser um título de nobreza ou um estigma ("você não passa de um..."), é a imposição de um nome, isto é, de uma essência social. [...] Instituir, dar uma definição social, uma identidade, é também impor limites [...]. Cabe aos nobres agir nobremente, podendo-se tanto observar o princípio da nobreza na ação nobre como, na própria nobreza, o princípio das ações nobres²⁴⁵.

Isto se relaciona tanto com a Parte I, quanto com a Parte II deste estudo, pois compreende as ideias de status e espaço e as imposições e distinções presentes em cada um deles. Transpondo isto para as práticas fúnebres, veremos que a busca por um enterro "digno de nobre" seria tão almejado quanto o status de nobreza em vida. O mesmo valeria para a questão do espaço. Embora entre os vivos, não houvesse um afastamento físico tão explícito entre os socialmente distintos²⁴⁶, na hora da morte os locais de sepultamento

²⁴² *Idem*, p. 97.

²⁴³ *Idem*, p. 98.

²⁴⁴ *Idem*, p. 99.

²⁴⁵ *Idem*, p. 100-101.

²⁴⁶ "Ao circularem pela cidade, envolvidos nas suas tarefas diárias, os negros estreitavam seu relacionamento com os mais diversos indivíduos: forros, brancos e escravos como eles." C.f. ALGRANTI, Leila Mezan.

representariam a hierarquia dos vivos, resultando em lugares diferentes e diferenciados para os cadáveres, de acordo com a sua posição social, como veremos mais adiante.

Diante de tais proposições, arrisco utilizar as duas teorias como embasamento para esta pesquisa. Ao mesmo tempo em que a visão dos reflexos sociais do rito, de Bourdieu, preenche parte dos questionamentos aqui presentes, também é de suma importância considerar os ritos de passagem de Gennep e as suas fases. Desta forma, é significativo perceber que considerarei uma e outra. Como exposto algumas páginas acima, um rito é algo muito complexo (e mais ainda, se tratando de um conjunto de ritos, como aqueles que envolvem a morte), pode ser inserido em várias categorias ao mesmo tempo. Além de, também, poder englobar diferentes teorias ao mesmo tempo.

A importância dos ritos fúnebres para as diferentes sociedades e culturas pode ser deduzida da afirmação de Gennep de que, em muitas delas, se acreditava que os defuntos para os quais por algum motivo não fossem executados ritos fúnebres estariam “condenados a uma existência lamentável, sem poder jamais penetrar no mundo dos mortos nem se agregarem à sociedade aí construída”. Estes seriam os mortos mais perigosos, “porque desejariam reagregar-se ao mundo dos vivos” e, não podendo fazê-lo, se conduziriam como estrangeiros hostis, não dispondo dos meios de subsistência que os outros mortos teriam encontrado em seu mundo e, por conseguinte, os procurariam à custa dos vivos. Estes mortos sem lar nem lugar sentiriam frequentemente “um amargo desejo de vingança”. Desta proposição, Van Gennep argumenta que os ritos dos funerais seriam, neste sentido, ritos utilitários de grande alcance, posto que ajudariam a “livrar os sobreviventes de inimigos eternos”. Tal classe de mortos poderia ser compreendida, segundo as diferentes culturas, como “os que não têm família, os suicidas, os mortos em viagem, por um raio, pela violação de um tabu, etc. Isto em teoria geral, porque o mesmo ato não acarreta as mesmas consequências em todos os povos”²⁴⁷.

Tais afirmações nos permitem melhor compreender e retomar a ideia de Van Gennep que foi citada no início deste capítulo, segundo a qual, independente da diversidade de crenças sobre a morte, uma das principais funções dos ritos praticados neste momento seria consumir o óbito, a morte biológica, no sentido de não permitir que o morto morresse novamente garantindo sua passagem a outra morada. Ou seja, evitar que os

Op.cit., p. 96. "Vivendo na mesma casa que seus senhores, e por isso mesmo usufruindo de um espaço pequeno para sua vida íntima, os escravos gozavam além disso de arremedos de liberdade enquanto trabalhavam fora dos domínios dos senhores. Nas ruas, estreitavam o relacionamento com os libertos e com os demais escravos." *Idem*, p. 97.

²⁴⁷ GENNEP, Arnold van. *Op.cit.*, p. 138-139.

mortos que não tivessem passado pela ritualização fossem destinados a uma espécie de segunda morte.

São passagens como essas que me levam a crer que, de fato, ter uma morte considerada inferior seria algo indesejado, não só por questões sociais, mas principalmente – numa sociedade marcadamente influenciada pela religiosidade – religiosas. Para além do receio do rótulo de um indivíduo de um segmento inferior – como analisarei mais adiante – os ritos do catolicismo garantiriam ou tornariam possível a salvação da alma no “além-túmulo”. Não nos esqueçamos que o catolicismo era uma religião soteriológica por excelência. Diante disto, é a partir destas considerações de Van Gennep – as quais reputo extremamente válidas para meu objeto de pesquisa – que passo a tentar compreender os funerais católicos na lógica da ritualização aqui proposta. A meu ver, esta relação é fundamental para que possamos identificar mais adiante as diferentes apropriações dos ritos católicos pelos diversos segmentos da sociedade escravista colonial do Rio de Janeiro em busca da associação entre morte, ritos e hierarquias sociais. Por este motivo, creio que é o momento de compreendermos mais como se daria a estrutura dos ritos fúnebres no catolicismo.

RITOS CATÓLICOS: DA IMINÊNCIA DA MORTE À SEPULTURA

A partir da proposição de Van Gennep sobre o fato de o momento culminante do rito ser aquele no qual ocorre maior dramatização e que, para identificá-lo, é necessário ter uma visão global acerca dos ritos como um todo, passei a me questionar sobre de que forma os ritos fúnebres católicos poderiam ser interpretados numa análise que busque a sequência ritual do cerimonial funerário no Rio de Janeiro colonial.

Acredito que o ponto crítico dos ritos fúnebres seja o momento da inumação por ser, dentre outros fatores – como vimos acima e como explorarei mais adiante –, a fase em que de fato o morto se separaria dos vivos – ao menos fisicamente. Além disto, devemos encarar como parte dos ritos de passagem para o além-túmulo os preparativos do corpo e da alma (administração dos últimos sacramentos, tipo de mortalha, etc.) que precediam o sepultamento e também os sufrágios oferecidos à alma após a inumação. Se analisarmos de um modo geral as práticas anteriores e posteriores ao enterramento,

seguindo as proposições de Genep, podemos concluir que elas visavam preparar e/ou garantir que o defunto tivesse uma “boa morada eterna”, sendo a sepultura, o espaço físico de onde o falecido “esperaria” pela ressurreição, segundo a crença católica.

Antes, porém, devemos considerar que pensar ritos fúnebres católicos no período colonial implica em considerar a atuação das associações religiosas e suas especificidades, como foi feito por vários autores e não será feito aqui de modo especial, mas apenas considerando que estas associações ocuparam posições importantes em diferentes momentos dos funerais. Assim, as irmandades estariam presentes em todas as etapas que seguiam a morte de um irmão. Muitos seriam inclusive, enterrados nas covas de irmandades e teriam seu aparato até mesmo nos sufrágios oferecidos à sua alma após o sepultamento. Considerando isto, fazer uma análise do caráter religioso e social das associações religiosas demandaria um tempo do qual não disponho, posto que neste momento, é mais importante ter uma visão mais ampla de todo o organismo social e as complexidades que o envolviam, marcando apenas que as diferenças hierárquicas entre as várias associações religiosas seriam acompanhadas de diferenças na forma como cada etapa dos ritos era concretizada, com maior ou menor cerimônia, pompa e gastos financeiros. Sendo assim, neste trabalho, as informações de irmandades aparecerão esparsas em momentos distintos dos ritos fúnebres e da vida social.

Por conseguinte, gostaria de analisar as hierarquias presentes em alguns momentos dos ritos fúnebres que antecederiam o sepultamento, considerado aqui como o ponto culminante do morrer católico – que será explicado mais tarde–, em especial: a administração dos últimos sacramentos, o tipo de mortalha, a encomendação e o cortejo fúnebre. A escolha destes momentos rituais se justifica por serem os passíveis de se analisar a partir dos registros paroquiais de óbito utilizados nesta pesquisa e em relação aos quais é possível identificar as diferenciações sociais e, portanto, as hierarquias ali presentes.

Como observou Debret,

Em um país como o Brasil, submetido desde o princípio à influência das hierarquias civis ou militares de seus conquistadores, coube naturalmente ao clero católico instituir, por analogia, uma série de subdivisões no cerimonial religioso, a fim de tornar diversamente tributárias a vaidade mundana e a devoção fervorosa, sistema comum a todos os cultos desde a mais alta antiguidade²⁴⁸.

²⁴⁸ DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1989, vol. 3, p. 166.

A passagem acima corrobora boa parte da primeira seção desta pesquisa, e legitima o caráter religioso que estaria por trás dos costumes apresentados a seguir.

Sacramentos

Signos sagrados ligados à relação entre Deus e os fiéis, seriam sete os sacramentos da Igreja Católica: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema unção²⁴⁹ e ordem/matrimônio. Como afirma Cláudia Rodrigues, seriam "administrados pela Igreja em determinados nós existenciais da vida e da morte"²⁵⁰. Sendo assim, convém analisarmos aqui apenas aqueles associados ao momento que precedia.

Relacionando as questões analisadas até o momento com a sociedade aqui estudada, podemos dizer que os “últimos sacramentos” – penitência, eucaristia e extrema-unção – da Igreja Católica, ministrados na iminência da morte, seriam vistos e tratados como ritos de passagem dentro do catolicismo e teriam um valor fundamental no seio desta comunidade religiosa. José Carlos Pereira faz uma abordagem bastante interessante ao tratar os ritos de passagem no catolicismo com base nos sacramentos que, segundo ele, seriam os ritos de passagem dentro desta religião. Estes sacramentos não seriam simplesmente elementos de uma inclusão religiosa ou social, indo além disso. Serviriam como proteção para diversos males, tendo um valor inestimável, segundo Pereira. Podemos compreender estes diversos males como aqueles que adoeceriam o corpo e/ou a alma, tendo em vista que nas próprias legislações eclesiásticas podemos observar a Igreja exortando seus fiéis a cuidarem dos males da alma em detrimento daqueles do corpo. O que também não quer dizer que não fosse dada nenhuma importância aos males do corpo; pelo contrário, aquilo que o corpo padecia poderia ser o reflexo de uma alma doente. Então, cuidando da alma, conseqüentemente se cuidaria do corpo²⁵¹.

Exemplo disso pode ser visto no artigo 160 das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que conferia especial atenção à necessidade de os médicos

²⁴⁹ Cabe aqui, uma ressalva em relação à denominação deste sacramento. José Carlos Pereira, Malinowski e outros autores, utilizam a nomenclatura “unção dos enfermos” – termo empregado nos dias atuais –, no entanto, o presente estudo se referirá a ele como “extrema-unção”, a exemplo das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, por ser a terminologia usada no período aqui abordado.

²⁵⁰ RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformação fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997, p. 176-177.

²⁵¹ PEREIRA, José Carlos. *Os ritos de passagem no catolicismo: cerimônias de inclusão e sociabilidade*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, p. 12-13.

tomarem as devidas providências referentes aos cuidados em relação à alma e à salvação do indivíduo. Esta passagem merece uma análise mais aprofundada sobre as questões que estão implícitas, sendo necessária assim, a transcrição de tal norma:

Como muitas vezes a enfermidade do corpo procede de estar a alma enferma com o peccado, [...] mandamos a todos os Medicos, e Cirurgiões, e ainda Barbeiros, que curão os enfermos nas Freguezias, onde não há Medicos, sob pena de cinco cruzados para as obras pias, e Meirinho geral, e das mais penas de direito, que indo visitar algum enfermo, (não sendo a doença leve) antes que lhe applicuem medecinas para o corpo, tratem primeiro da medicina da alma, admoestando a todos a que logo se confessem, declarando-lhes, que assim o não fizerem, os não podem visitar, e curar, por lhes estar prohibido por direito, e por esta Constituição: de tal sorte que entendão, que esta admoestação se lhes faz por bem da saude da alma, e do corpo; e no segundo dia os tornarão a admoestar; e se ao terceiro lhes não constar, que estão confessados, os não visitem mais sob as mesmas penas [grifo meu]²⁵².

A normatização acima não deve ser analisada apenas de modo superficial. É necessária uma interpretação cuidadosa acerca da mensagem que ela passa ao ameaçar punir com a excomunhão e o pagamento de dez cruzados os médicos, cirurgiões e barbeiros que não zelassem pela alma do enfermo²⁵³. Embora saiba-se que tais ocupações seriam responsáveis pela cura das enfermidades do corpo, deve-se compreender que em uma sociedade predominantemente católica como o Rio de Janeiro Colonial – que valia-se das normas eclesiásticas para determinar muitas vezes os costumes sociais –, é totalmente compreensível que houvesse uma indicação de que fossem cuidadas a priori as doenças da alma e somente depois disto os indivíduos se preocupassem com a parte física do doente. O fato de o cuidado com o corpo ser secundário em relação ao zelo com a alma e sua consequente salvação, revela uma predominância da questão religiosa sobre os demais aspectos da vida – e da morte – em determinadas sociedades.

Ao analisar testamentos de indivíduos do Rio de Janeiro no século XVIII, Rodrigues reforça a ideia de que, no referido período, vigorava a crença de que existia uma associação entre as doenças do corpo e as da alma (pecado). Devido ao medo da morte sem o devido preparo, grande parte da população seguiria as normas eclesiásticas determinadas em manuais como as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* e o *Breve*

²⁵² VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo do dito arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, propostas e aceitas no sínodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707*. Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1720, artigo 160, p. 68-69.

²⁵³ *Idem*, p. 69.

aparelho e modo fácil para ensinar a bem morrer um cristão, onde encontravam orientações sobre como proceder em tais momentos²⁵⁴. O acompanhamento médico e sacerdotal, a elaboração do testamento, o recebimento da extrema-unção, a confissão, etc. seriam parte do conjunto de ritos referentes à preparação do moribundo para o momento derradeiro da morte e representariam a preocupação com a garantia da salvação de sua alma e também, refletindo a padronização de determinados costumes sociais motivados pelas crenças religiosas.

Entendidos como as “ações rituais realizadas no contexto da religião Católica e diferenciadas das ações da vida cotidiana dos fiéis”, os sacramentos eram praticadas em um espaço específico que, por ter uma dimensão sagrada, seria um espaço de representação social²⁵⁵. Ou seja, mais uma vez podemos perceber a estreita ligação entre rituais e religião e, além disto, os sacramentos e momentos de preparação do morto e de sua alma, além de serem ações diferenciadas por serem praticadas num espaço diferenciado – no caso da extrema-unção, a casa do moribundo; no caso da encomendação da alma e dos sufrágios, a igreja, etc. – e, além disto, principalmente, estes ritos/sacramentos seriam aplicados em espaços sociais, independente de serem locais exclusivos da Igreja ou espaços privados, se posso assim me referir às casas dos indivíduos ou qualquer outro lugar onde eles se encontrassem vivos ou mortos. Sendo espaços sociais, seriam também, conseqüentemente, espaços de representação social.

Diante da enfermidade, a Igreja encontraria um momento propício para implementar o seu discurso de salvação e buscar a conversão de determinados indivíduos através da administração de sacramentos. Desta forma, a doença seria um caminho para a conversão e isso auxiliaria a Igreja a manter os fiéis sobre seu domínio. Diante disto e da tradição/preceitos religiosos que pregavam algumas etapas a serem seguidas no momento de preparação da morte, estaria a confissão, que baseada na doutrina católica, estava relacionada à questão já conhecida, de que a doença poderia estar ligada ao pecado ou a qualquer tipo de mal na vida daquela pessoa. Através da confissão e do arrependimento, esse indivíduo poderia curar o corpo e a alma e também diminuir o seu sofrimento. Sendo assim, a confissão seria de fundamental importância para que o moribundo se purificasse e se libertasse de seus pecados²⁵⁶.

²⁵⁴ RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do Além*, p. 120-121.

²⁵⁵ PEREIRA, José Carlos. *Op.cit.*, p. 17.

²⁵⁶ *Idem*, p. 148.

A importância da confissão (ou penitência) pode ser notada quando, no artigo 130 das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, a Igreja “lamenta” que muitas almas pudessem ser arruinadas por uma má confissão. Por este “receio” de que almas se perdessem por uma confissão mal feita, a Igreja explica neste documento eclesiástico, como a confissão deveria proceder²⁵⁷.

Segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, a confissão teria duas faces: a contrição (ou confissão perfeita) e a atrição (ou confissão imperfeita). A contrição seria um arrependimento profundo em relação aos pecados com forte objetivo de nunca mais pecar, e considerada perfeita por ser uma espécie de dor e de aborrecimento em relação aos pecados, por estes serem uma ofensa a Deus, que considerado um ser de infinita bondade, segundo a crença católica, não seria digno de nenhuma ofensa. Já a atrição, seria uma dor e pesar em relação aos pecados, que nasceria devido às “penas no inferno, que por eles sem tem merecido, com o propósito firme de nunca mais pecar ajudado da Graça Divina”²⁵⁸.

Aparentemente, estas duas faces da confissão podem aparentar ter o mesmo significado. No entanto, existe uma sutil diferença entre elas, segundo a legislação eclesiástica católica: o ato de contrição seria considerado perfeito por ter um caráter “mais verdadeiro” e por ser feito “de coração” com uma sinceridade maior e a busca por evitar o pecado se daria também fora do sacramento da confissão; a atrição seria uma justificativa, uma busca pela graça de Deus, mas apenas no momento da confissão, porque fora deste sacramento, segundo esta perspectiva bastaria para nos justificar. Então, o penitente, para uma boa confissão deveria ter os dois atos, mas se não fosse possível, deveria privilegiar o primeiro, que seria mais seguro²⁵⁹.

No artigo 158 das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, podemos perceber a importância da confissão quando esta normatização declara que, caso alguma pessoa morresse sem o sacramento da penitência por culpa do pároco, seria preso e suspenso do ofício e, além disso, poderia haver outras penas²⁶⁰. Isto reforça o papel deste sacramento na preparação para a morte. No entanto, apenas a confissão não bastaria neste conjunto de ritos fúnebres, sendo seguida da eucaristia, considerada um alimento para a alma²⁶¹.

²⁵⁷ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Op.cit.*, p. 56.

²⁵⁸ *Idem*, p. 56.

²⁵⁹ *Idem*, p. 57.

²⁶⁰ *Idem*, p. 67-68.

²⁶¹ RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do Além*, p. 178.

As *Constituições Primeiras* declaram que a comunhão seria obrigatória a todas as pessoas que estivessem em perigo de morte e que seria obrigação dos párocos administrarem a eucaristia a estes indivíduos²⁶². Para receber a eucaristia, o doente deveria estar lúcido, pois, assim como os demais sacramentos, exigia que o indivíduo tivesse plena consciência do que estava fazendo, para que de fato sua ligação com Deus – de reafirmação ou de aceitação da fé – tivesse efeito. Por isto, os inocentes (crianças menores de sete anos) não recebiam os sacramentos, posto que não teriam consciência de seus atos²⁶³. Cabe aqui, uma descrição destes ritos e seus significados e representações:

Juntamente com a unção é levada ao doente, se ainda estiver lúcido e sem condições de ingerir algum tipo de alimento, a eucaristia. Nesse caso, ela recebe o nome de viático, que quer dizer o sacramento da comunhão ministrado em casa aos enfermos impossibilitados de sair ou aos moribundos. A razão desse nome é devido ao fato de a comunhão fazer parte de um conjunto de provisões espirituais levadas até os doentes, das quais a unção também faz parte. Um tipo de viagem com dois significados: primeiro, o da comunhão que sai de seu lugar de origem, o sacário, a Igreja, e é conduzida até o enfermo, fazendo, assim, uma espécie de viagem até o local onde está o doente. O outro aspecto é a comunhão como abastecimento espiritual que prepara o fiel para a viagem para a eternidade²⁶⁴.

Vimos que, juntamente com a comunhão, seria administrada a extrema-unção, que também funcionava como sua substituta, por perdoar os pecados pendentes do enfermo e também, aqueles esquecidos durante a confissão e, além disto, poderia, segundo a crença católica, contribuir para a recuperação física quando isto fosse bom para a alma²⁶⁵. Segundo Pereira, a extrema-unção seria o sacramento que representaria o ápice da necessidade do indivíduo de obter conforto físico e espiritual, e da sua crença neste ritual como sendo uma das últimas vontades do indivíduo e talvez a última possibilidade de salvação da alma, caso ela esteja em situação de pecado²⁶⁶. Tendo por finalidade aliviar e salvar, já que a enfermidade seria um dos mais dolorosos problemas humanos, a extrema-unção teria a função de entregar o doente aos cuidados de Deus e incluí-lo no mundo dos

²⁶² VIDE, Sebastião Monteiro da *Op.cit.*, artigo 102, p. 38; 46-47.

²⁶³ RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformação fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997, p. 178

²⁶⁴ PEREIRA, José Carlos. *Op.cit.*, p. 165.

²⁶⁵ *Idem*, p. 159.

²⁶⁶ *Idem*, p. 147.

mortos²⁶⁷. Este sacramento auxiliaria os homens no momento em que as tentações se tornariam mais fortes e perigosas: a morte²⁶⁸.

Os efeitos da extrema-unção seriam, segundo as *Constituições Primeiras*: o alívio da alma do enfermo através dos vestígios de pecado que ainda não tivessem sido confessados; dar saúde corporal ao enfermo, caso isso seja o melhor para sua alma; e consolar, dar confiança e esforço ao enfermo para que ele pudesse resistir às tentações e suportar as dores da doença. Cabe ressaltar que tal sacramento era de tal importância para a Igreja Católica, que o indivíduo que deixasse de recebê-lo por desprezo estaria cometendo um pecado mortal²⁶⁹ e o não recebimento do mesmo poderia acarretar penas a sua alma²⁷⁰.

Segundo as afirmações Pereira,

o ritual da unção dos enfermos funciona também num plano psicológico, proporcionando um marco de referência coerente para os aspectos desorientadores da vida humana, como a enfermidade, o perigo de morte e, conseqüentemente, as mudanças vitais que essa condição provoca no indivíduo, e dando-lhe um sentimento de controle sobre tais fatos perturbadores e ameaçadores. A unção dos enfermos não cura o doente realmente, mas elimina o sentimento de impotência e desespero associado à enfermidade, e isso pode, de fato, agilizar no transcurso do restabelecimento da saúde, ou da maneira como lidar com a enfermidade, sendo essa, portanto, uma faceta do poder simbólico desse sinal sagrado²⁷¹.

O trecho acima justifica a importância de tal sacramento nos aspectos psicológicos do indivíduo, abordagem que considero bastante interessante por frisar que a administração do sacramento em questão não se tratava apenas um cumprimento de normas eclesiais, sendo também, um elemento de conforto aos fiéis no momento que poderia ser o último e mais difícil de suas vidas. Embora para um período posterior, Debret²⁷² descreve como se procedia o rito no qual a extrema-unção era levada ao doente:

²⁶⁷ *Idem*, p. 147-148.

²⁶⁸ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Op.cit.*, artigo 191, p. 81.

²⁶⁹ *Idem*, artigo 205, p. 81-82; 85.

²⁷⁰ PEREIRA, José Carlos. *Op.cit.*, p. 151.

²⁷¹ *Idem*, p. 148-149.

²⁷² Apesar de ser do século XIX, ao longo deste trabalho serão utilizadas algumas obras/citações de Debret, pois neste caso, os costumes mortuários não mudariam com tal rapidez, sendo suas considerações válidas também para o XVIII.

IMAGEM 4 - VIÁTICO SENDO LEVADO A UM DOENTE



Fonte: DEBRET, Jean Baptiste. *Le St. Viatique porté chez un malade*. 1768-1848.
Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/624530104>

Para Debret, a extrema-unção imporia "religiosamente, sacrifícios de dinheiro feitos até com ostentação, na esperança de consolar a alma do moribundo ou retê-la ainda, milagrosamente, durante mais alguns instantes na terra". O viajante narra detalhadamente como se daria o cortejo do viático (eucaristia levada até o moribundo) e afirma que até mesmo em sua versão mais simples, exigiria um considerável número de participantes para, dentre outras coisas, levarem os pάλios. Segundo ele:

Cada paróquia tem sua irmandade do Santíssimo²⁷³, encarregada de escoltar o padre no momento de levar a extrema-unção a um doente. Essa assistência religiosa é solicitada na sacristia, onde se encontra sempre um irmão de plantão, a quem cabe despachar imediatamente um sineiro, que percorre as ruas adjacentes e reúne os irmãos disponíveis para esse dever religioso. Não conseguindo número suficiente, apelam para os soldados do posto militar mais próximo, o que faz com que a cruz, os candelabros e o pάλio sejam quase sempre carregados por soldados vestidos momentaneamente com a opa carmesim. O cortejo mais decente comporta sempre um destacamento militar de oito homens mais ou menos, comandados por um oficial, todos de boné na mão, precedidos por um tambor e uma trombeta ou de um pífaru, conforme a arma. Quando, por acaso, isso acontece num dia de festa celebrada especialmente na igreja cuja assistência é solicitada, o cortejo é acrescido solenemente da banda de música de negros, estacionada fora

²⁷³ Claudia Rodrigues alerta que isto acontecia caso existisse na paróquia uma irmandade do Santíssimo Sacramento tirando assim, o peso da obrigatoriedade desta existência, como fez Debret. Cf. RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*, p. 190.

do pórtico e que se transforma então numa vanguarda composta de duas clarinetas, um triângulo, uma trombeta, um tambor e um bumbo. Nesse caso o destacamento militar fecha a marcha²⁷⁴.

Após a chegada do cortejo na casa do doente, as pessoas consideradas necessárias teriam autorização para entrar na casa e os demais participantes se manteriam na rua – os negros dançavam e cantavam – e, após o rito, todo o cortejo voltaria para a igreja seguindo a mesma ordem da ida, sendo agrupado um parente ou amigo próximo do moribundo. Embora indique que o aparente caráter festivo – assim interpretado por ele devido ao barulho e práticas dos negros que acompanhariam o viático – pudesse dar uma falsa impressão de controle da morte e de tranquilidade, esta seria uma solenidade em geral tardia, que por ser aplicada justamente nos momentos finais da vida do doente, na verdade serviria apenas como um sinal para os preparativos do enterro²⁷⁵.

Considerando os dados da amostragem em relação aos sacramentos, temos as seguintes informações na Tabela 9:

TABELA 9 - ÍNDICE DE ADMINISTRAÇÃO DE SACRAMENTOS POR CONDIÇÃO SOCIAL

CONDIÇÃO SOCIAL SACRAMENTOS	LIVRES		FORROS		ESCRAVOS		TOTAL	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
Todos	2660	72,1%	404	64,8%	327	41,2%	3391	66,5%
Penitência	69	1,9%	30	4,8%	44	5,6%	143	2,8%
Penitência e eucaristia	17	0,5%	3	0,5%	4	0,5%	24	0,5%
Penitência e extrema- unção	94	2,5%	25	4,0%	51	6,4%	170	3,3%
Extrema-unção	85	2,3%	24	3,9%	38	4,8%	147	2,9%
Recebeu sacramentos	136	3,7%	34	5,5%	36	4,5%	206	4,0%
Sem sacramentos por morrer repentinamente	157	4,2%	35	5,6%	35	4,4%	227	4,4%
Sem sacramentos por não pedir/procurar	1	0,1%	---	---	1	0,1%	2	0,1%
Sem sacramentos por outros motivos	133	3,6%	32	5,1%	50	6,4%	215	4,2%
Sem referência	335	9,1%	36	5,8%	207	26,1%	578	11,3%
TOTAL	3687	100,0%	623	100,0%	793	100,0%	5104*	100,0%

*Excluídos 248 inocentes, que por serem menores de sete anos não poderiam receber os sacramentos.

Fonte: ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

²⁷⁴ DEBRET, Jean-Baptiste. *Op.cit.*, p. 166-167.

²⁷⁵ *Idem*, p. 166-167.

Inicialmente, objetivando uma visão mais geral dos dados, vamos nos deter nas duas últimas colunas referentes ao total. A maioria dos moribundos (66,5%) recebeu todos os sacramentos e pelo menos 80% recebeu ao menos um. Considerando que 11,3% dos registros não possui referência, este percentual poderia se estender até 91,3% dos moribundos recebendo algum tipo de sacramento nos momentos que antecederam o falecimento. Isto indica que haveria realmente uma grande preocupação com a preparação para a morte, não apenas por parte dos familiares/amigos que ao longo das etapas que sucediam a morte poderiam se valer de uma série de signos de riqueza e ostentação, mas também por parte do doente que ainda que minimamente lúcido temeria não seguir os padrões da "boa morte" e buscaria preparar devidamente a alma para a possível passagem para o outro mundo. Além disto, mesmo que pudesse haver certa pompa - como em relação ao viático, por exemplo -, a normatização eclesiástica frisava a necessidade de que todos aqueles que estivessem em condições, recebessem os sacramentos do morto, sendo ameaçados de penas aqueles que se negassem a receber e também, o sacerdote que negligenciasse quanto a isto. Desta forma, acredito que o elevado índice de recebimento de sacramentos, represente certa igualdade de direitos de acesso à salvação. Isto é, todos que seguissem os preceitos católicos e estivessem aptos ao recebimento no momento derradeiro, teriam a oportunidade de melhor se preparar para a passagem para o mundo dos mortos, sem distinção em relação à sua posição na sociedade. A questão seria até que ponto todos conseguiriam ter, na prática, os elementos rituais da "boa morte".

Partindo para o estudo dos segmentos sociais, embora todos tenham apresentado índices bastante relevantes, o número de livres que receberam todos os sacramentos passou dos 70%, revelando que dificilmente esta etapa seria negligenciada. Contrariando o que podemos notar em boa parte das demais tabelas analisadas nesta pesquisa, o percentual de indivíduos sem referência ao recebimento de sacramentos foi baixíssimo, não podendo deixar de ser frisado, portanto, que dos três segmentos analisados, os escravos apresentaram maior índice de ausência, o que não quer dizer necessariamente, que todos os 26,1% que não tiveram menção aos sacramentos não os tenham recebido ou que não tenham tentado recebê-los.

Dentre aqueles que por algum motivo não receberam todos os sacramentos, entre os livres, a combinação penitência e extrema-unção foi a mais administrada, a segunda mais recorrente foi a extrema-unção, seguida da penitência e por último, pela penitência e eucaristia. Para os forros, a penitência foi o sacramento mais comum. O segundo mais administrado foi a combinação entre penitência e extrema-unção, seguida

pela extrema-unção e, por fim, entre penitência e eucaristia. No grupo dos escravos, a ordem de recebimento dos sacramentos foi a seguinte: penitência e extrema-unção; penitência; extrema-unção; e penitência e eucaristia.

Seguindo o esquema de cores utilizadas para marcar a tabela acima, de acordo com a ordem crescente da procura/administração dos sacramentos, teremos as seguintes cores: 1º lilás; 2º laranja; 3º amarelo; 4º rosa. Através disto, é possível perceber com mais clareza que, entre escravos e livres, a penitência/extrema-unção foram as mais aplicadas. Note-se que não apareceu nenhum caso nos registros de alguém que tenha recebido apenas a eucaristia, e entre os três segmentos a combinação penitência/eucaristia foi a menos recorrente. Não temos como afirmar o que levou a estes números, mas devemos levar em consideração que a comunhão só seria ministrada em casos em que o doente estivesse em condição física que permitisse o seu recebimento²⁷⁶. Sendo assim, é possível que a penitência/extrema-unção tenham sido os sacramentos mais costumeiros entre livres e escravos e o segundo mais comum entre os forros, devido ao avançado estágio da doença dos indivíduos em questão. Além disto, os padres seriam orientados a não conceder sepultura eclesiástica àqueles que se negassem a receber a extrema-unção, sendo assim, esta etapa não seria negligenciada²⁷⁷.

Temos também os casos de morte repentina, que por este motivo, impossibilitariam a administração de um ou de todos os sacramentos. Foi o caso do doutor Manoel Barbosa, que não recebeu sacramento algum por ter falecido após levar um tiro. E do reverendo doutor cônego José Pereira Duarte que, pela gravidade da doença, recebeu apenas a penitência e a extrema-unção. Sobre Manoel Barbosa, não temos mais informações além de que foi enterrado na Igreja da Ordem Terceira do Carmo. Sobre José Pereira Duarte, talvez por ter um alto cargo eclesiástico e, teoricamente, certa notoriedade, foi encomendado por 21 sacerdotes e conduzido processionalmente até a Igreja de São Pedro dos Clérigos amortalhado com vestes sacerdotais²⁷⁸.

Ao que parece, de todos os momentos que constituiriam os ritos fúnebres, a administração dos sacramentos seria aquele em que haveria menos distinção, pois neste caso não importaria – exceto na condução do viático, como vimos – nenhum tipo de pompa e sim, que o moribundo recebesse a devida preparação da alma para a "passagem" que se aproximava, ficando os elementos de distinção, presentes em outros momentos. Um

²⁷⁶ REIS, João José. *Op.cit.*, p.103.

²⁷⁷ *Idem*, p.107.

²⁷⁸ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

elemento que ajuda a fortalecer esta ideia é o fato de, ao analisar os registros de um modo geral, pude perceber que das 267 pessoas listadas como pobres, 185 (69,3%) receberam todos os sacramentos, 33 (12,3%) não tiveram referência, 48 (18,0%) receberam algum tipo de sacramento devido a morte repentina e apenas 1 (0,4%) não recebeu nenhum sacramento. Isto nos mostra que a pobreza também não seria um elemento limitador no recebimento dos sacramentos. Desta forma, enfatizo que acredito que na administração dos sacramentos não houvesse em tese, distinção, sendo a única fase dos ritos fúnebres católicos em que isso aconteceria. Não podemos desconsiderar portanto, que as fontes aqui analisadas se referem a uma sede de bispado em um freguesia urbana, o que conseqüentemente, lhe conferiria um número maior de sacerdotes (além do bispo). Possivelmente isto tenha alguma relação com a aparente equidade na administração dos sacramentos nos diversos segmentos sociais; talvez, em outra freguesia, com menos sacerdotes, seja possível notar alguma distinção neste aspecto, porém, não há como fazê-lo no momento, ficando esta reflexão para um futuro estudo.

Os sacramentos apresentados até agora são referentes aos momentos que precedem a morte, sendo uma espécie de preparação do indivíduo para o passamento ao “outro mundo”, de expiação dos pecados, preparação da alma para a vida além-túmulo, e também uma forma de confortar o enfermo e seus familiares no momento de dor. Porém, chegada a hora a morte, iniciar-se-iam outros costumes que seriam os ritos fúnebres de fato; formas de comportamento diante da morte, ditadas pela religião, seguidas pelos indivíduos e que compreendiam as ações praticadas pelos vivos e os cuidados referentes ao corpo e à alma do morto. Os ritos fúnebres, segundo Tales de Azevedo, só se equiparam em ritualização, ao ritual do casamento e pelo elevado grau de emoção e comoção que tais rituais exigiriam, torna-se necessária a análise destas etapas dos rituais referentes à morte. Então, ritos como as exéquias, o velório, o sepultamento, a missa de sétimo dia e o luto estimulariam uma série de práticas coletivas que surgiriam diante da crise e da dor²⁷⁹.

Vestimenta fúnebre: as mortaldas

Em seu estudo sobre a morte na Bahia do século XIX, João Reis afirma que uma vez constatada a morte propriamente, a primeira providência a ser tomada seria

²⁷⁹ PEREIRA, José Carlos. *Op.cit.*, p.167-168.

preparar o corpo do defunto e o funeral. O zelo para com o cadáver seria uma das garantias para se evitar que a alma se tornasse errante e ficasse vagando entre os vivos. O que nos remete para o aspecto da necessidade de ritualização em diferentes culturas, como analisamos anteriormente. No caso da Bahia, Reis afirma que "cortavam-se cabelo, barba, unhas. O banho não podia tardar, sob pena de o cadáver enrijecer, dificultando a tarefa". Tais cuidados não poderiam ser efetuados por "qualquer um", sob risco de a pessoa despreparada também morrer, cabendo esta tarefa aos especialistas em manipular defuntos: alfaiates – que vestiam vivos e mortos – e com menos frequência, os armadores – que decoravam a casa e a igreja para o velório e o enterro²⁸⁰.

O traje com o qual o falecido "faria a sua passagem" também era cuidadosamente escolhido; muitas vezes, os próprios indivíduos indicavam em seus testamentos a forma como gostariam de ser enterrados²⁸¹. No Rio de Janeiro, o cuidado em se providenciar a mortalha pode ser verificado no testamento de Ana da Purificação que, ao redigi-lo dois dias antes de morrer, em 30 de abril de 1793, além de especificar onde e como gostaria de ser enterrada, deixou de legado para a sua sobrinha de nome Faustina uma mortalha de cetim rosa²⁸². Isto indica várias coisas: o quanto se investia na escolha da mortalha, num investimento que poderia não ser barato, principalmente em caso de tecidos caros para a época – como o cetim, ainda mais sendo rosa –; tornando a preocupação com a mortalha não apenas uma questão pessoal, mas também motivo de herança familiar. Como narrado por Thomas Ewbank, a preocupação que a população colonial teria com as roupas em vida, também poderia ser observada na morte, já que os brasileiros costumavam a ser enterrados em seus melhores trajes ou com vestimentas religiosas – as mortalhas – pois, por serem "formalistas ao máximo impõe etiqueta mesmo aos mortos"²⁸³.

Claudia Rodrigues explica que a importância dada à vestimenta fúnebre não seria apenas um "capricho", pois teria uma significação religiosa. Na crença católica, estar vestido adequadamente no momento da sua entrada no Além seria uma das prerrogativas da "boa morte" e da obtenção da salvação, sendo um dos fatores responsáveis pela integração do falecido ao mundo dos mortos²⁸⁴. Neste sentido, poderíamos compreender a vestimenta mortuária como parte dos ritos de agregação ao "outro mundo", se formos retomar a argumentação de Gennep de que, de todos os ritos funerários, aqueles que

²⁸⁰ REIS, João José. *Op.cit.*, p. 114-115.

²⁸¹ *Idem*, p. 117-120.

²⁸² ACMRJ. *Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento da Antiga Sé* (AP0155: 1746 – 1758): Testamento de Ana da Purificação, datado 1793, p. 73.

²⁸³ EWANK, Thomas. *A vida no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1976, p.58.

²⁸⁴ RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*, p. 195-196.

agregariam o morto ao mundo dos mortos seriam os mais elaborados. Neste sentido, a cor e o tipo de mortalha não seriam escolhidos aleatoriamente, sendo considerados os seus significados e representações escatológicas e soteriológicas. Segundo a autora, para a população da época, algumas cores de mortalhas, se utilizadas erroneamente, poderiam ser capazes de atrapalhar o desprendimento da alma do morto impedindo que ele saísse do mundo dos vivos e entrasse no Além; da mesma forma, uma cor bem empregada facilitaria esta transição²⁸⁵.

A roupa fúnebre mais utilizada no século XIX seriam as mortalhas. Em seu estudo de óbitos de baianos, João Reis constata que, dos 34 tipos de vestuário fúnebre, a mais usada seria a mortalha branca, seguida pela preta e pela de São Francisco – muito utilizada por causa do próspero comércio de mortalhas mantido pelos padres franciscanos. O uso da mortalha de santos refletia um desejo de que estes zelassem pelos defuntos²⁸⁶.

Para o Rio de Janeiro, temos os seguintes dados:

TABELA 10 – TIPO DE MORTALHA POR CONDIÇÃO SOCIAL (GERAL)

CONDICÃO SOCIAL MORTALHA	LIVRES		FORROS		ESCRAVOS		TOTAL	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
Mortalha de santo	1752	45,1%	192	30,6%	47	5,6%	1991	37,2%
Vestes sacerdotais	59	1,5%	---	---	---	---	59	1,1%
Mortalha de cor	225	5,8%	108	17,2%	132	15,6%	465	8,7%
Lençol	225	5,8%	120	19,1%	183	21,7%	528	9,9%
Outros	41	1,1%	13	2,1%	12	1,4%	66	1,2%
Sem referência	1578	40,7%	195	31,0%	470	55,7%	2243	41,9%
TOTAL	3880	100,0%	628	100,0%	844	100,0%	5352	100,0%

Fonte: ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

²⁸⁵ *Idem*, p. 195-196.

²⁸⁶ REIS, João José. *Op.cit.*, p. 117-120.

TABELA 11 – TIPO DE MORTALHA POR CONDIÇÃO SOCIAL (DETALHADA)

CONDICÃO SOCIAL MORTALHA	LIVRES		FORROS		ESCRAVOS		TOTAL	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
Háb. S. Francisco/S. Antônio	1398	36,0%	174	27,7%	38	4,5%	1610	30,1%
Háb. de N. Sra. do Carmo	239	6,1%	3	0,5%	3	0,3%	245	4,6%
Háb. de N. Sra. da Conceição	28	0,7%	3	0,5%	2	0,2%	33	0,6%
Háb. de São Bento	49	1,2%	11	1,7%	3	0,3%	63	1,2%
Háb. de outros santos	38	1,0%	1	0,2%	1	0,1%	40	0,7%
Vestes sacerdotais	59	1,5%	---	---	---	---	59	1,1%
Mortalha/ hábito branco	158	4,1%	73	11,6%	113	13,4%	344	6,5%
Mortalha/ hábito preto	53	1,4%	32	5,1%	17	2,1%	102	1,9%
Mortalha de outras cores	14	0,4%	3	0,5%	2	0,2%	19	0,3%
Lençol branco	3	0,1%	---	---	---	---	3	0,1%
Lençol de outras cores	222	5,7%	120	19,1%	183	21,7%	525	9,8%
Outros	41	1,1%	13	2,1%	12	1,5%	66	1,2%
Sem referência	1578	40,7%	195	31,0%	470	55,7%	2243	41,9%
TOTAL	3880	100,0%	628	100,0%	844	100,0%	5352	100,0%

Fonte: ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

Para dinamizar esta análise, as tabelas 10 e 11 serão avaliadas concomitantemente. Na Tabela 10, a primeira coisa que deve ser ressaltada é uma certa aproximação entre forros e livres na preferência pelas mortalhas de santo; muito embora haja um índice maior de uso deste tipo de mortalha pelos livres: 45,1% dos livres e 30,6% dos forros. Em contrapartida, apenas 5,6% dos escravos teve este tipo de mortalha, sendo lençol/pano a mortalha mais frequente entre este último segmento. Com este panorama inicial, já podemos perceber que se evidencia aí, a ideia de que os hábitos de santos seriam mortalhas dos segmentos mais privilegiados – afinal, precisavam ser pagos e não costumavam ser baratos – e o lençol, por sua vez, dos considerados subalternos. Mais uma evidência disto é que apenas 5,8% dos livres teve este tipo de amortalhamento mais simples.

O percentual de 19,1% dos forros sendo amortalhados com lençol/pano é uma questão interessantíssima. Podemos observar que ao mesmo tempo que este segmento se equipara com o tipo de mortalha mais utilizada em defuntos da elite (de santos), uma outra parcela deste segmento também se aproxima daqueles de menos prestígio, ao adotar o uso do lençol. O que denota que o caráter de liminaridade dos forros entre o mundo dos livres e a escravidão é visível até na hora da morte. Aqueles que em vida conseguiriam se afastar do passado no cativo procuravam ter isto refletido em seus funerais; já os que continuariam em uma situação mais remediada se aproximariam mais da realidade fúnebre dos escravos. Não quero afirmar com isto, que todos os libertos que tiveram um funeral – e neste caso, especificamente, a mortalha – mais recorrente entre indivíduos de categorias consideradas superiores sejam casos de egressos do cativo que teriam prosperado, pois como sabemos, haveria outros meios de conseguir elementos/aparato considerados melhores, como no caso dos afiliados a irmandades, que teriam assistência garantida na morte. Contudo, esta é também uma hipótese a ser considerada, pois até a possibilidade de se filiar a uma irmandade já seria uma forma de se distinguir dos demais alforriados.

Na Tabela 11 podemos ver de forma mais detalhada quais seriam as roupas fúnebres mais utilizadas em cada segmento social e por tipo. Iniciando pelos hábitos de santo, as mais utilizadas por todos os segmentos – até mesmo entre os santos presentes nas mortalhas dos escravos – foram as vestes franciscanas, agrupadas aqui como hábitos de São Francisco e Santo Antônio (por ter se tornado franciscano em dado momento de sua vida). Acredito que o alto número de procura destas vestes se deva, além da devoção, ao próspero comércio de mortalhas que João Reis apontou para Salvador²⁸⁷, mas que também se aplicaria ao Rio de Janeiro, como veremos em uma citação de Debret, posteriormente. Sobre o caráter devocional desta "popularidade" de São Francisco – que reverberaria na procura de vestes deste santo e de Santo Antônio – podemos utilizar uma explicação de Reis de que esta seria uma herança ibérica e forte crença no seu poder intercessor frente às almas presas no purgatório:

Data da Idade Média o costume de as pessoas em Portugal pedirem em testamento que seus cadáveres fossem amortalhados com o hábito de São Francisco. A iconografia franciscana indica que o santo tinha um lugar destacado na escatologia cristã. Na cidade da Bahia, uma pintura no teto da desaparecida catacumba do convento de São Francisco [...] retrata o santo resgatando almas do Purgatório, que visitava periodicamente com essa finalidade. Um quadro do século XVIII, na parede do consistório da igreja desse convento, repete o tema, sendo que neste as almas tentam se

²⁸⁷ *Idem*, p.118.

salvar agarrando-se ao cordão do hábito do santo. De acordo com uma tradição sertaneja que provavelmente foi um dia também litorânea, o cordão 'afasta o Inimigo e serve aos anjos para puxarem o finado'. Santo que deixou a vida faustosa de filho de comerciante para viver pobremente, sua mortalha representava simplicidade cristã, atitude que ajudava a conquistar a morte serenamente"²⁸⁸.

A questão do comércio aliada à devoção ao santo seriam fatores determinantes para o predomínio deste tipo de mortalha entre os livres (36,0%) e forros (27,7%), havendo um índice não baixo até mesmo entre os escravos (4,5%).

Entre os livres, os hábitos de santos mais utilizados depois dos franciscanos, seriam, em ordem: o de Nossa Senhora do Carmo, o de São Bento e o de Nossa Senhora da Conceição. Embora o número de livres com outros tipos de hábitos de santos supere o de Nossa Senhora da Conceição, este grupo fica separado nesta análise porque se trata da junção de vários tipos de hábitos em quantidade menor. Por sua vez, entre os forros, o hábito de São Bento seria o segundo mais procurado, seguido de Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Carmo (com a mesma quantidade). Já entre os escravos, os hábitos de São Bento e Nossa Senhora do Carmo estariam empatados em segundo lugar, seguidos de Nossa Senhora da Conceição.

Entre as mortalhas de cor, a branca foi a mais procurada por todos os segmentos, seguida da preta. O predomínio das mortalhas brancas em relação às demais cores tanto entre livres, quanto forros e escravos, se deveria pelo fato de esta ser uma cor de forte significado no cristianismo e nas religiões africanas. Segundo João Reis, para os cristãos, além da relação com o branco do Santo Sudário (pano que envolveu o corpo de Jesus Cristo), esta cor simbolizaria a alegria da vida eterna. Entre os africanos, muitas nações teriam o branco como cor dos mortos e da morte, como afirma Claudia Rodrigues:

O sentido que possuía nos rituais fúnebres africanos estava relacionado às técnicas simbólicas para garantir uma "boa passagem". Por isso mesmo, servia para afastar a morte e, por extensão, as desgraças, simbolizando a morte da morte. A água de argila branca, por exemplo, estava presente nos vários rituais de tratamento das enfermidades e da conjuração das desgraças. O branco também era a cor da primeira fase dos ritos de iniciação, significando o nascimento ritual. Entre os bapende - um dos grupos étnicos bantos - os mestres iniciadores do rito mugongo eram literalmente branqueados com "pemba" (uma espécie de giz branco). Entre alguns grupos étnicos da região de Camarões, as viúvas "ndiki" pintavam as pernas de branco e os fali envolviam o cadáver (com exceção dos pés e das mãos) com cintas de algodão branco. O branco também era a imagem viva dos espíritos dos antepassados; por isso, para

²⁸⁸ *Idem*, p.117.

alguns grupos étnicos bantos, o branco era a cor dos defuntos; um cadáver que caía na água voltava embranquecido, daí a assimilação freqüente do branco europeu com um espírito aquático; entre os benguela, por exemplo, o deus "ibanza" vivia na água. Por estes motivos, no imaginário local era natural a associação dos brancos (europeus) que vinham da água (oceano), com certos atributos da divindade: eles eram considerados como antepassados reencarnados, o que pode explicar a associação que os negros, que partilhavam desta cultura, faziam entre a terra dos brancos (a América) com a terra dos mortos e, por conseguinte, a relação entre a travessia do oceano a uma travessia para a morte²⁸⁹.

Para além das tabelas, analisando os registros, é possível verificar que, dos 258 africanos, 86 (33,3%) teriam sido amortalhados com a cor branca, ao passo que 75 (29,1%) teriam sido envolvidos em lençol. Como estes registros que mencionam africanos sendo amortalhados com lençol não possuem referência à cor, não temos como saber quantos destes teriam a cor branca, mas de qualquer forma, os 86 onde isto foi indicado são bastante representativos. Entre os 528 amortalhados com lençol, apenas os registros de 3 livres indicaram que se estes seriam de cor branca; todos os outros apenas mencionaram ser um lençol e no máximo informaram o tecido (geralmente, algodão).

Nos registros analisados, encontramos apenas 59 – todos livres – com menção a uso de vestes sacerdotais, no entanto, como visto na Tabela 5 (Ocupação/status x condição social x pobreza) na Parte I, o total de sacerdotes da amostragem é de 98, e destes, apenas um foi arrolado como pobre. A saber, o padre Manoel Cardoso Machado, oriundo da Ilha Terceira, em Portugal, que não fez testamento, foi encomendado por apenas um sacerdote, não teve acompanhamento e foi sepultado na Igreja da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência – de elite –; o que deve ter ocorrido não pelas suas posses, e sim, pela sua representatividade religiosa. O que determinaria o amortalhamento com vestes sacerdotais seria a ocupação, sendo assim, a declaração de pobreza não foi impedimento para que o padre Manoel tivesse este direito e fosse um dos 59 mencionados. A título de esclarecimento, dentre os demais sacerdotes, 34 não tiveram referência à mortalha e 5 foram amortalhados com hábitos de outros santos²⁹⁰. É importante frisar que membros do clero regular seriam, em geral, amortalhados com roupas específicas do convento/mosteiro do qual fizessem parte, e os do clero secular, utilizariam as vestes sacerdotais. Desta forma, estes 59 seriam membros do clero secular e os demais (34 sem

²⁸⁹ RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*, p.205-207.

²⁹⁰ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

referência e 5 com hábitos de santos) poderiam ser de um ou de outro, mas os registros não permitem esta dedução.

Tanto na Tabela 10 quanto na 11, o item "Outros" se refere a casos em que não havia especificação mais detalhada do tipo de mortalha – como, por exemplo, a referência a "algodão", na qual não é possível saber se seria um hábito ou lençol de algodão – ou casos específicos em quantidade pequena. Exemplo disso foi a referência de que o escravo João, pertencente ao senhor Luiz Forte, foi "embrulhado em uma esteira", tendo morrido sem nenhum sacramento e sendo enterrado em uma igreja de negros, a da Lampadosa. Em "outros", também inseri o caso de vestes militares (sete registros). A respeito deste tipo de vestimenta, Debret a retratou como consta na imagem 5, abaixo.

IMAGEM 5 - FUNERAL DE UM CAVALEIRO DE CRISTO (MORTALHA)



Fonte: DEBRET, Jean Baptiste. *Chevalier du christ exposé dans son cercueil ouvert*. 1768-1848. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/624530103>

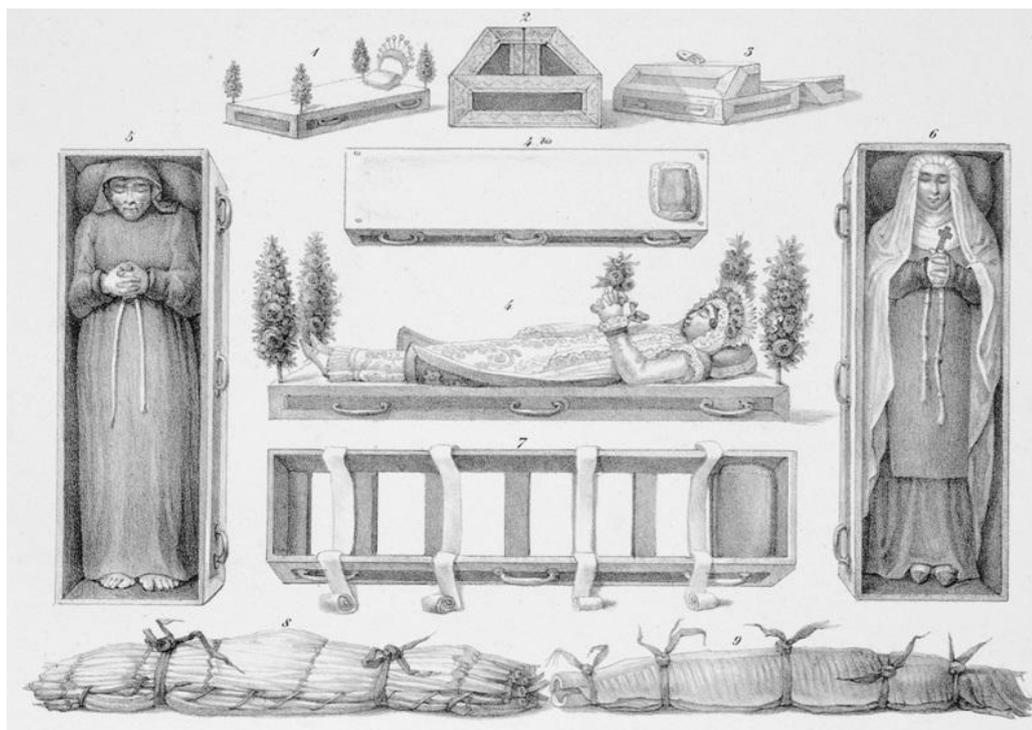
Tal imagem foi descrita da seguinte forma:

Como irmão professo da ordem, está o defunto vestido com a indumentária completa, a qual se compõe de um manto de crepe branco, capacete com penacho branco e botas de marroquim vermelho. O uniforme de baixo revela seu posto militar. É somente no momento de fechar definitivamente o caixão, o que se faz nas catacumbas, que o armador volta à posse do capacete de papelão dourado e das botas

*alugadas. Estas, a fim de serem mais facilmente retiradas, são abertas por trás, de modo a se colocarem por cima das pernas do defunto*²⁹¹.

Dando prosseguimento à análise de imagens relacionadas à vestimentas fúnebres, segue outra pintura de Debret, que é de grande relevância no presente estudo.

IMAGEM 6 - DIVERSOS TIPOS DE ESQUIFES



Fonte: DEBRET, Jean Baptiste. *Divers cercueils*. 1768-1848. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/624530117>

Analisando os detalhes da Imagem 6, vemos que no caixão 4, coberto de seda azul-celeste com detalhes em ouro e prata, Debret retratou uma moça vestida de santa²⁹² usando véu e uma coroa de flores artificiais, com folhagem de ouropel (material que imitava ouro). Sua vestimenta fúnebre se comporia de um manto de seda ou veludo com rendas prateadas e de uma túnica de seda. Também com vestida de santa – neste caso, Santa Teresa –, está a mulher representada no caixão 6 (vertical, canto direito). O caixão 5 (vertical, no canto esquerdo) representa um homem com uma veste franciscana, assim como as mencionadas anteriormente, que foi descrita por Debret da seguinte forma: "traje mortuário mais comum, de sarja preta, confeccionado no Convento de Santo Antônio por

²⁹¹ DEBRET, Jean-Baptiste. *Op.cit.*, p. 165.

²⁹² Costume que segundo João Reis seria muito comum. Cf. REIS, João José. *Op.cit.*, p.120.

negros alfaiates, e vendido em benefício dos religiosos". Em alguns inventários, constatei este tipo de hábito custaria 6\$000²⁹³. Por fim, os números 8 e 9 são muito interessantes, pois trata-se nesta ordem, de escravos enrolados em uma esteira e em folhas de bananeira. Segundo Debret, teriam servido de leito até a morte, e posteriormente, se transformando em caixão. Isto indica que o caso do escravo João, citado acima, não seria uma exceção. No caso do referido escravo, a esteira teria sido apenas de mortalha, mas o relato deste viajante aponta que também poderia fazer o papel de caixão.²⁹⁴ Feitas tais considerações, podemos passar para a próxima etapa dos ritos fúnebres católicos.

Velório/ encomendação/ cortejo

Enquanto o morto estava sendo preparado, outras pessoas organizavam o velório. Geralmente isto era feito por um homem da família. Alguns símbolos seriam colocados na entrada da casa do defunto para indicar que alguém havia morrido, como ramos fúnebres ou panos cortinados. Havia também outras formas de indicar o falecimento de alguém: as cantigas das carpideiras, a celebração de "missas de notícia", o dobre dos sinos da igreja, etc. No Rio de Janeiro, tais sinais identificavam o tipo de morto de cada casa: "se colocava um pano preto decorado em ouro se o defunto fosse casado, lilás e preto se solteiro, branco ou azul e dourado se criança"²⁹⁵. Alguns inventários permitem que tenhamos uma noção do quanto se gastava para a armação da casa após o falecimento de alguém, como por ocasião da morte de Jacob de Castro, para o qual sua esposa pagou 25\$600 para que o armador forrasse a casa de preto²⁹⁶.

Muitas pessoas expediam convites para o velório de seus familiares. Nesta fase dos ritos fúnebres, o cadáver seria depositado sobre um estrado ou essa – o caixão só seria usado no transporte para a sepultura – e várias velas seriam depositadas ao seu redor a fim de espantar os maus espíritos que rondavam o morto. Havia também uma posição correta para se colocar o cadáver: "sempre com os pés voltados para a rua e quando é carregado no féretro conserva-se a direção. Sai para a sepultura com os pés, ao inverso de como entrara

²⁹³ A exemplo de: ARQUIVO NACIONAL/RJ. Fundo Inventários e Testamentos. Inventário de José Martins da Crus (1803), Caixa 893, Maço 68.

²⁹⁴ DEBRET, Jean-Baptiste. *Op.cit.*, p. 203-204.

²⁹⁵ REIS, João José. *Op.cit.*, p.128.

²⁹⁶ ARQUIVO NACIONAL/RJ. Fundo Inventários e Testamentos. Inventário de Jacob de Castro (1811), Caixa 7118, Maço 434.

no mundo"²⁹⁷. Embora se tratasse de uma orientação simbólica, representaria o caráter ritualístico do momento.

O velório costumava se dar na sala da casa do morto, onde o cadáver ficava exposto em uma espécie de estrado ou caixão, lembrando que neste período o caixão ou esquife só seria usado no transporte para a sepultura (enquanto não se desenvolveram as propostas médico-higienistas de sepultamento em caixão, para se evitar o que seria considerado a contaminação do ambiente pelo odor e pelos líquidos da putrefação cadavérica, com base na teoria miasmática²⁹⁸). Voltando à Imagem 6 acima, podemos ver os vários tipos de esquifes que o viajante quis retratar. Os três primeiros, posicionados no centro superior da imagem, são na devida ordem: caixão simples e sem tampa para transporte de um "anjo" (criança), com seus acessórios; caixão de tampa visto de pé; pequeno caixão de tampa encomendado para um "anjo". Abaixo deles, podemos ver a vista superior, seguida da vista lateral do caixão de número 4 (na horizontal, com um cadáver). O caixão de número 7 é igual aos dois que estão na posição vertical (5 e 6); estes caixões seriam alugados na Santa Casa e possuíam tiras que facilitariam a retirada/dépósito do corpo no momento da inumação. Os dois esquifes na parte inferior (números 8 e 9) como supracitados, seriam uma esteira e folhas de bananeira que serviram como mortalha e esquife ao mesmo tempo.

Enquanto exposto, o caixão ou esquife era rodeado de castiçais para iluminá-lo e afastar os maus espíritos que estariam o cercando. O material dos castiçais dependeria da condição financeira da família, podendo ser de prata ou de madeira. Também gastava-se muito com velas, por isso o nome "velório"²⁹⁹. Exemplo disto foi o velório de Jacob de Castro – já mencionado aqui –, no qual foram gastos 42\$075 com velas³⁰⁰ e o de Anna Jacinta Theodora de Bastos, no qual o custo da cera utilizada foi de 24\$810³⁰¹. Para facilitar a "partida" da alma, os sapatos e roupas deveriam estar limpos, sem vestígio algum de poeira que pudesse impedir sua "passagem". Utilizavam-se roupas, meias e sapatos até mesmo por baixo da mortalha fúnebre. As mãos seriam amarradas com um rosário e

²⁹⁷ REIS, João José. *Op.cit.*, p.130.

²⁹⁸ A este respeito, ver REIS, João José. *Op.cit.* e RODRIGUES, Claudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*,

²⁹⁹ REIS, João José. *Op.cit.*, p.130.

³⁰⁰ ARQUIVO NACIONAL/RJ. Fundo Inventários e Testamentos. Inventário de Jacob de Castro (1811), Caixa 7118, Maço 434.

³⁰¹ *Idem*, Inventário de Anna Jacinta Theodora de Bastos (1808), Caixa 466, Maço 8902.

ficariam segurando uma vela; a cor do rosário variava: pretos para homens e mulheres casados, azul para as virgens, branco para as crianças e roxo para as viúvas³⁰².

Dando prosseguimento aos ritos fúnebres, estariam as exéquias: ritos de encomendação e acompanhamento do morto, que seriam "uma espécie de entrega da alma do morto a Deus"³⁰³. Este rito seria composto por quatro momentos principais: o acolhimento dos presentes, a Liturgia da Palavra, o sacrifício Eucarístico e o adeus. Recomendava-se que as exéquias não fossem realizadas no início do velório e sim, um pouco antes do sepultamento, pois desta forma, o número de pessoas presentes seria maior³⁰⁴.

Tendo iniciado o ritual, o padre ou a pessoa que o estivesse conduzindo, proclamava algumas orações reconhecendo a morte como um acontecimento comum a todos os indivíduos, professando a crença na ressurreição e pedindo a salvação da alma do falecido e o seu recebimento no mundo celeste. Em seguida, seria feita a oração de encomendação rogando a Deus pela felicidade do morto e solicitando que o mesmo participasse "do convívio dos santos na luz eterna", que sua alma não sofresse, que seus pecados fossem perdoados e reforçar-se-ia a crença na ressurreição³⁰⁵. Para garantir que tal rito fosse cumprido, os artigos 812 e 815 das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* frisavam a sua obrigatoriedade e ameaçavam de punição os párocos em caso de algum indivíduo ser enterrado sem a realização do rito das exéquias³⁰⁶, como podemos ver a seguir:

Conforme a direito, nem-um defunto pôde ser enterrado sem primeiro ser encommendado pelo seu Parocho, ou outro Sacerdote de seu mandado. Por tanto ordenamos, e mandamos, que assim se cumpra, e execute em todo nosso Arcebispado, e que para isso, tanto que alguma pessoa morrer, se dê com brevidade recado ao Parocho, em cuja Parochia fallecer, para que acuda ao encommendar com muita diligencia, e antes de o encommendar saberá, se fez testamento, e aonde se manda enterrar, e se deixa alguns legados pios, ou obrigações de Missas, ou se ao tempo de sua morte declarou de palavra cousa destas, para com brevidade as fazer cumprir: e, depois de saber de tudo isto, o encommendará, no lugar onde estiver com sobrepeliz, e estola preta, ou roxa, guardando á fôrma, que dispoem o Ritual Romano³⁰⁷.

³⁰² REIS, João José. *Op.cit.*, p.130.

³⁰³ RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*, p. 214.

³⁰⁴ PEREIRA, José Carlos. *Op.cit.*, p.169-173.

³⁰⁵ *Idem*, p.169-173.

³⁰⁶ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Op.cit.*, artigos 812 e 815, p. 288.

³⁰⁷ *Idem*, artigo 812, p. 287-288.

[..] os Clerigos, que enterrarem o defunto sem ser encomendado, e acompanhado pelo Parocho, na fôrma sobredita, serão gravemente castigados a nosso arbitrio; mas não, se constar, que, sendo o Parocho chamado não quis ir, ou, que, estando impedido não mandou Sacerdote em seu lugar, porque neste caso poderão encomendar, acompanhar, e enterrar o defunto sem assistencia do Parocho³⁰⁸.

Como podemos notar na citação acima, por não ser um sacramento, tal rito poderia ser conduzido por uma pessoa que não tivesse recebido o sacramento da Ordem. Mas, em muitos casos, a família solicitava a presença de um padre, pelo que esta figura representava em uma comunidade religiosa; poderia ser realizado em casa ou na igreja³⁰⁹. A encomendação poderia ser simples ou munida de grande pompa, contando com a presença de vários sacerdotes, como podemos ver na tabela abaixo:

TABELA 12 - QUANTIDADE DE SACERDOTES NA ENCOMENDAÇÃO POR CONDIÇÃO SOCIAL

CONDICÃO SOCIAL \ QUANTIDADE/SACERDOTES	ESCRAVOS		FORROS		LIVRES		TOTAL	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
1	389	46,1%	293	46,6%	1133	29,2%	1815	33,9%
2 a 6	5	0,6%	34	5,4%	159	4,1%	198	3,7%
7 a 11	4	0,5%	44	7,0%	363	9,3%	411	7,7%
12 a 16	----	----	9	1,4%	144	3,7%	153	2,8%
17 a 21	----	----	1	0,2%	47	1,2%	48	0,9%
22 a 26	----	----	1	0,2%	8	0,2%	9	0,2%
27 a 31	----	----	----	----	1	0,1%	1	0,04%
32 a 40	----	----	----	----	2	0,1%	2	0,06%
Muitos/vários	1	0,1%	----	----	12	0,3%	13	0,2%
Sem referência	445	52,7%	246	39,2%	2011	51,8%	2702	50,5%
TOTAL	844	100,0%	628	100%	3880	100%	5352	100,0%

Fonte: ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

De modo geral, a maioria dos indivíduos de toda amostragem (39,9%) foi encomendada por apenas um sacerdote. Três livres tiveram entre 27 e 40 sacerdotes em suas encomendações. Um escravo, doze livres e nenhum forro tiveram “vários” ou “muitos” sacerdotes, sem indicar a quantidade. Embora seja apenas um, este escravo poderia indicar certa distinção no meio da escravaria ou que tivesse algum laço de

³⁰⁸ *Idem*, artigo 815, p. 288.

³⁰⁹ RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*, p. 214.

consideração de seu senhor. Analisando separadamente seu registro, podemos ver que ele foi sepultado na Igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário e era um inocente³¹⁰. É provável que esta seja a causa do local de sepultamento e da encomendação. Seria bem mais difícil que um escravo adulto tivesse este aparato. Sendo assim, dentre aqueles que tiveram muitos/vários sacerdotes encomendendo seu corpo, temos apenas livres, já que o caso desta criança escrava se trataria de um cuidado especial por conta de sua idade e morte precoce, e não, um signo de distinção social; embora, devemos considerar que entre os 844 escravos analisados, cerca de 99 seriam crianças, e apenas esta teve tal aparato, o que de certa forma já a distingue das demais.

A proporção entre escravos e forros com referência a encomendação com um sacerdote, é quase igual (46,1% e 46,6% respectivamente). O que indica que a encomendação, até mesmo por ser uma cerimônia de direito paroquial, pela qual os párocos ganhavam esmolas, parecia ser um elemento do ritual ao qual os diferentes segmentos tinham acesso; muito embora não atingisse a todos os que morriam, haja vista que cerca de metade dos mortos da freguesia analisada não apresentava referência ao ritual. Entre os livres, este número cai consideravelmente e a justificativa é o fato de serem eles que tiveram mortos sendo encomendados por mais de um sacerdote. Nos três segmentos, a ausência de referência é grande, sendo assim, desconsideraremos esta ausência, observando apenas aqueles onde esta informação foi mencionada.

Embora tímida, há maior aproximação dos forros e livres no recurso a esta prática, ao passo que os escravos se distanciavam dela. Ao que parece, ter encomendação não era para todos, e ser encomendado com pompa, seria quase uma exclusividade da elite. Isto reflete de certa forma, a busca dos libertos de se igualarem aos livres em vida, o que ecoaria na morte. No entanto, considerando a complexidade tão mencionada nesta pesquisa, analisar a quantidade de sacerdotes presentes na encomendação apenas por meio da Tabela 12 nos limitaria, pois as particularidades de cada caso, podem relativizar todas estas informações. À vista disso, passarei a averiguar algumas situações.

Os escravos Antônio e Eufrásio, um negro e um pardo, faleceram em 1797 e 1803, respectivamente. Ambos foram encomendados por sete sacerdotes e amortalhados com o hábito de Santo Antônio. O primeiro, foi sepultado na Igreja de Santa Efigênia e o segundo, na Igreja de N. Sra. da Conceição e Boa Morte³¹¹. Como se tratam de duas igrejas

³¹⁰ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

³¹¹ *Idem*.

de negros, é possível que estes dois escravos fossem membros das respectivas irmandades, o que pode ter lhes garantido este tipo de enterro, distinguindo-os dos demais cativos.

Entre os forros, dois casos chamaram atenção. O primeiro é o de Joanna Pinta, negra de nação Benguela, morta em 1802, que foi encomendada e acompanhada por vinte sacerdotes e amortalhada com o hábito de Santo Antônio. O hábito, aliado ao número altíssimo de sacerdotes na encomendação, seguido de acompanhamento dos mesmos religiosos, indica que Joanna não seria uma liberta como os demais, pois para uma negra africana conseguir este tipo de aparato fúnebre, é provável que possuísse bens e/ou tivesse certa representatividade social. O mais curioso deste caso, é que não há nenhuma menção ao seu local de sepultamento. No registro consta que ela redigiu testamento, mas o mesmo não foi encontrado na análise do livro. Deste modo, não há como saber se Joanna teria filiação a alguma irmandade, pois assim, daria para supor onde ela teria sido enterrada. Curioso neste caso é compreender qual motivo teria levado o coadjutor a omitir sua sepultura. Caso se tratasse de um indivíduo com enterro simples, seria compreensível; porém, com todo este aparato, não faz muito sentido. Entretanto, realmente não há como desvendar este mistério, porém, independente de onde foi sepultada, é inegável que os ritos fúnebres que antecederam a sua inumação compreendem mais um caso de complexidade, dentre os inúmeros explorados aqui³¹².

Semelhante história é a de Cristina de Almeida, africana da Costa da Mina. Além de o registro de óbito, seu testamento também foi identificado; o que permite que a conheçamos um pouco mais. Cristina foi casada com Domingos Fernandes, com quem teve um filho, mas ambos já estariam mortos. No entanto, teria um filho pardo que estaria em Goa, na Índia, que foi nomeado como seu legítimo herdeiro. Embora não tenha dito o que seu filho fazia na Índia, é significativo que, apesar de não dar mais detalhes, Cristina não deixasse de citar que seu filho seria pardo; o que indicaria um distanciamento do passado escravista, assim como foi explicado na Parte I.³¹³ Preta forra, Cristina conseguiu reunir um certo pecúlio, a saber: 4 moradas térreas, 3 escravos, 6 mais alguns cordões de ouro (ela cita os 6 e depois diz ter mais alguns), 2 pares de brinco, 4 pares de botões e 10 botões de colete, todos de ouro, 1 imagem de N. Sra. da Conceição e 1 fio de contas. Deixou bens e quantias em dinheiro para diversas pessoas. Como irmã de N. Sra. do Rosário, pediu 400 missas pela sua alma, 50 missas de corpo presente e 10 missas pela alma de seus escravos falecidos. Não temos como saber se isto foi cumprido, posto que ela teria solicitado 31

³¹² *Idem.*

³¹³ *Idem.*

sacerdotes em sua encomendação e teve de fato, 23. O que interessa aqui, portanto, é a pompa com que se deu seu funeral³¹⁴. Além de ser encomendada e acompanhada por 23 sacerdotes, foi amortalhada com o hábito de São Francisco e sepultada na Igreja de N. Sra. do Rosário, ao que tudo indica, devido à sua filiação com a irmandade³¹⁵.

Como podemos notar, os casos de distinção permitem uma visão muito mais profunda e ao mesmo tempo, cautelosa do funcionamento desta sociedade, em especial, em relação aos ritos fúnebres católicos. Vimos que seria possível que escravos e forros tivessem funerais suntuosos. No entanto, as complexidades e possíveis contradições não param por aí, havendo também, estes paradoxos na proporção inversa. Para salientar que tanto o conceito de categorias subalternas, quanto o de elite devem ser muito ponderados quanto se fala em Rio de Janeiro colonial, selecionei algumas donas, pois este título indicaria se tratar de alguém da nobreza.

Identifiquei 26 donas sendo encomendadas por apenas um sacerdote. Número baixo, considerando que estamos falando de uma sociedade pautada nas distinções hierárquicas, onde a encomendação também seria um meio de se distanciar dos considerados socialmente inferiores. Mais conflitante do que a ideia de 26 donas serem encomendadas por apenas um sacerdote, é ver que, destas, duas foram amortalhadas em lençol, não tendo sido identificado nenhum elemento de pompa em seus funerais. Mas nem por isto, deixaram de ser listadas como donas, o que aponta que independente das questões que determinaram a ausência de pompa na hora da morte, o *status* ainda se manteria.

Como muitas vezes a encomendação seria seguida do acompanhamento até o local de sepultura, acredito que este talvez fosse um dos momentos de maior visibilidade dos ritos fúnebres, pois a quantidade de leigos e religiosos presentes na encomendação, acompanhamento e cortejo fúnebre, teria em muitas situações, o objetivo de impressionar os espectadores.

Outra possibilidade de costume que compunha o conjunto de ritos fúnebres seria a missa de corpo presente que, segundo José Carlos Pereira, só seria celebrada caso o morto fosse um membro eclesiástico ou tivesse algum tipo de representatividade na sociedade³¹⁶. O que podemos contestar, posto que o artigo 838 das *Constituições Primeiras* obrigava os senhores a mandarem dizer uma missa de corpo presente para cada escravo

³¹⁴ ACMRJ. *Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento da Antiga Sé* (AP0155: 1746 – 1758): Testamento de Cristina de Almeida, datado 1751, p. 207 verso.

³¹⁵ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

³¹⁶ PEREIRA, José Carlos. *Op.cit.*, p.181.

que morresse com mais de quatorze anos³¹⁷. Isto indica que não haveria restrição legal – pelo contrário – no que tange a celebração de missas de corpo presente³¹⁸. Analisando testamentos, alguns casos apontam para uma realidade diferente do que afirmou José Carlos Pereira.

Um destes casos é o de Manoel Lobo dos Santos, natural da Costa da Mina e casado com Rosa Maria da Cruz, preta forra – infelizmente, não consegui nenhuma outra informação sobre ela. Escravo de Francisco de Souza Silva, Manoel comprara sua própria alforria por doze doblas. Não teve filhos com Rosa Maria, com quem seria casado na Igreja católica, mas teve um filho antes de se casar com ela. Seu filho, de nome Antônio, seria escravo do Senhor Macedo, do Engenho de Terra Firme. Dos seus bens (2 escravos e 8 dobras), determinou que o que sobrasse das despesas com a sua morte e da meação com sua esposa fosse dado ao filho³¹⁹.

Os aspectos fúnebres presentes no testamento de Manoel são excelentes para análise. Era membro de duas irmandades de negros, a saber: São Domingos³²⁰ e Santo Elesbão e Santa Efigênia³²¹. Ao que tudo indica, este foi o motivo para que tivesse escolhido ser sepultado na Capela de São Domingos. Após receber todos os sacramentos, foi encomendado e acompanhado por sete sacerdotes até a capela onde seria inumado. Pediu em testamento que fossem pagos os anuais que devia para que lhe fossem feitos os sufrágios que costumam fazer aos irmãos falecidos – o que reforça a ideia de que as irmandades cuidariam de seus mortos – e solicitou também, que no dia seguinte à sua morte fossem celebradas 20 missas de corpo presente. Chegamos ao ponto que nos remeteu à história de Manoel Lobo dos Santos: um preto africano forro que pediu/obteve vinte missas de corpo presente. Note-se que ele não se encaixa no perfil delimitado por Pereira (ser membro eclesiástico ou com representatividade social). Assim como Manoel, outros

³¹⁷ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Op.cit.*, artigo 838, p. 294.

³¹⁸ Para aprofundar a análise sobre as formas e os significados da missa de corpo presente, veja-se as detalhadas análises de CHAHON, Sergio. *Os convidados para a ceia do senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. São Paulo: EdUSP, 2008 e CAMPOS, Adalgisa Arantes. *As irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório: culto e iconografia no setecentos mineiro*. Belo Horizonte: C/Arte, 2013.

³¹⁹ ACMRJ. *Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento da Antiga Sé* (AP0156: 1776 – 1784): Testamento de Manoel Lobo dos Santos, datado 1783, p. 391.

³²⁰ Os conflitos e discursos que envolvem a sua criação, não permitem que se afirme com precisão se a Irmandade de São Domingos teria sido criada por crioulos ou por africanos; no entanto, isto basta para a compreensão de que não se trataria de uma irmandade de elite. Cf. QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002, p. 155.

³²¹ Santos pretos, que tiveram seus cultos unificados em 1740 com a criação da irmandade com seus nomes, na cidade do Rio de Janeiro. A maioria dos seus integrantes seria pretos minas. Cf. OLIVEIRA, Anderson José Machado de. "Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos". *Topoi*, v.7, n.12, jan-jun., 2006, pp.60-115; p. 67.

libertos tiveram missa de corpo presente, como: Manoel Ferreira Vaz (4 missas)³²², Clara Soares (duas missas)³²³, Maria Ribeiro da Conceição (dez missas)³²⁴, dentre vários outros casos. Note-se que o número de missas pode variar, mas por mínimo que seja já indica que pessoas, em tese, de segmentos subalternos e com menos representatividade social também poderiam ter missas de corpo presente.

No caso de Manoel Lobo dos Santos, o fato de ser encomendado e acompanhado por sete sacerdotes pode dar a entender que ele teria sido um homem de posses, mas ao que parece, não seria o caso, pois se trataria de um ex-escravo que após comprar sua liberdade, estaria tentando se estabelecer socialmente. De qualquer forma, os outros casos de forros citados acima e todos os demais que omiti para não tornar o discurso enfadonho, indicam que não haveria tanta restrição na possibilidade de ter missas de corpo presente, desde que se pagasse por elas. Identifiquei em alguns inventários, que o valor de cada missa de corpo presente no Rio de Janeiro seria de 400 réis³²⁵. Dando prosseguimento à verificação do testamento de Manoel, outro item que chama atenção é que este teria sido redigido um ano e dois meses antes de sua morte, e que mesmo assim, ele declarou já ter comprado o seu hábito de São Francisco, o que reforça a importância dada ao tipo de vestimenta a ser usada no momento da morte, conforme analisei anteriormente.

Após a encomendação, seguia-se o cortejo fúnebre até o local de sepultamento do morto. Embora a legislação católica proibisse funerais noturnos, os insistentes dobres dos sinos e música na rua, segundo João Reis, isto seria comum. Além do(s) padre(s), familiares e amigos do morto, qualquer pessoa que estivesse na rua no momento do cortejo fúnebre e estivesse vestida adequadamente, seria convidada a acompanhá-los³²⁶. De acordo com João Reis, os funerais de grande parte dos escravos seria feito pela Santa Casa e não contariam com solenidade alguma. No entanto, pondera esta afirmação citando o caso do cortejo fúnebre de um negro pobre, na Bahia, retratado por Rugendas, que poderia ser escravo (ver imagem 7 abaixo). O defunto teria sido acompanhado pelo padre, dois membros de alguma irmandade encapuzados, sacristãos e por mais de vinte negros. Estaria

³²² ACMRJ. *Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento da Antiga Sé* (AP0155: 1746 – 1758): Testamento de Manoel Ferreira Vaz, datado 1748, p. 86.

³²³ *Idem*: Testamento de Clara Soares, datado 1751, p. 210.

³²⁴ *Idem*: Testamento de Maria Ribeiro da Conceição, datado 1753, p. 237 verso.

³²⁵ A exemplo de: ARQUIVO NACIONAL – Inventários e Testamentos: Testamento de Maria Rosa do Nascimento (1804), Caixa 6779, Maço 232.

³²⁶ REIS, João José. *Op.cit.*, p.139.

amortalhado com mortalha branca e carregado em um esquife simples³²⁷. Isto indica que alguns escravos poderiam ter algum tipo de cerimônia fúnebre.

IMAGEM 7 - ENTERRAMENTO DE UM NEGRO NA BAHIA

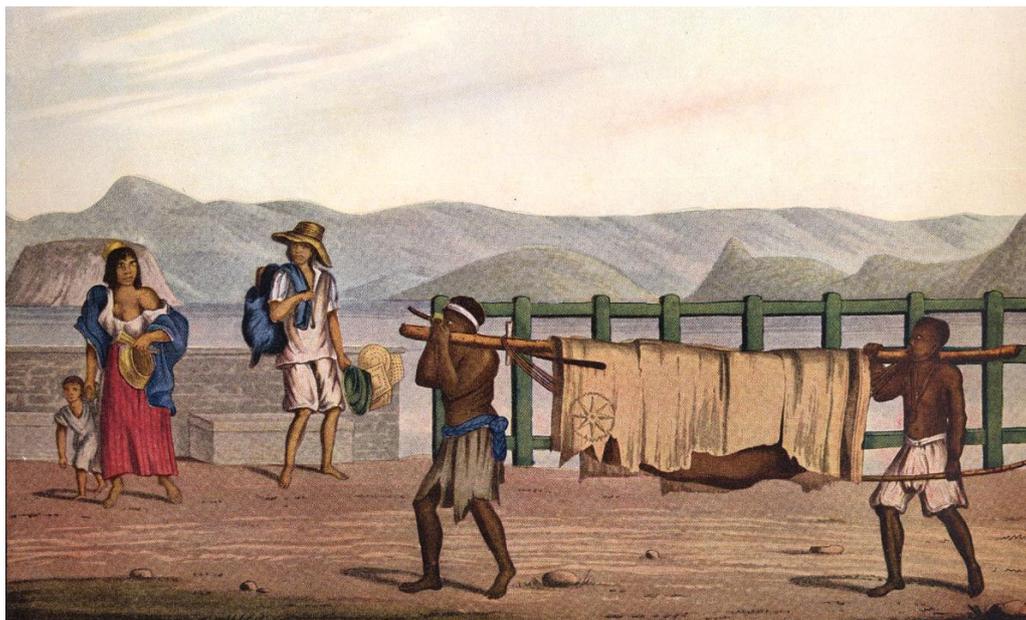


Fonte: Johann Moritz Rugendas, *Voyage Pittoresque dans le Bresil* (Paris, 1835; also published in same year in German). Reprinted in *Viagem Pitoresca Através do Brasil* (Rio de Janeiro, 1972). Comentário: Caption, "enterrement d'un Negre a Bahia" (funeral of a black in Bahia); burial in a Catholic cemetery outside of a town; the deceased was, perhaps, a free person of color. Disponível em: <http://people.ufpr.br/~lgeraldo/upoimagens4.html>.

Contrastando com a ilustração de Rugendas, Henry Chamberlain retratou o cortejo que conduzia o cadáver de um negro no Rio de Janeiro ao cemitério onde seria inumado:

³²⁷ *Idem*, p.140-141.

IMAGEM 8 - FUNERAL DE UM NEGRO NO RIO DE JANEIRO



FONTE: Henry Chamberlain. "Urban Funeral, Rio de Janeiro, Brazil, 1819-1820" In: _____. *Views and costumes of the city and neighborhood of Rio de Janeiro* (London, 1822). Disponível em: <http://hitchcock.itc.virginia.edu/Slavery/details.php?categorynum=14&categoryName=&theRecord=37&recordCount=38>

Na Imagem 8 podemos perceber um cortejo bastante simples, onde o corpo do negro morto é carregado sem nenhum outro aparato e inclusive, sem acompanhamento - além dos dois negros que carregavam a rede. Contudo, embora este defunto esteja sendo levado ao cemitério disposto em uma rede e coberto por um lençol, sem procissão alguma³²⁸, não podemos desconsiderar que houve uma ritualização neste funeral, pois o simples fato de haver algum tipo de vestimenta fúnebre (no relato, há menção de que o corpo foi disposto em um saco grosso costurado), a rede sobreposta pelo cobertor e duas pessoas conduzindo o cadáver ao seu local de sepultura, já demonstram certo cuidado com o corpo e a alma do falecido.

Embora se tratem de representações de períodos posteriores ao aqui abarcado, é perfeitamente viável considerar as ilustrações de Rugendas e a de Chamberlain, pois ao que parece, tais costumes eram os mesmos de períodos anteriores, como podemos perceber através de relatos de outros viajantes e imagens de costumes fúnebres antes de 1850, com a

³²⁸ Embora tenha encontrado em uma descrição da imagem, que uma breve oração tenha sido murmurada sobre o corpo antes de ser jogado na terra e socado com tacos de madeira (Descrição parecida com outras que serão expostas posteriormente). Cf. CHAMBERLAIN, Henry. "Urban Funeral, Rio de Janeiro, Brazil, 1819-1820" In: _____. *Views and costumes of the city and neighborhood of Rio de Janeiro* (London, 1822). Disponível em: <http://hitchcock.itc.virginia.edu/Slavery/details.php?categorynum=14&categoryName=&theRecord=37&recordCount=38>

obrigatoriedade dos enterramentos em cemitérios públicos. Sendo assim, cabe uma breve análise dos contrapontos que estas imagens representam: ambas retratam o funeral de um indivíduo negro, porém, a Imagem 7 indica que tratava-se de um negro com certa representatividade social, o que lhe conferiu um enterramento suntuoso, comparável ao de membros de elite colonial; já a Imagem 8 retrata um funeral de um negro que não pôde contar com praticamente nenhum aparato, apesar de sabermos que o que ele teve já representava que ao que parece, teria alguém que "olhasse por ele" e que evitou que tivesse uma morte solitária e ignorada, como alguns tiveram, sendo abandonados. Tais reflexões reforçam o discurso da complexidade, mostrando que as distinções estão presentes entre os diversos segmentos, cores, ocupações, etc., mas também, dentro de cada um deles; ou seja, até entre aqueles que a priori poderiam parecer iguais - nestes casos, desconsiderando suas histórias de vida e posições na sociedade e levando em conta apenas cor - havia diferenciações e podemos notar certa hierarquia.

O acompanhamento do sacerdote no cortejo fúnebre – e na encomendação – seria muito importante, pois a sua presença poderia evitar que o morto se transformasse em alma penada, segundo a crença da época. O que nos remete para a argumentação de Van Gennep sobre a associação que a ausência de um rito de passagem – ou, no caso aqui mencionado, na ausência de uma etapa importante do rito fúnebre e a existência de concepções de que o espírito ou alma do morto não conseguir se inserir no outro mundo. Ter um número elevado de padres seria sinal de pompa fúnebre, pois além da impressão de que o morto seria alguém importante, custaria dinheiro³²⁹, como podemos ver em alguns inventários:

- José Martins da Cruz: encomendação e ofício com oito sacerdotes e três sacristãos = 20\$200³³⁰
- Antônio Correia: encomendação paroquial com oito sacerdotes = 4\$320/ encomendação no local de sepultamento = 3\$840³³¹
- Maria Rosa do Nascimento: encomendação com seis sacerdotes = 1\$920 (320 réis cada)³³²
- Francisca Maria do Nascimento: encomendação = 1\$600³³³

³²⁹ *Idem*, p.142-143.

³³⁰ ARQUIVO NACIONAL – Inventários e Testamentos: Testamento de José Martins da Cruz (1803), Caixa 893, Maço 68.

³³¹ *Idem*, Testamento de Antônio Correia (1795), Caixa 1110, Maço 9107.

³³² *Idem*, Testamento de Maria Rosa do Nascimento (1804), Caixa 6779, Maço 232.

- Jacob de Castro: encomendação e acompanhamento = 9\$600³³⁴

Como podemos perceber, o valor variava de acordo com a quantidade de sacerdotes e com a pompa. Apenas a encomendação seria mais barata do que esta, aliada ao acompanhamento e aos ofícios fúnebres. Alguns inventários não indicam a quantidade de sacerdotes presentes na encomendação, mas os valores acima são o suficiente para se ter um panorama de como seriam estes gastos.

Comprovando que seria privilégio de alguns, podemos perceber que dos 5.352 registros de óbitos analisados, apenas 416 (7,8%) foram registrados como tendo acompanhamento fúnebre ou cortejo. Daqueles que tiveram seus cadáveres acompanhados processionalmente, 353 (84,9%) eram livres, 61 (14,6%) forros e 2 (0,5%) escravos³³⁵. Isto mostra que o número de defuntos com acompanhamento seria ínfimo em relação ao restante da amostragem. Provavelmente isso se devia também pelo valor a ser pago, o que por si só já eliminaria boa parte da população, restando apenas aqueles que tivessem algum pecúlio. Sendo assim, o momento da morte estaria cercado de ritos e normatizações eclesiásticas de como vivenciá-lo, seja na preparação do moribundo para a vida eterna, nos cuidados referentes ao cadáver e ao funeral, e até mesmo, no comportamento dos demais indivíduos. Citando Pierre Chaunu, Vovelle afirma a possibilidade de medir ou avaliar toda sociedade segundo seu sistema de morte³³⁶. É exatamente esta abordagem que o presente estudo busca seguir: compreender que as hierarquias sociais do Rio de Janeiro Colonial também podem ser percebidas a partir das estruturas e práticas fúnebres. Isto teria continuidade com o sepultamento e o luto. Este último, não será abordado aqui – apesar das considerações feitas ao longo do estudo – pois o objetivo principal é compreender os ritos fúnebres até o momento culminante: o sepultamento.

³³³ *Idem*, Testamento de Francisca Maria do Nascimento (1804), Caixa 2649, Maço 133.

³³⁴ *Idem*, Testamento de Jacob de Castro (1811), Caixa 7118, Maço 434.

³³⁵ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

³³⁶ VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 129.

MOMENTO CULMINANTE DOS RITOS FÚNEBRES CATÓLICOS: O SEPULTAMENTO

Considerando que os funerais seriam "ritos que confirmam o passamento e consolam os que ficam", após as práticas supracitadas, chegaria o momento da inumação do cadáver. A sepultura ofereceria uma espécie de segurança aos familiares do morto, pois assim, estes teriam um lugar para visitar seus entes queridos que houvessem partido. "Segundo Mircea Eliade, para certos povos, só o sepultamento ritual confirma a morte: aquele que não é enterrado segundo o costume não está morto"³³⁷. Esta passagem reforça a ideia de que o sepultamento seria o ápice dos ritos fúnebres e, por sua importância e pela ampla gama de significações e interpretações que este fornece ao pesquisador, passarei a analisá-lo separadamente a partir de agora.

Hierarquização nos espaços fúnebres

Levando em consideração a hipótese de que o ponto culminante dos ritos fúnebres no catolicismo seria o sepultamento, se faz necessária uma abordagem específica sobre este momento ritual, a fim de compreender sua relação com as hierarquias sociais e seus reflexos no que tange aos espaços fúnebres. Como citado no início desta Parte II, o ponto culminante do rito seria mais uma entre as demais fases que comporiam determinado conjunto. Desta forma, apesar de demandar uma análise um pouco mais profunda do que os demais momentos dos ritos fúnebres católicos, deve ficar claro que o sepultamento é entendido aqui como parte da sequência de costumes fúnebres analisados anteriormente. Embora o considere o ponto culminante, deve-se levar em consideração que o sepultamento, sem os demais elementos e práticas fúnebres, não compreenderia o ideal da morte católica. Isto é, o indivíduo que fosse enterrado sem a devida preparação e sem receber os sufrágios, teria a alma vagando entre os dois mundos. Sendo assim, não podemos destacar o enterramento das demais etapas, pois elas só funcionariam como garantia de salvação da alma se fossem seguidas em conjunto.

Bourdieu estabelece uma diferença entre espaço físico e espaço social que considero bastante interessante. O espaço físico, segundo ele, se definiria pela

³³⁷ PEREIRA, José Carlos. *Op.cit.*, p.168-171.

"exterioridade mútua das partes" e o social se compreenderia "pela exclusão mútua (ou a distinção) das posições que o constituem, isto é, como estrutura de justaposição de posições sociais". Todo espaço em uma sociedade hierarquizada assim como tal, refletiria as hierarquias e as distâncias sociais³³⁸. Para o autor, o espaço físico é um resultado do espaço social, ou seja,

*A posição de um agente no espaço social se exprime no lugar do espaço físico em que está situado (aquele do qual se diz que está 'sem eira nem beira' ou 'sem residência fixa', que não tem – quase – existência social) e pela posição relativa que suas localizações temporárias (por exemplo os lugares de honra, os lugares regulados pelo protocolo) e sobretudo permanentes (endereço privado e endereço profissional) ocupam em relação às localizações de outros agentes [...]*³³⁹.

Na divisão do espaço social reificado – fisicamente realizado ou objetivado –, é possível perceber uma supressão dos mais carentes, tendo em vista que existem locais de concentração dos mais abastados e/ou privilegiados socialmente, onde estes se sobrepõem aos demais³⁴⁰.

Para ele, o espaço social seria o espaço mental colocado em prática e "um dos lugares onde o poder se afirma e se exerce". Estes locais seriam também, um meio de afastar ou excluir qualquer pessoa ou coisa indesejada e ao mesmo tempo, criar uma aproximação com aqueles que são desejáveis. Os indivíduos que não possuem capital seriam distanciados – mesmo que apenas simbolicamente – e "condenados a estar ao lado das pessoas ou dos bens mais indesejáveis e menos raros". Talvez, esta distância simbólica explique a simplicidade e, às vezes, ausência ou número reduzido de rituais para os pobres. Bourdieu, afirma que "nada é mais intolerável que a proximidade física de pessoas socialmente distantes"³⁴¹. Isto pode explicar o motivo da existência de espaços destinados exclusivamente para os cadáveres dos menos privilegiados.

Ao se inserir (ou ser inserido) em um dado espaço, é necessário ao indivíduo que cumpra uma série de condições, já que um bairro chique, por exemplo, consagraria simbolicamente seus habitantes³⁴². No caso dos enterros, as condições a se cumprir poderiam ser vistas em relação à preparação do moribundo para a morte e à encomendação da alma do morto. No que tange ao "bairro chique", podemos relacioná-lo com os enterros,

³³⁸ BOURDIEU, Pierre. "Efeitos de lugar". In: *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 160.

³³⁹ *Idem*, p. 160- 161.

³⁴⁰ *Idem*, p. 163.

³⁴¹ *Idem*, p. 163- 165.

³⁴² *Idem*, p. 166.

que seriam uma forma de representar a condição social do morto – quando elevada – e também de buscar uma aproximação com a forma de sepultamento dos mais privilegiados socialmente – quando se tratava de um indivíduo de poucas posses e prestígio social.

De acordo com Bourdieu, quando a questão regional é incorporada à realidade social, qualquer discurso sobre região contribui para favorecer ou desfavorecer o acesso à mesma³⁴³. Seguindo esta perspectiva, cabe transcrever duas citações de Paulo César da Costa Gomes, nas quais ele afirma que:

*A região é um produto mental, uma forma de ver o espaço que coloca em evidência os fundamentos da organização diferenciada do espaço. [...] A região é, ao mesmo tempo, o campo empírico de observação e o campo da verificação das relações gerais*³⁴⁴.

*No conceito de região, ou sua manifestação, há o pleno encontro do homem, da cultura com o ambiente, a natureza; a região é a materialidade desta inter-relação, é também a forma localizada das diferentes maneiras pelas quais esta inter-relação se realiza*³⁴⁵.

Por ser um produto mental e a materialização das relações sociais, podemos dizer que estas espacialidades só fazem sentido nas sociedades "para quem é dotado do código segundo o qual ela é codificada"³⁴⁶.

De acordo com Bourdieu, as classificações se subordinariam às funções práticas e teriam como objetivo produzir efeitos sociais. Para ele, isto se deveria às representações mentais e objetais. Como representações mentais da morte, podemos citar, por exemplo, as formas pelas quais se dá a preparação para o pós-morte e as significações dos símbolos e gestos adotados nos ritos fúnebres. Como representações objetais, estão os atos (ritos) e as coisas (mortalhas, etc.). Tais representações objetais, segundo Bourdieu, "têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores"³⁴⁷.

Ao tratar do que chama de "forma particular de luta de classificações", Bourdieu analisa a luta pela definição da identidade 'regional' ou 'étnica'; lutas estas que

³⁴³ BOURDIEU, Pierre. "A identidade e a representação: Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região". In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006, p. 120;

³⁴⁴ GOMES, Paulo César da Costa. "O conceito de região e sua discussão". In: CASTRO, Iná Elias; CORREA, Roberto Lobato. *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 59-60.

³⁴⁵ *Idem*, p. 62.

³⁴⁶ BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2008a, p. 10.

³⁴⁷ BOURDIEU, Pierre. "A identidade e a representação: Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região". In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006, p. 112.

buscariam impor as distinções sociais existentes. As regiões seriam delimitadas em função de diversos critérios, que não necessariamente precisariam coincidir; tais critérios refletiriam as classificações sociais e seriam "em grande parte, produto de uma imposição arbitrária, quer dizer, de um estado anterior da relação de forças no campo das lutas pela delimitação legítima". Por ser, dentre outras coisas, um resultado da diferença cultural, a fronteira também a produziria³⁴⁸. As divisões entre sepultamento *ad sanctos apud ecclesiam* – dentro ou no entorno das Igrejas – e sua organização espacial e também, os locais de inumação que não se encaixavam neste perfil, podem ser vistos como um tipo de fronteira que produz a diferença cultural.

Segundo Bourdieu, o mundo social também pode ser entendido como representação e vontade e o fato de existir socialmente implica em ser percebido como distinto. Isto pode explicar porque às vezes, determinados grupos ou pessoas recorreriam a um determinado ritual, para se distanciar da sua realidade e se aproximar de outra³⁴⁹. Trazendo esta ideia para o universo da morte, podemos ver que havia uma grande busca pela distinção, sempre almejando indicar o pertencimento aos segmentos mais elevados da sociedade. Ou seja, havia uma necessidade de ser notado como distinto, o que levaria a funerais suntuosos, quando se poderia e também, da procura de certo distanciamento do tipo de funeral/local de sepultura que estivesse relacionado com pessoas socialmente consideradas inferiores.

Os espaços dos mortos no Rio de Janeiro Colonial

No Ocidente cristão, por volta do século V, buscou-se na prática do sepultamento próximo aos túmulos dos santos e mártires uma garantia de salvação da alma, tendo em vista que estes já possuiriam seu lugar garantido no céu e poderiam interceder pelos mortos ao seu redor; além de as almas dos mortos ali sepultados poderem se beneficiar das orações destinadas aos santos e mártires. Tal preferência pelo modo como se daria a inumação dos cadáveres deu início ao chamado sepultamento *ad sanctos apud ecclesiam*³⁵⁰, nomenclatura e tipo de sepultura que vigorou desde o início da Época Medieval, atravessou a Época Moderna e se fez presente na América portuguesa, sendo

³⁴⁸ *Idem*, p. 113-115.

³⁴⁹ *Idem*, p. 118.

³⁵⁰ ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989 (v. 1), p. 34-37

amplamente praticada nas igrejas, capelas e nos terrenos pertencentes a elas, numa sociedade predominantemente católica. Seguindo estes costumes, o interior e/ou entorno dos templos passaram a ser os locais mais buscados para sepultamento no Brasil colonial e imperial até cerca de 1850³⁵¹. Segundo Adalgisa Arantes Campos, *ad sanctos* significava dentro dos templos e *apud ecclesiam*, no adro ou ao redor da igreja³⁵².

Ainda que os templos tivessem sido os locais de sepultamento mais desejados, isto não significa que todos os mortos fossem enterrados nestes lugares. Além de haver outros espaços de inumação e até mesmo, abandono de cadáveres, a lógica de escolha/merecimento/conquista deste tipo de sepultura era multifacetada, como veremos no desenrolar deste estudo. Seguimos agora, analisando os principais locais de inumação de cadáveres no Rio de Janeiro colonial.

Igrejas

No interior das igrejas do Rio de Janeiro existiriam dois tipos de sepulturas: as covas (cavadas no chão e numeradas para evitar uma abertura precoce) e as catacumbas (construídas posteriormente, nas principais cidades do século XIX, em formas de nichos abertos em grossas paredes, nos quais o caixão era encerrado e depois, tapado com tijolos). Ao que parece, as catacumbas começaram a surgir no início do século XIX, considerando que Debret relata que, em 1816, elas ainda seriam recentes, sendo encontradas apenas nas igrejas das ordens terceiras de Nossa Senhora do Carmo e de São Francisco de Paula³⁵³. Confirmando isto, os registros aqui analisados nos apresentam apenas oito casos de enterros – todos de pessoas livres – em catacumbas, datados entre 1804 e 1809, e exatamente divididos entre as duas igrejas sobreditas. Como se tratam de ordens terceiras de elite, é relevante retomar pelo menos dois destes casos de sepultamento em catacumbas.

Joaquim Leite Ribeiro (falecido em 1809), sargento-mor de Minas, casado com a dona Jacinta Maria de Almeida, recebeu apenas os sacramentos da penitência e extrema-unção (provavelmente, pela rapidez da morte), sendo encomendado sob licença e sepultado em uma catacumba da Igreja da Ordem Terceira de São Francisco de Paula com o hábito de Santo Antônio. A encomendação “sob licença” ocorria quando um cadáver era

³⁵¹ REIS, João José. *Op.cit.*; RODRIGUES, *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*; dentre outros.

³⁵² CAMPOS, Adalgisa Arantes. Locais de sepultamentos e escatologia através de registros de óbitos da época barroca: a freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. *Varia História*, nº 31, janeiro 2004, p. 176.

³⁵³ DEBRET, Jean-Baptiste. *Op.cit.*, p. 203-204.

encomendado por um sacerdote que não o seu pároco, na igreja matriz; obtendo a licença deste para que a cerimônia fosse realizada em outra igreja e/ou pelo sacerdote que não fosse o pároco. Tal fato ocorria para resguardar o direito paroquial sobre as encomendações – e a respectiva esmola que a paróquia/pároco deveria receber para isso –, conforme estipulavam os artigos 812 e 815 das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* citados anteriormente. O que interessa aqui é que apesar de não ter apresentado um funeral suntuoso, como alguns citados no decorrer deste estudo, sua história nos ajuda a entender que a pompa não seria o único elemento de distinção dos segmentos preponderantes, pois nem sempre isto seria possível e talvez em alguns casos, não fosse da vontade do morto (que obviamente teria deixado isso claro enquanto estaria vivo, por via testamentária ou pedido feito diretamente aos familiares oralmente). Podemos observar que trata-se de uma família da elite de Minas Gerais, composta por um sargento-mor e uma dona. Seu testamento não consta no livro e não há nenhum registro de sua esposa, provavelmente pelo fato de que estes não seriam da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento da Antiga Sé, lá morrendo em passagem ou durante uma estadia fora de sua freguesia natal. Porém, por se tratar de um nobre, mesmo fora de seu local de origem e sem a toda preparação para a morte, Joaquim Leite Ribeiro teve a garantia de uma sepultura a nível de nobreza, em uma ordem terceira de caráter aristocrático³⁵⁴. Provavelmente até por ser filiado a uma ordem terceira em seu local de origem.

Outro registro de sepultamento em catacumba que chama atenção, desta vez, na Igreja da Ordem Terceira do Carmo, é o do inocente Luis (falecido em 1806). Não recebeu nenhum sacramento, por não ter idade para isto e não há referência à sua mortalha. Porém, possivelmente a ocupação de seus pais, Paulo Fernandes Vianna (doutor desembargador) e Luisa Rosa Carneiro da Costa (dona), lhe garantiu uma encomendação sob licença do "muitíssimo Reverendo Cônego Cura desta Catedral, o doutor Antônio Rodrigues de Miranda" na Igreja da Ordem Terceira do Carmo e uma sepultura em catacumba do mesmo templo. Novamente, trata-se de uma família da elite, o que neste caso em especial, mostra que o *status* levado em consideração não precisaria ser necessariamente o do morto; podendo ser de alguém da família ou até outros tipos de relação de parentesco fictício, como vimos na Parte I³⁵⁵. A encomendação sob licença

³⁵⁴ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

³⁵⁵ *Idem*.

provavelmente se deu porque a família seria moradora da Freguesia do Engenho Velho, mais precisamente, na Lagoa do Sentinela.

À primeira vista, observando apenas estes dois casos, poderíamos cogitar a hipótese de que as catacumbas seriam destinadas a indivíduos vindos de outras freguesias, porém, entre os outros seis registros, a residência estaria mesclada entre moradores da Sé e não. Os dois casos foram escolhidos por apresentarem informações sobre a família, ocupação e residência, o que nem sempre é possível de se identificar em um mesmo óbito nos registros do Rio de Janeiro.

A partir de meados do século XVIII, algumas igrejas mais ricas começariam a utilizar carneiros, onde as sepulturas passariam para o subsolo e os mortos deixariam de ser pisados pelos fiéis. É importante destacar que as igrejas não eram mobiliadas, exceto algumas que tinham poucos bancos ou cadeiras e os fiéis rezavam e participavam da missa sobre as sepulturas – locais onde às vezes se sentavam (ver a imagem 8). A proximidade entre vivos e mortos era enorme, muitas vezes enquanto se celebrava uma missa, covas estariam sendo abertas³⁵⁶.

IMAGEM 9 – FIÉIS AGUARDANDO A CONFISSÃO E A COMUNHÃO SENTADOS SOBRE AS COVAS DE UMA IGREJA



Fonte: DEBRET, Jean Baptiste. *Une matinée du Mercredi Saint, à l'église*. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/624530122>

³⁵⁶ REIS, João José. *Op.cit.*, p. 175-178.

Além desta distribuição espacial, dentro dos templos, as sepulturas eram distribuídas hierarquicamente segundo as condições sociais do morto. Reis e Campos afirmam que haveria uma divisão sócio-espacial que definiria onde cada indivíduo deveria ser sepultado. O adro (área em volta da igreja), por ser gratuito e mais distante dos santos, seria o local reservado para escravos e pessoas livres pobres. Já, o corpo (parte interna da igreja), seria o espaço destinado ao enterramento de indivíduos de maior prestígio e quanto mais importante, mais próximo do altar e conseqüentemente, da salvação na vida eterna. Isto não quer dizer que escravos nunca tivessem seus cadáveres sepultados no corpo de uma igreja em Salvador; porém, isto seria pouco comum³⁵⁷.

Segundo dados de João José Reis, é possível observar que nos enterros realizados na Igreja da Penha em Salvador, entre os anos 1834-1836, dos 29 cadáveres enterrados no corpo, 20 seriam de indivíduos livres e 9 de escravos; e dos 18 sepultados no adro, 2 seriam livres e 16, escravos³⁵⁸. Estes dados demonstram que, ao que tudo indica, o adro realmente seria o lugar dos que tinham menos posses, já que a maioria dos corpos lá enterrados seria de escravos.

Para o Rio de Janeiro – especificamente, na freguesia da Sé –, lamentavelmente, pouquíssimos registros indicam o local exato da sepultura, informando em geral, apenas em qual igreja ou cemitério o cadáver teria sido inumado. Desta forma, analisaremos 9 dos 56 registros que contêm esta referência. Seriam eles: Maria, preta mina e escrava, sepultada no adro – sem referência à igreja, mas deduzo que teria sido na matriz – (1756); Thomazia, escrava sem referência à origem e Maria, escrava de nação Angola, ambas enterradas no adro da Igreja de Nossa Senhora da Lampadosa (1757); Vitória, escrava africana (1799), Apolônia, preta forra, nascida na Guiné (1752), Domingos Guicoma, preto livre (1801) e Antônio, escravo (1754) – ambos sem identificação da origem –, sendo os quatro, inumados no adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário – que, neste período, abrigava, a contragosto dos irmãos, a matriz da freguesia da Sé e o cabido do bispado do Rio de Janeiro³⁵⁹. Além dos que tiveram acesso ao adro, dois escravos teriam sido sepultados no corpo da Matriz da Sé, a saber: Bartholomeu (1755) e Rosa

³⁵⁷ *Idem*, p. 142-143.

³⁵⁸ *Idem*, p. 175.

³⁵⁹ QUINTÃO, Antonia Aparecida *Op.cit.*, p. 149.

Maria de Jesus, escrava de nação Angola (1753)³⁶⁰. A propósito, note-se que o único que possui sobrenome no registro é Domingos Guicoma, livre.

Além destes nove, cabe dizer que, dos demais 47 que tinham menção a adro (todos na Matriz da Sé), havia 29 escravos (sendo, dos que tinham referência à origem, 2 crioulos e 11 africanos), 7 forros (2 da América portuguesa) e 11 livres (4 da América portuguesa, 1 da África e 1 índio). Todos os forros e escravos foram listados como pretos e dos onze livres, três também o seriam. Nenhum foi encomendado por mais de um sacerdote e o uso de mortalhas se deu da seguinte forma:

- Lençol - 13 escravos, 4 forros e 2 livres.
- Pano branco - 3 escravos, 2 forros e 2 livres.
- Mortalha branca - 3 escravos e 1 livre.
- Hábito azul - 1 livre (africana).
- Hábito de São Francisco - 1 livre³⁶¹

Embora o adro fosse justamente um espaço para indivíduos destas categorias (escravos e pobres), nem todos teriam acesso a ele, sendo os cemitérios descolados dos templos, os principais destinos dos cadáveres que não tinham condições de pagar por uma sepultura nos templos ou obtê-las gratuitamente no adro de alguma igreja como veremos mais adiante. Logo, o fato de os poucos registros (1,0% do total da amostragem) que tiveram a informação de enterro no adro ou corpo de uma igreja, serem formados predominantemente por escravos, não pode passar despercebido.

Todos os indivíduos acima teriam sido encomendados por um sacerdote e recebido ao menos um sacramento – exceto Rosa Maria, que morreu repentinamente –, indicando que foram tomados os devidos cuidados com a salvação de sua alma. Exceto Maria (preta mina), em relação a qual não há informação no registro, os demais teriam sido amortalhados com pano ou lençol. E quando houve referência a cor da vestimenta, era branca (provavelmente, seguindo o costume mortuário africano). O tipo de mortalha e a presença de apenas um sacerdote na encomendação apontam para a aparente simplicidade

³⁶⁰ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

³⁶¹ Trata-se de Izabel Antunes, natural do Rio de Janeiro, que apesar de ser livre e morrer com um hábito de segmentos considerados superiores, foi dada como pobre e encomendada pelo amor de Deus, o que reforça que não se trataria de um caso de alguém que se distinguiria dos demais que receberam o mesmo tipo de sepultamento. Cf. ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

destes funerais. O que me leva a crer que poderiam ser membros de irmandades ou terem sido sepultados "pelo amor de Deus", como consta no registro de Thomazia. O fato é que mesmo com o funeral humilde – embora se distinguisse de muitos outros, inclusive brancos livres, que nem isso teria – os coadjuutores não deixaram de registrar estas informações. É evidente que tais dados nos registros também podem ser especificidade dos coadjuutores, já que alguns deles se repetem. Mas, de qualquer forma, independente do motivo da existência de tais informações, isto já indica que seria possível aos escravos serem inumados no corpo de uma igreja, possibilitando que cativos e pobres tivessem acesso a estes locais.

Por fim, devemos considerar aquela que acredito ser um caminho para responder a pergunta feita acima sobre a existência destes cadáveres de segmentos considerados inferiores no adro e/ou dentro da igreja: "na maioria da freguesias, cabia à sede paroquial receber a maior parte dos mortos³⁶²". Se observarmos com atenção, dos 56 casos abordados, 49 se referem à Igreja Matriz da Sé, e provavelmente foram lá inumados por ser uma atribuição da sede, garantir sepultura aos mortos da freguesia. Além destes casos, excluindo o de Maria (preta mina), que não indica a igreja, os outros seis foram enterrados em igrejas de negros (Nossa Senhora da Lampadosa e Nossa Senhora do Rosário), o que justifica tal "acolhimento".

Podemos concluir, pois, que os sepultamentos *ad sanctos apud ecclesiam* certamente seriam os mais almejados pelos diferentes segmentos sociais, muito embora nem todos pudessem ter acesso a eles. Contudo, como reflexo da complexidade hierárquica explorada na Parte I, também é possível identificar casos que não corresponderiam com os espaços pré-determinados para cada segmento social, como escravos no corpo da igreja, por exemplo. Aprofundando mais esta questão, verifica-se que, além da diferença entre ser sepultado dentro ou fora dos templos, também existiam outras formas de hierarquização espacial, como, por exemplo, a das igrejas mais ou menos procuradas, conforme os grupos sociais.

Em Salvador, João José Reis analisou os locais de sepultamento na freguesia da Sé, entre os anos de 1835 e 1836, e concluiu que houve maior procura pela Matriz e pela Igreja de São Francisco, seguidas da Igreja dos Pardos de Nossa Senhora de Guadalupe. Em menor número também foram realizados enterros nas igrejas da Ordem Terceira de São Francisco, da Misericórdia, de São Pedro dos Clérigos e Ordem Terceira

³⁶² REIS, João José. *Op.cit.*, p. 190.

de São Domingos. Segundo o autor, alguns indivíduos também recorreram a igrejas fora da freguesia: Rosário dos Pretos das Portas do Carmo, São Pedro, Santana, Convento do Carmo, Conceição da Praia, Piedade, Aflitos, Rosário de João Pereira, Ordem Terceira do Carmo, Barroquinha e outras³⁶³.

Para o Rio de Janeiro, analisarei os dados da Tabela 13, nas páginas seguintes.

³⁶³ *Idem*, p. 189-190.

TABELA 13 - LOCAL DE SEPULTURA POR CONDIÇÃO SOCIAL

CONDICÃO SOCIAL SEPULTURA	LIVRES		FORROS		ESCRAVOS		TOTAL	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
1 - Igreja Matriz/ Freguesia da Sé	468	12,0%	174	27,7%	240	28,5%	882	16,5%
1 - Convento de Santo Antônio	239	6,2%	9	1,4%	6	0,7%	254	4,7%
1 - Igreja da O. T. de São Francisco da Penitência	114	3,0%	---	---	---	---	114	2,1%
1 - Igreja da O. T. de São Francisco de Paula	166	4,3%	2	0,3%	27	3,2%	195	3,6%
1 - Igreja da O. T. de São Francisco*	179	4,6%	1	0,2%	1	0,1%	181	3,4%
1 - Igreja de N. Sra. do Parto	87	2,2%	39	6,2%	8	0,9%	134	2,5%
1 - Igreja do Senhor dos Passos	33	0,8%	3	0,4%	3	0,4%	39	0,7%
1 - Igreja de N. Sra. da Conceição e Boa Morte	496	12,8%	98	15,6%	76	9,0%	670	12,5%
1 - Igreja de N. Sra. da Lampadosa	53	1,4%	58	9,2%	71	8,4%	182	3,4%
1 - Igreja de N. Sra. do Rosário	49	1,3%	28	4,4%	5	0,6%	82	1,5%
1 - Igreja de Santa Efigênia	47	1,2%	30	4,8%	33	4,0%	110	2,1%
1 - Igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário	471	12,2%	20	3,2%	103	12,2%	594	11,1%
1 - Igreja de São Domingos	119	3,1%	68	10,8%	77	9,1%	264	5,0%
1 - Cemitério de São Domingos	2	0,05%	2	0,3%	9	1,1%	13	0,2%
1 - São Domingos**	19	0,5%	14	2,2%	20	2,4%	53	1,0%
1 - Igreja de São Gonçalo e São Jorge	27	0,7%	14	2,2%	13	1,5%	54	1,0%

2 – Igreja Matriz da Candelária	45	1,1%	5	0,8%	12	1,4%	62	1,1%
2 - Convento do Carmo	28	0,7%	2	0,3%	---	---	30	0,6%
2 - Igreja da O. T. de N. Sra. do Carmo	283	7,3%	1	0,2%	3	0,4%	287	5,4%
2 - Igreja de N. Sra. Mãe dos Homens	105	2,7%	6	1,0%	5	0,6%	116	2,2%
2 - Igreja de Santa Cruz dos Militares	76	2,0%	---	---	2	0,2%	78	1,5%
2 - Igreja de São Pedro dos Clérigos	69	1,8%	---	---	2	0,2%	71	1,3%
3 – Igreja Matriz de São José	76	2,0%	5	0,8%	6	0,7%	87	1,6%
3 - Igreja de N. Sra. do Bonsucesso/Santa Casa da Misericórdia	43	1,1%	4	0,6%	3	0,4%	50	1,0%
3 - Cemitério da Santa Casa da Misericórdia	12	0,3%	1	0,2%	2	0,2%	15	0,3%
3 - Santa Casa da Misericórdia***	21	0,5%	6	1,0%	17	2,0%	44	0,8%
4 – Igreja Matriz de Santa Rita	50	1,3%	1	0,2%	13	1,5%	64	1,2%
4 - Igreja de São Bento	15	0,4%	---	---	1	0,1%	16	0,3%
Outras igrejas matrizes	21	0,5%	1	0,2%	5	0,6%	27	0,5%
Outras igrejas de irmandades	183	4,7%	18	2,9%	35	4,1%	236	4,4%
Sem referência	284	7,3%	18	2,9%	46	5,5%	348	6,5%
TOTAL	3880	100,0%	628	100,0%	844	100,0%	5352	100,0%

Fonte: ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

LEGENDA DAS FREGUESIAS

1 – Sé/Santíssimo Sacramento da Antiga Sé

2 – Candelária

3 – São José

4 – Santa Rita

* Sem especificação se é de Paula ou da Penitência

** Não especifica se é na igreja ou no cemitério de São Domingos

*** Não especifica se é na igreja de Na. Sra. do Bonsucesso ou no Cemitério da Misericórdia

Igrejas de irmandades/ordens terceiras de negros

Antes de iniciar a análise da tabela, é importante esclarecer que a organização dos locais de sepultura na tabela foi feita considerando as quatro freguesias da área central da cidade do Rio de Janeiro, existentes ao longo do período estudado – até 1808 – (vide legenda), na medida do possível por ordem cronológica de criação da freguesia, sendo a primeira a da Sé, a segunda da Candelária, a terceira de São José e a quarta de Santa Rita. Ao final das igrejas pertencentes a cada uma destas freguesias que apresentaram número significativo de menções, agrupei as demais referências às igrejas matrizes de outras freguesias e de irmandades (das diferentes freguesias) com menos referências no que chamei de "outras igrejas matrizes" e "outras igrejas de irmandades". Dada a riqueza de possibilidades que esta tabela nos permite analisar em relação aos lugares de sepultamento nas freguesias centrais da cidade do Rio de Janeiro – em especial, na freguesia da Sé – optei por fazer algumas análises pontuais, muito embora saiba que outras possibilidades seriam perfeitamente plausíveis. Posto isto, podemos partir para os dados.

Na Tabela 13 é notório que a grande maioria dos moradores da Sé/Santíssimo Sacramento da Antiga Sé seria enterrada na própria. No caso daqueles que foram sepultados fora da freguesia, a soma de todos os dados demonstra que os cadáveres dos livres (pelo menos 21,7%) foram os que mais saíram (que majoritariamente buscaram a Igreja de Nossa Senhora do Carmo e em segundo lugar, enquanto igreja específica, a de Nossa Senhora Mãe dos Homens). O que explicaria isso? Acredito que isto se dava porque forros e escravos não teriam como custear facilmente o traslado, principalmente, considerando que a maioria, se não todas as igrejas de irmandades de negros, estavam localizadas na freguesia da Sé, o que não justificaria sair do abrigo de suas irmandades e da própria igreja matriz para custear o traslado para outra freguesia. Confirmando o que afirmou João Reis sobre a sede paroquial receber a maior parte dos defuntos – como mencionado anteriormente –, a amostragem indica que a Igreja Matriz da freguesia da Sé, considerando o todo, foi a que receberia mais mortos (882- 16,5%), seguida de duas igrejas de irmandades: a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Boa Morte (670- 12,5%) e a Igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário (594- 11,1%).

Relativo a cada segmento, é significativo que N. Sra. da Conceição e Boa Morte (12,8%) e Senhor Bom Jesus do Calvário (12,2%) tenham sido as igrejas mais procuradas pelos livres, superando inclusive a Matriz (terceira posição, com 12,0%) e as igrejas de ordens terceiras. Caso semelhante foi observado por João Reis, quando o autor notou que as igrejas de pretos enterrariam, em Salvador, dez vezes mais do que as ordens

terceiras e a Misericórdia juntas; o que, para ele, só reforçaria seu caráter elitista³⁶⁴. No Rio, a primeira ordem terceira só aparece entre as mais procuradas, em quarto lugar (a de N. Sra. do Carmo, com 7,3%), vindo a do Convento de Santo Antônio em quinto lugar, com 6,2%.

Um detalhe mostra a especificidade das igrejas de elite do Rio de Janeiro em relação às que João Reis encontrou pra Salvador, acima mencionado: que foi o fato de que as duas ordens terceiras de São Francisco da freguesia da Sé (ambas congregando membros da elite), ao longo do século XVIII, sepultaram juntas 459 cadáveres de livres, 3 de forros e 28 de escravos. O que faz com que, se formos considerar estas duas igrejas juntas, os sepultamentos nas igrejas de ordem terceira no Rio teriam apresentado o 4º lugar em termo do total de sepultamentos. No entanto, esta posição perde relevância quando verificamos na cidade do Rio de Janeiro – como fez, João Reis para Salvador – que as igrejas de irmandades de negros da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento sepultaram mais cadáveres do que as igrejas de elite (consideradas aqui a do Convento de Santo Antônio e as das duas ordens terceiras de São Francisco).

A Igreja de São Francisco da Penitência se destaca por ter comportado 114 cadáveres de brancos livres e nenhum de outra condição social (realçado em azul claro). No pátio atrás da sacristia, seriam enterrados os irmãos. O caráter aristocrático desta irmandade se refletia na suntuosidade de sua igreja, descrita da seguinte forma:

O interior de uma arca tôda de ouro e pedrarias não seria mais belo, mais rico, nem mais suntuoso do que a Igreja de São Francisco da Penitência. O trabalho de talha que há ali, folheado a ouro, preciosamente executado, é uma riqueza que não tem preço. O desenho do entalhamento revela arte, gôsto e capricho; as figuras ora representam anjos de fisionomia suave, ora flores, ora bichos exóticos, dando ao ambiente o aspecto de um escrínio onde se encerrassem as jóias mais raras e do maior valor. Um verdadeiro tesouro de arte³⁶⁵.

Apenas o terreno, comprado pelos fiéis custou 50 mil réis, considerada uma boa quantia para a época³⁶⁶. Diante de tantos casos de complexidade expostos ao longo desta pesquisa, o caso da Igreja de São Francisco da Penitência seria um bom exemplo de um dos extremos das hierarquias existentes no Brasil colonial, onde ao que parece, o acesso de forros e escravos seria improvável. Como exemplo de um dos casos de pompa,

³⁶⁴ *Idem*, p. 190.

³⁶⁵ MAURÍCIO, Augusto. *Templos Históricos do Rio de Janeiro*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert Ltda, 1946, p. 143.

³⁶⁶ *Idem*, p. 143.

está Antônio Ribeiro Vieira, vestido com o hábito de Santo Antônio³⁶⁷, encomendado e acompanhado processionalmente por 25 sacerdotes. Ao que parece, ser forro ou escravo configuraria impedimento ou dificuldade para conseguir uma sepultura na Igreja de São Francisco da Penitência, porém, a cor não o seria, desde que apresentasse certo distanciamento do passado negro e escravista. Ilustrando este exemplo, podemos citar Manoel Coelho Neto, também amortalhado com a mortalha de Santo Antônio, encomendado e acompanhado processionalmente por 16 sacerdotes³⁶⁸. Manoel foi o único pardo encontrado entre os sepultados na referida igreja, o que sugere que algum elemento – do qual não temos referência – possibilitou que o mesmo ingressasse nesta ordem terceira. Contudo, isto não significa que o acesso à ordem e à sua sepultura, incluindo um funeral faustoso, o igualaria aos demais membros, pois dos 114 registros, o único com menção à cor, foi o dele. O que, de certa forma, o distingue dos demais. Teve acesso. Porém, não se tornou igual. O passado negro e escravista, embora possivelmente distante, ainda estaria presente.

Verifica-se que a maior parte dos escravos desta freguesia teve como local de sepultura a Igreja Matriz (28,5%), seguida pela Igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário (12,2%), pela Igreja de São Domingos (9,1%), de Nossa Senhora da Conceição e Boa Morte (9,0%), de Nossa Senhora da Lampadosa (8,4%), além de outras com índices menores de sepultamento. As igrejas mais procuradas para enterro de forros foram: em primeiro lugar, a Igreja Matriz (27,7%), seguida pela Igreja de N. Sra. da Conceição e Boa Morte (15,6%), pela Igreja de São Domingos (10,8%), pela Igreja de N. Sra. da Lampadosa (9,2%) e pela de N. Sra. do Parto (6,2%), seguidas de outras com número menor de sepultamentos. Verifica-se, pois, que a Igreja Matriz recebeu um número de cadáveres de forros e escravos maior do que algumas igrejas de irmandades de negros.

Estes números reafirmam que haveria covas disponíveis para os não afiliados a irmandades, que poderiam ser obtidas na Matriz, muito embora não devamos esquecer que a matriz também possuía covas de irmandades, algumas das quais não possuíam templos próprios. Além disso, estes dados demonstram que não eram tantos os cadáveres de negros afiliados a irmandades quanto aqueles que não o eram. Ou seja, um número muito maior de cadáveres de negros da freguesia não havia pertencido em vida às irmandades religiosas

³⁶⁷ A referida ordem terceira surgiu do da Igreja de Santo Antônio. Possivelmente, por isto, a maioria dos ali sepultados teriam usado o hábito de Santo Antônio. Cf. MAURÍCIO, Augusto. *Templos Históricos do Rio de Janeiro*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert Ltda, 1946, p. 143.

³⁶⁸ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

destes segmentos sociais. Ainda que não filiados às irmandades, estes negros ainda tiveram, antes de serem destinados aos cemitérios descolados dos templos, a chance dos sepultamentos *ad sanctos apud ecclesiam* na matriz da freguesia. Tal destino certamente seria considerado melhor do que o enterro no cemitério da Santa Casa da Misericórdia, o qual abordarei mais adiante. Infelizmente, os dados dos registros analisados não especificam quando se tratava também de enterro nas covas administradas pela fábrica da matriz, as chamadas “covas da fábrica”.

No que tange aos forros e escravos, note-se que de certa forma boa parte das igrejas com maior número de corpos inumados, se concentraria nas de negros. Tendo estas, também, certo destaque nos sepultamentos de livres, considerando que as duas primeiras mais procuradas por este segmento seriam igrejas de negros. Isto se relaciona diretamente com o que afirmou João Reis, ao dizer que "as irmandades de pretos e pardos, aliás, despontam como os locais mais procurados depois das matrizes, o que era natural em uma cidade majoritariamente negra"³⁶⁹. Apesar de sua análise ser para Salvador, também podemos considerar isto para o Rio de Janeiro e, além disto, ainda que eu não tenha conseguido fazer uma análise dos custos das sepulturas, é possível que os cadáveres de livres que foram para estas igrejas tenham sido possivelmente pelo preços menores das covas, comparativamente ao das igrejas.

Ainda em relação aos escravos no Rio, é significativo que apenas duas igrejas não tenham sido referidas como tendo escravos (a da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência e da Ordem Terceira de N. Sra. do Carmo). No entanto, aquelas que tinham um ou dois cativos sepultados, por serem em quantidade maior, demonstram que na cidade, apesar de difícil não foi impossível que escravos conseguissem ser sepultados dentro dos templos, principalmente dos das associações religiosas mais prestigiadas, o que já apresentaria uma distinção destes escravos em relação aos demais, ainda que tivesse sido em função do seu senhor.

Algumas igrejas, como a de São Bento ou a do Senhor dos Passos, tiveram poucos escravos sepultados. Porém, isto não deve ser comparado com o número de livres, e sim, considerando que a existência de escravos em uma igreja já seria algo que o distinguiria dos demais. E não só isso. Não podemos nos pautar apenas na ideia da diferenciação social, pois assim como os demais momentos dos ritos fúnebres católicos, o sepultamento também tinha um caráter soteriológico que não pode ser desconsiderado.

³⁶⁹ REIS, João José. *Op.cit.*, p. 190.

Como afirmou Claudia Rodrigues, a sepultura eclesiástica estaria diretamente relacionada com as ideias sobre a sacralidade do solo, "onde, ao abrigo do templo de Deus e de seu séquito de anjos e santos, deveriam os cadáveres 'descansar' até a ressurreição prometida para o 'fim dos tempos'"³⁷⁰. Desta forma, ainda que não deixassem de ser escravos apenas por terem sido sepultados dentro de igreja de elite, estes cadáveres acabaram se destacando entre os demais escravos porque teriam mais condições que os demais sepultados nos cemitérios distantes dos templos de terem sua alma cuidada pelos vivos que cotidianamente frequentavam as igrejas. O principal objetivo aqui é discutir as questões hierárquicas e, por isto, elas são privilegiadas. Porém, em momento algum podemos desconsiderar o significado soteriológico de cada um destes momentos.

Outro caso que merece destaque é o da Igreja de Nossa Senhora do Bonsucesso ou igreja da Santa Casa da Misericórdia. O cemitério será explorado mais tarde, juntamente com o de São Domingos, mas a igreja requer uma breve explicação, pois nos registros sempre consta "Igreja da Misericórdia", quando na verdade trata-se da Igreja de Nossa Senhora do Bonsucesso. Localizada no sopé do Morro do Castelo, na antiga ladeira da Misericórdia, que ficava voltada para o lado da rua direita (atual 1º de março), uma das principais ruas da cidade, e seria frequentada pela aristocracia do Rio de Janeiro³⁷¹. Por isso, achei importante que separar, na Tabela 13, as informações referentes ao cemitério, as que fazem alusão especificamente à igreja e deixar um item apenas para aqueles que só mencionam "Santa Casa da Misericórdia", pois poderia ser no cemitério ou na igreja. Por se tratar de um templo da nobreza do Rio de Janeiro, não é possível unificar "Santa Casa da Misericórdia" com "Igreja de Nossa Senhora do Bonsucesso/ Santa Casa da Misericórdia", pois caso algum destes registros se referisse ao cemitério, isto interferiria em toda a análise. O mesmo vale para "São Domingos" – mas ainda voltarei a estes casos mais adiante.

Comprovando o caráter elitista da Igreja de N. Sra. do Bonsucesso, vemos que, dos 50 ali inumados, apenas 3 (0,4%) seriam escravos e 4 (0,6%), forros. Como dito anteriormente, a existência destes já seria algo relevante. Contudo, não há como negar que o número de livres (43 pessoas, equivalendo a 1,1% do total) se destacaria por causa da proposta de ser uma irmandade de elite.

³⁷⁰ RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*, p. 234.

³⁷¹ MAURÍCIO, Augusto. *Op.cit.*, p. 77.

Alguns conventos cediam terrenos de sua propriedade para o enterro de escravos, como os franciscanos do Convento de Santo Antônio e os carmelitas³⁷². Muito embora alguns dos que foram ali sepultados, pudessem ter sido os escravos dos próprios conventos, outros cativos poderiam ter sido abandonados lá. Isto confirma que certos escravos conseguiriam em alguns casos ter seu corpo levado para dentro dos templos.

Para além do abandono dos cadáveres de seus cativos por parte dos proprietários, outras formas de abandono de cadáveres seriam aquelas feitas com objetivo de que ele recebesse sepultura no terreno em torno de uma igreja, por caridade. Há descrições que nos contam sobre o abandono de cadáveres de escravos na porta de igrejas. Segundo Vieira Fazenda, em uma noite três homens de braços dados aproximaram-se da porta da igreja de Santa Rita e se ajoelharam, depois de algum tempo, dois deles se retiraram e apenas um continuou de joelhos. Depois de algumas horas, um soldado se aproximou batendo no ombro do homem que estava ajoelhado, pedindo para que ele se levantasse. Não sendo atendido, bateu em seu ombro e então, o homem caiu. Estava morto³⁷³.

Tal prática do abandono de cadáveres na porta de uma igreja ocorria com o objetivo de que ele fosse sepultado “pelo amor de Deus”, isto é, gratuitamente; de modo que o enterro dependeria da caridade do pároco ou de algum irmão religioso³⁷⁴. No entanto, o abandono também podia ser realizado por uma irmandade, como nos relata Marisa Soares, ao afirmar que irmandades pobres chegaram a deixar os cadáveres de irmãos na porta de igrejas para serem enterrados “pelo amor de Deus”, devido às dificuldades de custearem o sepultamento do mesmo³⁷⁵. Ser enterrado, encomendado ou amortalhado "pelo amor de Deus", significa ganhar este benefício, sobre o qual, Adalgiza Arantes explica o significado:

[...] dar sepultura ao pobre trata-se da bondade maior, com grande valor expiatório para quem o faz e também para quem é alvo desse ato de compaixão. Constitui forma eficaz de reconciliação com Deus e com os homens, um ato de sociabilidade, de santificação para vivos e defuntos, de uso alargado na Cultura Barroca. Não se trata de beneficiar os pares, os iguais, prática corriqueira entre a maioria das irmandades mineiras

³⁷² RODRIGUES, Claudia. “A morte como elemento de afirmação da cultura africana no Rio de Janeiro escravista: o caso do cemitério dos “pretos novos” in *Estudos de História*. Franca, v.10, n.1, 2003, p. 146.

³⁷³ FAZENDA, José Vieira. “Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro” in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Tomo 86, vol. 140, 1921, p.350.

³⁷⁴ RODRIGUES, Claudia. “A morte como elemento de afirmação da cultura africana no Rio de Janeiro escravista, p. 222-223.

³⁷⁵ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 152-153.

*do período. O auxílio mútuo prestado pelas confrarias em geral, possível através da cobrança de entradas e de anuais aos filiados e das bacias de esmolas só tem a aparência de misericórdia [...]*³⁷⁶.

À vista disso, podemos compreender a diferença entre obter sepultura por ser membro de uma irmandade e obter por misericórdia e compaixão. Sobre isto, é comum encontrar redações testamentárias como a de João Freire de Olivença (1775) que pediu que seu corpo fosse amortalhado no hábito de Nossa Senhora do Carmo, de que era irmão, e que os irmãos da ordem lhe dessem uma sepultura pelo amor de Deus. Mandou que pagassem suas dívidas e solicitou que seu corpo fosse enterrado na Matriz, acompanhado de 21 sacerdotes, que fosse feito ofício de corpo presente na Matriz e mandassem dizer quinhentas missas de corpo presente. Pediu que após a encomendação na Matriz, seu corpo fosse acompanhado até a Igreja de Nossa Senhora do Carmo pelo comissário, pelo irmão prior e pelos demais senhores da mesa da ordem. Deixou esmola de 40 réis para cada um dos cem pobres que acompanhariam seu corpo a sepultura, e a quantia necessária para pagar toda a pompa que solicitou em seu funeral. No final do testamento informou que também era irmão da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Santa Rita e determinou que pagassem os anuais que estaria devendo³⁷⁷.

Com base em Adalgiza Arantes Campos, o que João pediu e obteve não foi uma sepultura "pelo amor de Deus", pois isto faria parte do auxílio mútuo das irmandades, e como ele mesmo deixou claro no testamento, tudo teria sido pago. Sepultura pelo amor de Deus seria aquela concedida aos pobres que não teriam condições de ter um sepultamento considerado digno, como foi no caso de Luis Fernandes de Souza, branco, livre e pobre, nascido no Rio de Janeiro, que recebeu todos os sacramentos, foi devidamente encomendado, amortalhado em um lençol e sepultado na Igreja de Nossa Senhora do Parto, tudo, como consta no registro, "pelo amor de Deus, por ser pobre"³⁷⁸. Acreditava-se que este tipo de benfeitoria, além de elevar a alma de quem a concedia, também seria bom para a alma do beneficiado. Em situação de pobreza e consequente impossibilidade de obter sepultura em uma igreja, restariam apenas os cemitérios, onde ao

³⁷⁶ CAMPOS, Adalgiza Arantes. "A idéia do Barroco e os desígnios de uma nova mentalidade: a misericórdia através dos sepultamentos pelo amor de Deus na Paróquia do Pilar de Vila Rica (1712- 1750)" IN: *Revista Barroco*. Belo Horizonte, 18 (2.000): 45-68, p. 2.

³⁷⁷ ACMRJ. *Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento da Antiga Sé* (AP0156: 1776 – 1784): Testamento de João Freire de Olivença, datado 1755, p. 15.

³⁷⁸ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

que parece, a maioria da população não gostaria de ser inumada. A solução poderia ser o abandono na porta de uma igreja, como sobredito.

Fugindo deste abandono, havia a possibilidade de se depositar o corpo em frente a uma igreja para se recolher esmolas para o sepultamento. Jean-Baptiste Debret descreveu e ilustrou (ver imagem 9, abaixo) o caso de uma negra pobre, na cidade do Rio de Janeiro das primeiras décadas do século XIX, onde a defunta, depositada em uma rede, seria acomodada no chão (momento posterior ao representado na imagem), amparada por uma ou duas mulheres que conservavam uma pequena vela acesa e recolhiam esmolas dos passantes até obter a quantia necessária para custear uma sepultura na igreja ou na Santa Casa da Misericórdia, por três patacas³⁷⁹. Acredito que Debret estivesse se referindo ao Cemitério da Misericórdia³⁸⁰.

Na ilustração do referido caso, podemos perceber alguns elementos bastante ricos para a análise em questão. Primeiramente, como se trata do funeral de uma mulher, há basicamente a presença de pessoas do mesmo sexo (peculiaridade de alguns enterros de negros e neste caso, de moçambicanos), sendo os únicos homens que atuavam diretamente na cena, os dois carregadores, o mestre de cerimônias e do tambor, localizado próximo à porta da igreja da Lampadosa. Enquanto mestre de cerimônias para o cortejo diante da porta da igreja, que só abre neste momento, o tambor seria tocado ao passo que as mulheres entoavam cantos fúnebres e deixavam seus pertences no chão para poderem bater palmas. A defunta, na rede, seria acompanhada por oito parentes ou amigas próximas que, durante o cortejo, pousariam a mão sobre a sua mortalha.

³⁷⁹ O equivalente a 960 réis. Uma pataca = 320 réis. Cf. BANCO CENTRAL DO BRASIL, *Dinheiro no Brasil*. 2.ed. Brasília: BCB, 2004, p.10. Disponível em: http://www.bcb.gov.br/Pre/PEF/PORT/publicacoes_DinheiroNoBrasil.pdf. Acessado em: 21/05/2014.

³⁸⁰ DEBRET, Jean-Baptiste. *Op.cit.*, p. 177-178.

IMAGEM 10 – ENTERRO DE UMA NEGRA
(RECOLHIMENTO DE ESMOLAS)

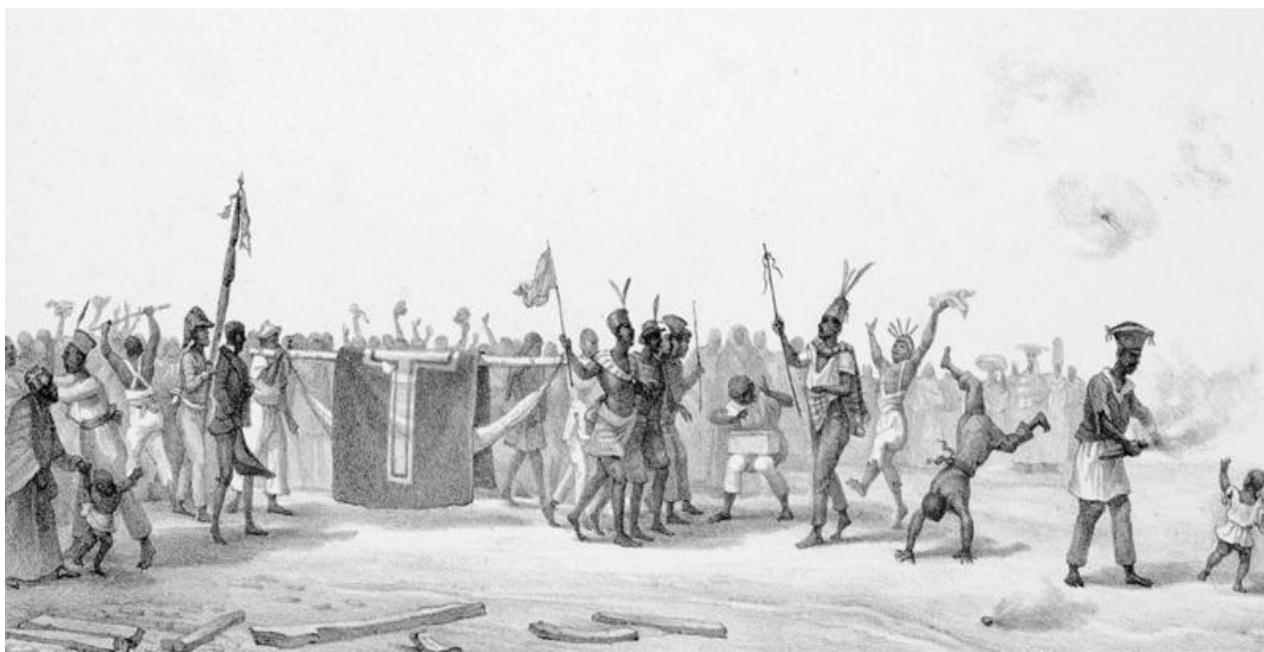


Fonte: DEBRET, Jean Baptiste. *Enterrement d'une femme nègre*. 1768-1848. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/624530108>

No entanto, não podemos pensar que todos os negros precisariam contar com esmolas para conseguir um local de sepultura considerado digno, pois assim como também relatou Debret, algumas hierarquias da África seriam mantidas no Brasil, como podemos ver na Imagem 10, que retrata o caráter festivo do cortejo, com instrumentos musicais, palmas, um negro fogueteiro soltando bombas e rojões e três ou quatro negros dando saltos mortais e fazendo outras acrobacias para animar o ritual. O corpo, em uma rede, coberto por um pano mortuário, seria "acompanhado silenciosamente pelos familiares" e por deputações, que não está claro sobre o que se trata, mas parece ser pessoas de outras nações. Outros ajudantes, com bengalas, exerciam a função de afastar os curiosos que acompanhariam o cortejo até uma das igrejas mantidas por irmandades negras³⁸¹.

³⁸¹ *Idem.*, p. 178-179.

IMAGEM 11 – ENTERRO DO FILHO DE UM REI NEGRO



Fonte: DEBRET, Jean Baptiste. Convoi funèbre dun fils de riu nègr. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/624530108>

A diferença do enterro do filho de um rei negro em relação ao de uma mulher negra pobre reitera a existência de hierarquia entre negros, inclusive na morte. Contudo, podemos deduzir que o número de escravos/negros que representassem algum tipo de realeza africana seriam poucos em relação aos demais, ficando a maioria destes indivíduos em situação de pobreza. Além dos homens livres pobres.

As imagens e descrições de Debret poderiam perfeitamente ser transcritas na análise feita anteriormente sobre o cortejo fúnebre, porém, julguei mais conveniente estarem aqui localizadas para exemplificar a questão das hierarquias entre negros no que tange ao acesso à sepultura, visto que a mulher, mesmo que sepultada na Lampadosa, necessitou de esmola para isto, e a ritualização de seu cortejo giraria em torno da tentativa da obtenção de um local de enterramento, considerando inclusive, a possibilidade de um enterro na Misericórdia. Além disso, o fato de o negro ser conduzido em uma rede pode dar a ideia de algo simples, mas a imagem de Debret mostra que os elementos rituais em torno não mostraram que o ser conduzido em rede seria sempre algo tão simples assim. Infelizmente, não temos como afirmar isto para os casos dos registros de sepultados/amortalhados com rede.

A pobreza em vida poderia acarretar dificuldades ou obstáculos na hora da morte. O relato de Debret reflete bem esta realidade. Se não pudesse contar com as esmolas dadas pelos passantes, como seria o funeral da negra descrito por ele? Se havia a possibilidade de conseguir um enterro gratuito, por que pessoas sem posses “mendigariam” para conseguir sepultar seus mortos? Possivelmente, porque este tipo de enterro não era para todos! Estas reflexões nos levam a crer que é provável que houvesse algo de indesejado nos locais comuns de sepultamento para que estes fossem evitados. Leia-se aqui como locais comuns de sepultamento os cemitérios descolados dos templos, que eram outra possibilidade de sepultamento aos segmentos menos privilegiados socialmente naquela sociedade escravista. Antes de prosseguir, é importante ressaltar o quão benéfico seria para um indivíduo destes segmentos sociais filiar-se a uma associação religiosa.

Os negros que se associavam a uma irmandade receberiam desta, uma garantia de morte considerada digna dentro dos parâmetros estabelecidos pela tradição católica e seguidos pela sociedade, a exemplo do acompanhamento no velório, do direito a um determinado número de missas e de sepultura no templo. Nas igrejas de irmandades de negros eram sepultados, além dos corpos de seus afiliados, os daqueles que pertenciam a outras associações que não possuíssem seus próprios templos³⁸². Os que não tinham nenhuma ligação com estas organizações religiosas e não haviam conseguido dinheiro em vida, dependiam da ajuda de amigos e parentes ou, quando estes também não possuíam bens, recorriam aos pedidos de esmolas como no caso da negra pobre descrito por Debret.

Na divisão social dos mortos, naquela época, aqueles que em vida haviam se filiado a alguma irmandade ou confraria obtinham certas vantagens. Dentre elas, a garantia de um enterro em terreno santo e especialmente da assistência, desde o momento que precedia a morte até sua sepultura. A morte solitária era muito temida entre os católicos. Havia irmandades muito ricas e outras que se dividiam segundo a cor de seus membros e até mesmo por profissão. Havia também, as irmandades de elite e determinadas pessoas se filiavam a mais de uma, como foi o caso de João Ferreira de Miranda, que seria irmão de nove irmandades³⁸³.

As hierarquias sociais diante da morte estariam presentes em todos os segmentos. Os mais privilegiados socialmente tinham um lugar de enterro que também era

³⁸² Ver: SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. São Paulo: Editora Nacional, 1978, p.53-57; REIS, João José. *Op.cit.*, p.54-55; SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*, p.146.

³⁸³ ACMRJ. *Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento da Antiga Sé* (AP0156: 1776 – 1784): Testamento de João Ferreira de Miranda, datado 1781, p. 318v.

almejado pelos indivíduos com menos posses. Porém, cabe aqui questionar: o que aconteceria com aqueles que não conseguiam este tipo de enterro? Para onde iam os corpos dos menos privilegiados socialmente? Veremos isto nos próximos itens.

Cemitérios

As pesquisas nos fazem ver que seriam aqueles espaços, em geral, descolados dos templos católicos, destinados àqueles a quem podemos chamar de “desprivilegiados”, que não conseguiam ter na hora da morte as condições de sepultamento que a maioria da sociedade buscava, por pertencerem aos segmentos considerados socialmente inferiores na hierarquizada sociedade da época, que tinha na escravidão, na “pureza de sangue”, no ser católico, dentre outros atributos, os critérios de distinção social. Afinal, o Brasil escravista era hierarquizado enquanto uma sociedade típica do Antigo Regime e a existência de segmentos com mais prestígio e outros com menos era algo presente naquela sociedade que apresentava não só funções e discursos, como lugares específicos para aqueles não privilegiados³⁸⁴.

Apesar de não existirem trabalhos específicos sobre esta questão dos cemitérios e sepulturas dos segmentos aqui agrupados nesta categoria de desprivilegiados, há passagens sobre o assunto em alguns trabalhos sobre morte e cemitérios para algumas regiões do Brasil.

Na Bahia, os suicidas, criminosos, indigentes, rebeldes e escravos seriam enterrados no cemitério do Campo da Pólvora, mantido pela Santa Casa da Misericórdia. Não se sabe com precisão a origem deste cemitério. Com base nas posturas da Câmara de Salvador, que citavam que desde a primeira década do século XVIII, o Campo saía do portão da Casa da Pólvora e era responsável pelo enterro de negros “pagãos”, João Reis conclui que este local seria, neste período, um lugar interditado ao enterro de cristãos, mesmo quando estes eram escravos – a questão que me coloco aqui é sobre até que ponto este cemitério não receberia também os cristãos/católicos. O autor afirma também que pelo menos nas duas primeiras décadas do século XVIII, o local referente ao Cemitério do Campo da Pólvora não se encontrava sob a administração da Santa Casa, e sim, da Câmara. Os responsáveis pelo enterramento destes “africanos pagãos” seriam os funcionários que realizavam a limpeza pública; ou seja, ao mesmo tempo em que se cuidava da higiene da cidade, retiravam-se os

³⁸⁴ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos*; FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento*; GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo*; dentre outros.

corpos abandonados para evitar que cães se alimentassem deles ou que causassem algum dano à saúde da população³⁸⁵.

Tempos depois, em 1844, já sendo transferido para a Santa Casa da Misericórdia em outra área da cidade, o Campo da Pólvora passaria a ser local de sepultamento da maioria dos cadáveres de escravos – “pagãos” ou não –, na Bahia, e também outros indivíduos menos privilegiados na sociedade. Este cemitério não era bem visto pela sociedade em geral, por ser o destino dos desafortunados. Além de grande parte dos sepultados neste terreno terem sido corpos de negros novos que não sobreviviam à quarentena anterior ao desembarque dos tumbeiros, a força estava erguida dentro de seus limites para facilitar o enterro dos justicados – evitando o transporte dos cadáveres. Segundo Reis, além de haver indícios de que no Campo da Pólvora – como também no Cemitério da Misericórdia do Rio de Janeiro – não se realizava nenhuma cerimônia religiosa, as valas seriam superficiais e os cadáveres ficariam em situação que facilitava que animais famintos se alimentassem deles, dentre outras práticas que, segundo relatos da época, demonstravam certa falta de cuidado em relação aos defuntos lá enterrados³⁸⁶.

Em São Paulo, o local de inumação dos segmentos desprivilegiados sobre o qual existem mais referências seria o Cemitério dos Aflitos, que estava localizado na região correspondente ao atual bairro da Liberdade e era administrado pela Santa Casa da Misericórdia. Em 1774, a Diocese definiu o terreno onde se fixaria o cemitério e, em 1775, foi inaugurado o Cemitério dos Aflitos – nome este que pode nos sugerir o tipo de cadáver e de enterramento presentes neste local – seriam inumados escravos, indigentes e sentenciados. Os que faleciam na cadeia também seriam lá sepultados. Da mesma forma que em Salvador, a força localizava-se próximo ao cemitério, provavelmente para facilitar o transporte e enterro dos corpos dos justicados. Embora fosse construída uma capela neste cemitério, “com o passar do tempo, o seu estado de abandono era tamanho que não se sabia ao certo qual autoridade era responsável pela sua manutenção”³⁸⁷.

No Rio de Janeiro, o tratamento destinado aos cadáveres menos privilegiados não diferia muito do que ocorria em outras cidades, a exemplo de Salvador e São Paulo. Dentre eles, podemos citar o cemitério da Santa Casa da Misericórdia, localizado atrás do seu hospital junto ao Morro do Castelo (na praia de Santa Luzia); o chamado “dos

³⁸⁵ REIS, João José. *Op.cit.*, p. 193 - 196

³⁸⁶ *Idem*, p. 196-197

³⁸⁷ CYMBALISTA, Renato. *Cidade dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002, p. 39; PAGOTO, Amanda Aparecida. *Do âmbito sagrado da igreja ao cemitério público: transformações fúnebres em São Paulo (1850/1860)*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004, p. 62-63.

mulatos”, no Campo de São Domingos/Rocio da cidade e o dos “pretos novos”, no Largo de Santa Rita/Valongo.

Apesar de poucos, já foram feitos estudos sobre este último cemitério, que nos mostram que, até meados do século XVIII, os cadáveres dos escravos africanos recém-chegados do tráfico, chamados de “pretos novos” seriam sepultados no Cemitério da Misericórdia. Com o aumento do tráfico africano, já não haveria mais espaço para tantos mortos e a solução encontrada pelo governador da capitania teria sido a criação de um cemitério destinado exclusivamente a estes africanos, o qual fora erigido, em 1722, no Largo de Santa Rita e mais tarde transferido para a região do Valongo devido à mudança, em 1769, do mercado de escravos para esta região. O objetivo da aproximação do cemitério do mercado de escravos seria facilitar a remoção dos corpos dos pretos que morriam antes de serem vendidos³⁸⁸. O viajante G.W. Freireyss relata as condições deste cemitério:

Na entrada daquele espaço, cercado por um muro de cerca de 50 braças em quadra, estava assentado um velho com vestes de padre, lendo um livro de rezas pelas almas dos infelizes que tinham sido arrancados pela sua pátria por homens desalmados, e a uns 20 passos dele alguns pretos estavam ocupados em cobrir de terra seus patrícios mortos e, sem se darem ao trabalho de fazer uma cova, jogam apenas um pouco de terra sobre o cadáver, passando em seguida a sepultar outro. No meio deste espaço havia um monte de terra na qual, aqui e acolá, saíam restos de cadáveres descobertos pelas chuvas que tinham carregado a terra e ainda havia muitos cadáveres no chão que não tinham sido enterrados. Nus estavam apenas envoltos numa esteira, amarrada por cima da cabeça e por baixo dos pés. Provavelmente procede-se ao enterramento apenas uma vez por semana e como os cadáveres facilmente se decompõem, o mau cheiro é insuportável. Finalmente chegou-se à melhor compreensão, queimando de vez em quando um monte de cadáveres semidecompostos³⁸⁹.

O relato deste viajante possibilita que seja levantada a hipótese de que havia algum tipo de cerimônia religiosa no Cemitério dos Pretos Novos – mesmo que esta fosse bem simples. Esta hipótese pode ser levantada ao analisarmos o trecho em que ele afirma que havia um velho com roupa de padre lendo um livro de rezas pelas almas dos mortos que estavam sepultados naquele local. Mesmo que este indivíduo não fosse um padre, não podemos negar que algum tipo de sufrágio parecia ser oferecido a estes mortos, ainda que

³⁸⁸ PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond: IPHAN, 2007, p. 67-70.

³⁸⁹ FREIREYSS, G. W. *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1982, p. 132-134.

fossem as orações de um leigo. Segundo Júlio Pereira, ao que parece, além dos dois negros que trabalhariam no Cemitério dos "Pretos Novos" para evitar gastos não se usaria esquife e nem mortalha, sendo os cadáveres envolvidos em esteiras³⁹⁰, assim como mostrado na ilustração de Debret analisada mais acima (ver Imagem 6). Este cemitério não aparece na Tabela 13, porque estava localizado na freguesia de Santa Rita. Então, os registros seriam feitos diretamente lá. Desta forma, não foi possível identificar os óbitos dos pretos novos, a partir do banco de dados aqui analisado, bastando sua apresentação como elemento comparativo com os demais cemitérios apresentados.

Sobre o cemitério dos mulatos, sua localização seria no terreno em frente à igreja de São Domingos, onde atuava uma irmandade de negros. Não se sabe ao certo, se esta fora criada por angolanos ou crioulos³⁹¹. Segundo Vieira Fazenda, o cemitério do Largo de São Domingos ou “dos mulatos” remontava pelo menos a aproximadamente 1706, quando a irmandade de São Domingos utilizou parte do terreno em frente à sua igreja para fazer um “campo santo” e enterrar seus irmãos; dando sepultura também aos escravos e “prejudicando”, com isso, a Santa Casa de Misericórdia. Ainda segundo o memorialista, o referido cemitério só foi extinto em 1820³⁹². Segundo Antonia Quintão, o seu desaparecimento estaria relacionado a um conflito pela posse do terreno do qual a Irmandade de São Domingos saiu derrotada, tendo que transferir seu cemitério para outro lugar, fora da cidade³⁹³. Mais pesquisas se fazem necessárias para saber o destino deste cemitério.

Dos três, o cemitério da Santa Casa seria o local mais utilizado para sepultura dos segmentos menos privilegiados – através do pagamento de 400 réis³⁹⁴ –, tendo sido um dos primeiros a serem instalados na cidade logo nos primórdios da sua fundação. Ainda estamos investigando sobre a sua origem, mas alguns dados sugerem ter sido criado logo no início do estabelecimento da Santa Casa da Misericórdia pelo Padre José de Anchieta, em 24 de março de 1582, no intuito de socorrer a esquadra espanhola de Diogo Flores Valdez, que havia sido contaminada pelo escorbuto, sendo os mortos sepultados num terreno ao lado do Hospital que havia sido erigido com palhoças³⁹⁵. Ao que parece, este terreno era o que viria a ser mais tarde, o Cemitério da Misericórdia. Em 1827, o terreno

³⁹⁰ PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. *Op.cit.*, p. 86.

³⁹¹ QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Op.cit.*, p. 155-156.

³⁹² FAZENDA, José Vieira. *Op.cit.*, tomo 86, vol. 140, 1921, p.431.

³⁹³ QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Op.cit.*, p. 161-163.

³⁹⁴ *Idem*, p. 157.

³⁹⁵ ZARUR, Dahas. *Cemitérios e a Santa Casa*. Rio de Janeiro: Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, 1989, p.8.

foi ampliado, mas não parece ter sido suficiente para dar conta do aumento do número de cadáveres nos anos 1830, principalmente com o fim do Cemitério do Valongo – devido à lei de fim do tráfico –, tendo sido transferido para os arredores do Caju, em 1839, onde funcionou até por volta de 1851, quando do surgimento do cemitério público de São Francisco Xavier³⁹⁶.

Este teria sido o cemitério que mais reuniu os cadáveres dos segmentos desprivilegiados da cidade do Rio de Janeiro, não se restringindo aos escravos. Indigentes, justicados, pacientes, em geral pobres, que morriam no Hospital da Misericórdia e não eram requeridos por amigos e parentes eram ali enterrados. Embora fosse considerado um campo santo e, por conseguinte, ser bento, o tipo de sepultamento oferecido seria daqueles em relação aos quais, muitos indivíduos buscavam fugir, segundo alguns relatos de viajantes referentes à primeira metade do século XIX. Vejamos a descrição de John Luccock, um viajante inglês que esteve na cidade do Rio de Janeiro entre 1808 e 1818:

*[...] Aparecem dois homens na casa, colocam o defunto numa espécie de rede, dependuram-no num pau, e, carregando-o pelas extremidades, levam-no através das ruas tal como se estivessem a carregar uma qualquer coisa. Se acontece de pelo caminho encontrarem com mais um ou dois que de forma idêntica estejam de partida para a mesma mansão horrível, põem-no na mesma rede e levam-no juntos para o cemitério. Abre-se transversalmente ali uma longa cova, com seis pés de largo e quatro ou cinco de fundo; os corpos são nela atirados sem cerimônia de espécie alguma, de atravessado e em pilhas, uns por cima dos outros, de maneira que a cabeça de um repousa sobre os pés do outro que lhe fica imediatamente por baixo, e assim vai trabalhando o preto sacristão, que não pensa nem sente, até encher a cova, quase que por inteiro, em seguida, põe terra até para cima do nível. [...]*³⁹⁷.

Retomando a descrição de Luccock, podemos ver que ele também afirmaria que aqueles que iam até o Campo Santo da Misericórdia assistiam a “cenas repugnantes”, sendo fortíssimo o “cheiro” que os cadáveres exalavam. Este relato remetia a um tipo de enterro que fugia dos parâmetros do que se considerava uma “boa morte”³⁹⁸. Embora não estivessem em um local pagão – já que há referência à existência de um preto sacristão –,

³⁹⁶ FAZENDA, José Vieira. *Op.cit.*, tomo 86, vol. 140, 1921; COARACY, Vivaldo. *O Rio de Janeiro no Século Dezessete*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1965; RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Trad. de Sérgio Duarte. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

³⁹⁷ LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1975, p. 39.

³⁹⁸ RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além*.

os defuntos lá enterrados pertenciam a uma realidade mortuária bem diferente daquela em que se encontravam os cadáveres inumados dentro ou em torno das igrejas.

Robert Walsh, um capelão inglês que esteve no Rio de Janeiro entre os anos de 1828 e 1829, também relatou algumas práticas que seriam realizadas no cemitério da Misericórdia. A citação abaixo descreve o momento que precedia a inumação neste cemitério:

[...] Antes de serem enterradas aí, são depositados sobre um estrado numa casinha que fica no meio do cemitério, até que haja um número suficiente de corpos. Então é realizada a cerimônia fúnebre para todos eles, que são colocados na cova sem os caixões. Algumas vezes nus, mas normalmente envoltos em lona. São colocados de lado, geralmente com a cabeça virada para os pés do outro. Nunca estive nesse lugar sem que houvesse menos de quatro ou cinco corpos esperando para serem enterrados e ao sair sempre me encontrava com outros chegando...³⁹⁹.

Reforçando tais descrições, o viajante alemão Carl Seidler também cita as condições deste cemitério, no Rio de Janeiro, do qual ele dizia ter lembranças que o arrepiavam. Segundo ele, o corpo seria atirado no buraco como um cão morto e como se colocava pouca terra sobre ele, por vezes, alguma parte ficava para o lado de fora. Além disso, socavam-no com pesados tocos de madeira, formando assim o que o viajante chamou de horrível mingau de terra, sangue e excrementos. Em seu relato, também consta que caso houvesse uma forte chuva, era possível que alguma pessoa se deparasse dentro dos limites do cemitério com um pedaço de braço ou perna esmagado⁴⁰⁰.

Analisando todos estes cemitérios e as práticas fúnebres neles adotadas, é possível observar que praticamente não havia diferença entre um e outro no modo como os cadáveres seriam tratados: os relatos afirmam que seriam poucos – ou nenhum – os cuidados destinados a eles, o que feriria os conceitos e crenças do bem-morrer e facilitaria a exposição dos corpos a profanações e ao ataque de animais. Apesar disso, acreditamos que ainda se faz necessário aprofundar os estudos sobre estes lugares de sepultamento no sentido de se identificar mais detalhes sobre seu funcionamento, sobre o público que efetivamente o buscava, sobre os rituais que lá seriam adotados.

O fato de o Campo da Pólvora, o Cemitério dos Aflitos e o da Misericórdia do Rio de Janeiro serem administrados pela Santa Casa da Misericórdia não era mera

³⁹⁹ WALSH, Robert. *Notícias do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1985, p. 170.

⁴⁰⁰ SEIDLER, Carl. Apud: PAGOTO, Amanda Aparecida. *Do âmbito sagrado da igreja ao cemitério público: transformações fúnebres em São Paulo (1850/1860)*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004, p. 63.

coincidência, devendo-se ao fato de tradicionalmente esta ter possuído o monopólio do serviço funerário, do sepultamento e do transporte de cadáveres, como contrapartida da assistência que prestava aos pobres e escravos⁴⁰¹. Analisando todos estes cemitérios e as práticas fúnebres neles adotadas, é possível observar que praticamente não havia diferença entre um e outro no modo como os cadáveres seriam tratados: os relatos afirmam que seriam poucos – ou nenhum – os cuidados destinados a eles, o que feriria os conceitos e crenças do bem-morrer e facilitaria a exposição dos corpos a profanações e ao ataque de animais. Apesar disso, acreditamos que ainda se faz necessário aprofundar os estudos sobre estes lugares de sepultamento no sentido de se identificar mais detalhes sobre seu funcionamento, sobre o público que efetivamente o buscava, sobre os rituais que lá seriam adotados e, por fim, o significado que possuíam no quadro da hierarquia social da época.

Em relação ao *status*, acredito que estes seriam desprivilegiados não necessariamente por serem, segundo os relatos, “mal conservados”, com ausências de rituais/cerimônias religiosas ou por sua localização, mas principalmente pelos segmentos sociais que lá estavam sepultados, ou seja, os grupos e indivíduos em posição nas escalas mais inferiores da hierarquia social, a exemplo dos aqui já mencionados é que confeririam a “má fama”. Afinal, tratava-se de uma sociedade inserida na ambientação do Antigo Regime e seriam os lugares sociais ocupados pelos cadáveres neles sepultados que pareciam conferir àqueles cemitérios a posição e imagem que possuíam nas diferentes cidades, tais como a aqui citadas. Isto poderia se relacionar também com a ideia apresentada anteriormente de que estar fisicamente próximo do socialmente distinto não seria agradável, e isto também se aplicaria aos mortos.

Penso que justamente por isso é que o desdobramento desta posição poderia ser o cuidado diferenciado na sua manutenção e na infraestrutura, em comparação com os demais locais de inumação da cidade; a localização inicial em espaços menos centrais e/ou privilegiados e possivelmente com um número menor de “funcionários” encarregados de seu funcionamento e, ao que parece, não ter sacerdote, mas pessoas que faziam as vezes de sacristão – segundo os relatos. Ou seja, é preciso compreender o sentido das características destes cemitérios segundo as concepções hierárquicas da época, mais do que nos limitarmos a dizer – repetindo os relatos dos viajantes – que seriam mal conservados.

Um aspecto significativo neste sentido é o fato de que as alegadas condições de conservação do Cemitério da Misericórdia, no Rio de Janeiro, não impediram de ele ter

⁴⁰¹ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos*, p. 153-184; RODRIGUES, Claudia. “A morte como elemento de afirmação da cultura africana no Rio de Janeiro escravista”, p. 144.

sido escolhido, nos séculos XVIII e XIX, por alguns indivíduos com situação social um pouco melhor do que a dos demais ali sepultados como local de sepultura, conforme o caso apresentado na Parte I e do que segue (um marinheiro português):

Declaro que meu Corpo Será amortalhado em lençol branco para nele Ser Sepultado, Conduzam o meu Corpo da minha Casa para a freguesia donde eu falecer na Tumba da Santa Casa a qual a acompanharão o Capelão da mesma para na mesma Igreja Ser encomendado pelo meu Reverendo Pároco e depois de encomendado Será o mesmo meu Corpo Conduzido da mesma forma Sem mais algum, para o Cemitério da Santa Casa da Misericórdia, onde Será Sepultado, e a dita despesa que Se fizer meu Testamenteiro Satisfaza⁴⁰².

O que parece ter motivado esta escolha foi a busca por demonstrar/vivenciar humildade no momento da morte, como parte das práticas visando a obtenção da salvação da alma após a morte⁴⁰³.

Se nos remetermos à Tabela 13, os dados para os cemitérios de São Domingos e da Misericórdia são ínfimos: 13 e 12 registros ao total. No caso do Cemitério da Misericórdia, há o detalhe de que este se localizaria na freguesia de São José, e assim como o dos Pretos Novos (que se localizava na freguesia de Santa Rita), os registros seriam feitos pelo pároco de cada uma destas freguesias, estando, portanto, nos respectivos registros de óbitos. Ainda há outro entrave na análise destes dados, que é comum aos dois: a existência de registros informando generalizadamente "São Domingos" (53) ou "Santa Casa da Misericórdia" (44), dificultando que saibamos se tratava do cemitério de São Domingos ou Igreja de São Domingos ou cemitério da Santa Casa ou Igreja da Santa Casa. Por este motivo, as principais fontes sobre estes enterramentos são os relatos de viajantes que foram mencionados acima. Para além disso, podemos fazer um exercício de suposição em relação à dúvida sobre o local exato dos sepultamentos em ambos os espaços.

No caso do Cemitério da Misericórdia, há alguns detalhes interessantes e paradoxais porque quando se trata da referência aos sepultados no dito cemitério – em tese, um local destinado aos indigentes, pobres e escravos – os dados da Tabela 13 apresentam 12 livres contra um forro e dois escravos. Por outro lado, na referência generalizada a Santa Casa, ainda que o número de livres continue a ser maior que o dos outros segmentos sociais (21 casos de livres), há seis casos de forros e 17 escravos. Ou seja, mais escravos

⁴⁰² ACMRJ. *Livro de Testamentos e Óbitos da freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento da Antiga Sé* (AP0157: 1790–1797): Testamento de Zeferino Manoel Coutinho Salgado, datado 1790, p. 50.

⁴⁰³ REIS, João José *Op.cit.*; RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além*; dentre outros.

mencionados do que em relação ao próprio "cemitério" da Santa Casa. Tendo a deduzir, portanto, que a referência generalizada à Santa Casa se trataria na maioria dos casos do Cemitério da Santa Casa, pelo grande índice de escravos lá sepultados que certamente não poderia ser numa igreja de uma irmandade de elite. E quanto aos livres ali sepultados, também podemos imaginar que possa ser o cemitério da Santa Casa, uma vez que como vimos na Parte I e também na Parte II (nos casos de José Marcelo de Lemos e Zeferino Manoel Coutinho Salgado), existiram ainda que raros, casos de pessoas que não eram remediadas e que possuíam sinal de distinção que escolheram ser sepultadas no Cemitério da Santa Casa e não na igreja. Alguém poderia cogitar que estes pedidos poderiam se referir à Igreja da Santa Casa, no entanto, até o momento, não vi nenhuma referência a existência de cemitério da igreja da Santa Casa da Misericórdia (N. Sra. do Bonsucesso), mas sim, ao cemitério que ficava atrás do hospital. O hospital era condizente com um lugar que ninguém gostaria de ser cuidado, por isso, o cemitério estaria lá. O que pode ser relacionado com o exemplo do bairro chique apresentado por Bourdieu e citado no início da Parte II, que defendia que o local consagraria os seus habitantes. Aqui, o local ficaria marcado pelos indivíduos que abrigava/recebia.

No caso de São Domingos, a situação se aproxima um pouco desta em torno da Santa Casa. Analisando os dados da Tabela 13, percebemos que é justamente na referência generalizada ao sepultamento em "São Domingos", sem explicitar se era igreja ou cemitério, que aparece maior número de escravos (20) do que de livres (19) e forros (14). Da mesma forma que aparece quando se trata da referência a "Cemitério de São Domingos" (9 escravos, 2 livres e 2 forros). Em relação à referência aos sepultamentos na "Igreja de São Domingos", os dados desta tabela mostram uma grande predominância de enterramentos de livres em primeiro lugar (119), seguidos pelos escravos (77) e forros (68). Índices que sugerem que o sepultamento no templo – ainda que não tenha especificado se dentro ou no adro – era majoritariamente destinado aos livres, tendo escravos em segundo lugar. Por que os forros estariam em terceiro lugar? Ao meu ver, porque os forros que não escolheram São Domingos foram aqueles que acabaram tendo como primeira opção a Sé e, como segunda, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Boa Morte; aparecendo São Domingos apenas como terceira opção. Sendo assim, a referência a "São Domingos" provavelmente se trata do Cemitério de São Domingos, pois o próprio fato de ser um lugar desprivilegiado poderia explicar que bastava dizer que era São Domingos; pois, quando se tratasse da igreja, os sacerdotes responsáveis pela anotação do registro de óbito não deixariam de especificar.

Entre os óbitos do Cemitério de São Domingos, nove dos treze inumados foram encomendados e oito receberam algum tipo de sacramento. Para o Cemitério da Misericórdia, de um total de quinze sepultados, sete foram encomendados por um sacerdote e todos receberam pelo menos um sacramento. Além disto, dos dois escravos enterrados no Cemitério da Misericórdia, apesar de não terem outro tipo de aparato fúnebre, não lhes faltou a administração de pelo menos um sacramento. Isto reforça a ideia aqui defendida, de que haveria algum tipo de sufrágio para as almas daqueles que seriam inumados nestes locais, e reitera a hipótese supracitada de que não haveria restrição hierárquica na administração dos sacramentos para indivíduos de diversas categorias.

Destaco o registro do escravo Ventura (1754), que é o único dos 13 sepultados no Cemitério de São Domingos que indica o local de encomendação, sendo este, o próprio campo santo, demonstrando que além da existência de encomendação para os mortos de menos qualidade isto não precisaria ocorrer em outros locais. Tão significativo quanto o caso do escravo Ventura, é o da parda forra Rita Maria (1803), sepultada no Cemitério da Misericórdia. Dada no registro como uma mulher muito pobre, Rita foi encomendada na Igreja da Misericórdia (N. Sra. do Bonsucesso) e amortalhada com um hábito branco. Se a história de Ventura indica a possibilidade de encomendações dentro dos cemitérios, a de Rita mostra que, além disto, aqueles que teriam seus cadáveres destinados ao Cemitério da Misericórdia poderiam ter parte de seus ritos fúnebres na igreja da irmandade, embora os elementos até aqui apontados me façam crer que se trataria de uma exceção⁴⁰⁴.

Daqueles sepultados no Cemitério de São Domingos, os dois livres foram amortalhados com lençol. Entre os dois forros, o que teve referência à mortalha, foi envolvido com lençol. Nenhum dos nove escravos teve menção à vestimenta mortuária. Nenhum dos livres teve referência à cor e/ou origem, mas podemos notar entre os forros uma preta e uma crioula e entre os escravos todos tiveram algum elemento que podemos identifica-los como negros (como terem sido africanos, pretos ou seus descendentes) sendo quatro deles, africanos. Ou seja, de modo geral, apenas duas pessoas (15,4%) daquelas enterradas no Cemitério de São Domingos tiveram referência a algum tipo de mortalha, e quando houve, tratava-se de lençol; o que evidencia que provavelmente aqueles que teriam este local como destino final seriam aqueles considerados de qualidade inferior e por isto, ao que parece, não costumava haver pompa nestes funerais.

⁴⁰⁴ ACMRJ: Série Assentos Paroquiais: AP0155 (1746-1758), AP0156 (1776-1784), AP0157 (1790-1797) e AP0158 (1797-1812).

Sobre as mortalhas dos enterrados no Cemitério da Misericórdia, entre os escravos não houve menção ao tipo de mortalha utilizada – assim como ocorreu com os cativos de São Domingos –, mas entre os doze livres, seis tiveram esta referência, sendo dois deles, amortalhados com lençol, um com hábito preto e os outros três, com hábito branco. A única forra, já foi citada acima (Rita Maria, com hábito branco). Desta forma, podemos notar que não houve entre os casos de registros destes dois cemitérios, nenhum cadáver amortalhado com hábito de santo ou alguma outra pompa que indicasse prestígio. Muito embora, ao analisar os livres do Cemitério da Misericórdia, podemos encontrar três capitães (um com lençol, um com hábito branco e o outro, sem referência). Ao que parece, a única forma de distinção que lhes coube foi a indicação de suas ocupações, pois não destoam dos demais registros.

No que tange a cor dos inumados no Cemitério da Misericórdia, nenhum livre teve algum tipo de referência de cor, origem ou filiação que os incluía entre os negros. Ao passo que os escravos o foram e a forra foi considerada parda. Só há dois casos com menção à origem, sendo de indivíduos livres. Um deles é o de Maria, uma índia de onze anos (1747). Não há nenhum outro registro de índio na amostragem, sendo instigante o caso desta criança indígena que estaria na cidade, sendo enterrada em um cemitério destinado aos segmentos desprivilegiados. Porém, a ausência de elementos mais uma vez impossibilita que este caso seja explorado.

O outro caso é o de João Marcelo de Lemos, natural da América portuguesa, que teve sua história abrindo as discussões da Parte I. Em seu testamento, podemos notar que ele era funcionário do Senado e sabia ler e escrever. Ao que parece, seu pedido de enterramento no Cemitério da Misericórdia seria uma profissão de pobreza e simplicidade, o que ao cruzar neste momento com seu registro de óbito, podemos ver que o silêncio das informações indica exatamente aquilo que ele queria, pois no conjunto dos enterrados no Cemitério da Misericórdia, seria possível, sem ter conhecimento do seu testamento, confundi-lo com os demais.

Terrenos baldios, mar, etc.

Para além dos "desprivilegiados" inumados nos cemitérios, havia aqueles com menos sorte. Considerado como sinal de grande infortúnio, o sepultamento/abandono fora do interior ou do entorno dos templos podia ocorrer nos matos, terrenos baldios, praias ou,

no melhor, nos cemitérios destinados: seja aos interditados de terem sepultamento dentro dos templos – por terem sido excomungados ou não se enquadrarem no seio católico (a exemplo dos judeus, heréticos, cismáticos, apóstatas, blasfemos, suicidas⁴⁰⁵); seja aos situados em certas posições sociais e econômicas que não lhes permitiam ou possibilitavam pagar por aquele sepultamento – ou obtê-lo de graça, “pelo amor de Deus” (como pobres, indigentes, alguns escravos, justicados e a maioria dos “pretos novos”).

Um dos destinos dados aos cadáveres na cidade do Rio de Janeiro, que fugia do padrão dos sepultamentos no interior ou em torno das igrejas seria o sepultamento de escravos nos terrenos baldios e praias. Foi justamente para tentar coibir esta prática que, em fins do século XVII (1696), o governo metropolitano entrou em acordo com a Santa Casa da Misericórdia para que ela desse sepultura aos escravos mediante o pagamento de 400 réis por parte dos senhores, objetivando diminuir e evitar a prática de abandono dos cadáveres dos cativos por parte dos proprietários⁴⁰⁶. Não se pode deixar de lembrar que, com o tempo, a Santa Casa possuiria o monopólio do serviço funerário, do sepultamento e do transporte de cadáveres, no Brasil colonial e imperial, como contrapartida da assistência que prestava aos pobres e escravos⁴⁰⁷.

Este tipo de preocupação em relação aos funerais e sepultamentos dos escravos também se fez presente na legislação eclesiástica, como foi o caso das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que exortavam os senhores que haviam se servido de seus escravos em vida que não se esquecessem deles em sua morte, mandando dizer missas pela sua alma⁴⁰⁸. Em outra passagem, para “atalhar a impiedade” e coibir o fato de algumas pessoas mandarem “enterrar seus escravos no campo e mato como se fossem brutos animais”, o texto determinava que nenhum defunto batizado “de qualquer estado, condição e qualidade” fosse enterrado fora do sagrado⁴⁰⁹.

Avançando no século XVIII, a Igreja voltaria a se posicionar sobre o assunto, através do bispo do Rio de Janeiro, Fr. D. Antonio do Desterro, que abordaria a questão reiteradamente em suas visitas pastorais, nas décadas de 1740, 1750 e 1760, como afirma

⁴⁰⁵ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Op.cit.*; REIS, João José. *Op.cit.*, p. 172-174

⁴⁰⁶ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos*, p.153-154 e 175-176; SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre: misericórdias, caridade e poder no Império Português, 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p.242-245; FAZENDA, José Vieira. *Op.cit.*, tomo 86, vol. 140, p.347-348; QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Op.cit.*, p. 157.

⁴⁰⁷ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos*, p.153-154 e 175-176; SÁ, Isabel dos Guimarães. *Op.cit.*, p.242-245; FAZENDA, José Vieira. *Op.cit.*, p.347-348; QUINTÃO, Aparecida. *Op.cit.*, p. 157.

⁴⁰⁸ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Op.cit.*, Título 51, no. 838.

⁴⁰⁹ *Idem*, no. 844.

Ana Margarida Santos Pereira. Na primeira pastoral que menciona o tema, o prelado dizia deplorar a inumanidade dos senhores de escravos que, na cidade do Rio de Janeiro, “costumavam ‘lansar fora de suas cazas os escravos, que morriam’ sem encomendarem seus corpos e/ou enterrá-los em campo santo, inumando-os em valas comuns. Segundo o bispo, este era um ato de ingratidão em relação àqueles que lhes serviram durante a vida. D. Antonio do Desterro ainda determinava que quando um escravo morresse, era obrigação do seu senhor comunicar ao pároco do lugar para que este negro tivesse seu corpo encomendado e enterrado em local sagrado e com mortalha de acordo com suas possibilidades. O prelado pedia que os párocos ficassem com a função de vigiar se esta determinação estava sendo cumprida, e além deles, afirmou que todas as pessoas que soubessem de algum caso em que um senhor não havia dado o devido tratamento ao cadáver de um escravo e não o denunciasse seria excomungado e deveria pagar uma multa de 50 cruzados⁴¹⁰.

Alguns anos mais tarde, outra pastoral relatou a continuidade destas práticas afirmando que, muitas vezes, os escravos mortos eram abandonados por seus senhores nos cemitérios e em alguns casos tinham seus corpos despedaçados pelos cães. Objetivando que tal costume fosse extinto e evocando o texto das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, acima mencionado, D. Fr. Antonio do Desterro ordenou “em tom de súplica” que dali por diante qualquer senhor que tivesse escravo falecido “lhe desse sepultura ecclesiastica com aquela caridade e possibilidade que devia”. Se “o senhor fosse pobre e, por esse motivo, não pudesse satisfazer as suas obrigações, a encomendação do escravo e o sepultamento do seu corpo seriam feitos de graça”. Em 1765, D. Antonio do Desterro voltou tratar deste assunto, segundo Ana Margarida Pereira, censurando vigorosamente aqueles senhores que “a coberto da noite mandavam abandonar os corpos dos seus escravos mortos em monturos e nos adros das igrejas, embrulhados em palhas, ‘como se foraõ de brutos, animaes’”⁴¹¹.

Com base no que foi dito, é importante compreender que, apesar de ser uma morte considerada ruim para a salvação da alma e também socialmente, até mesmo aquele indivíduo enterrado em uma vala ou terreno baldio teve algum tipo de ritualização de sua morte, pois ao menos a inumação lhe teria sido garantida, e assim, como já foi abordado,

⁴¹⁰ PEREIRA, Ana Margarida Santos. A legislação sobre escravos no episcopado de d. Fr. António do Desterro, Rio de Janeiro (1747-1773). Comunicação apresentada no *IV Encontro Internacional de História Colonial*, UFPA, 2012 (mimeo.), p. 8.

⁴¹¹ *Idem*, p. 9.

seu corpo teria onde aguardar até o dia da Ressurreição. Por fim, se para os viajantes e memorialistas, o enterro em um cemitério seria sinal de grande infortúnio, havia ainda, aqueles que se encontrariam em posição pior, sendo os enterros abordados neste último item, os que compreenderiam a esfera mais baixa das hierarquias do Rio de Janeiro colonial.

Percebe-se, assim, que as hierarquias e complexidades mostradas na Parte I se refletiram também no âmbito dos ritos e dos locais de sepultura, dos cadáveres registrados nos livros paroquiais de óbitos da freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento da Antiga Sé, no Rio de Janeiro, revelando uma sociedade com diversos graus de distinção entre os segmentos sociais, não só na vida, mas também na morte.

CONCLUSÃO

Embora tenha surgido na Europa, o Antigo Regime também teve reflexos em áreas colonizadas por europeus, assim como o Brasil, mesmo que com perfil um pouco diferente do "original". Sua aparente rigidez na delimitação das posições sociais – estratos – na prática não se dava desta forma, sendo perfeitamente possível que através da mobilidade social a população colonial transitasse entre os variados segmentos sociais, revelando uma sociedade nem um pouco estática.

Podemos constatar que no Rio de Janeiro colonial, a hierarquia social se dava verticalmente (de um segmento para outro) e horizontalmente (dentro do mesmo segmento), o que tornava as posições dos indivíduos na sociedade, algo difícil de determinar, pois se a grosso modo podemos entender que haviam pelo menos três segmentos básicos (os preponderantes, os intermediários e os escravos), também devemos considerar que a enorme complexidade das relações na dita sociedade, permitiria que alguém fosse considerado nobre e não tivesse bens ou que um indivíduo abastado fosse considerado inferior devido à sua cor ou origem. Embora tenha sido citado ao longo do texto, é imprescindível frisar novamente que em todo momento, quando fiz menção a nobres ou nobreza, foi considerando uma ideia de enobrecimento, ou seja, indivíduos que viviam "à moda de nobreza", pois não houve no Brasil - no período estudado - a distribuição de títulos nobiliárquicos, o que permitiu uma série de artifícios que auxiliariam os indivíduos da dita sociedade a forjarem ou criarem elementos que os caracterizassem como nobres, reforçando assim, as hierarquias e distinções na Colônia. Desta forma, como os indivíduos da época consideravam a existência de uma nobreza (como a nobreza da terra, por exemplo), utilizei diversas vezes tal nomenclatura, mas não podemos confundir um "nobre" da Colônia - sem título de fato - com o conceito de nobre europeu, pois no período aqui abarcado, ser nobre era mais um estilo de vida do que um título.

Práticas como andar a cavalo ou usar roupas luxuosas, seriam algumas das inúmeras formas de indicar um possível caráter de nobreza do indivíduo, e até mesmo, de forjá-lo quando se tratava de alguém de uma categoria considerada inferior. Além dos nobres que teriam determinadas atitudes por conta de seu *status*, era comum que forros tentassem imitar o estilo de vida das elites a fim de conquistar um distanciamento do passado negro e escravista e uma conseqüente aproximação com um mundo branco e livre.

Muitas vezes isto realmente acontecia, posto que era possível até que um mesmo indivíduo que em dado momento era considerado negro, por conta de suas conquistas/práticas, em outro fosse mencionado como pardo e ou branco.

A peculiaridade desta dinâmica de hierarquias, também se refletia na morte, pois, a vida em sociedade era ritualizada. Sendo assim, os ritos fúnebres católicos se encaixariam no sistema proposto por Arnold Van Gennep, de que os ritos apresentariam fases. Aplicado aos funerais, isso resultaria em ritos de margem (da preparação para a morte até o fim do luto), de agregação (sacramentos, encomendação, etc., responsáveis pela aceitação da alma no Além) e separação (sepultamento). Cada uma das etapas do ritual fúnebre católico refletia as diversas faces das hierarquias dos vivos, com pessoas da elite apresentando elementos fúnebres de indivíduos de qualidade inferior ou pobres com funerais luxuosos.

No entanto, considerando a complexidade tão mencionada neste estudo, apenas os "ritos de passagem" de Vang Gennep, não compreenderiam perfeitamente as várias dimensões dos ritos fúnebres católicos e principalmente, a forma como estes estariam inseridos na dinâmica social do Brasil no período colonial. Desta forma, trabalhei também com a teoria dos "ritos de instituição" de Pierre Bourdieu, que considera uma espécie de linha demarcatória entre o antes e o depois do rito que se remeteria às distinções instituídas por ele, sejam elas no que tange à mudança instaurada pelo rito em si, ou pela diferenciação entre os grupos de indivíduos que teriam ou não participado de determinado rito. Desta forma, ao utilizar estas duas teorias, inicialmente contrastantes, encontrei um meio de legitimar teoricamente, as peculiaridades dos ritos fúnebres católicos, que apresentam uma série de elementos que retratam a dinâmica colonial, e seus reflexos na hora da ritualização da morte.

Exceto a administração dos sacramentos, que com base nos dados, aparentemente não teria impedimento ou desigualdade social, sendo acessível a todos - o que pode se dar pelo fato de a freguesia aqui estudada ser abrigar a sede do bispado - , nos demais momentos dos ritos fúnebres, as tentativas de distinção foram imensas, indo desde uma mortalha cara até um cortejo de pompa, com muitos sacerdotes acompanhando. Como momento culminante, o sepultamento também teria suas peculiaridades. Os locais de inumação mais almejados seriam os enterramentos *ad sanctos apud ecclesiam*, onde a elite costumava ser sepultada; além das igrejas, os cadáveres poderiam ser levados para cemitérios descolados dos templos ou serem enterrados em valas, terrenos baldios, etc. A complexidade da dita sociedade é visível ao encontrarmos registros de indivíduos com

posses que escolheram ser enterrados em cemitérios ou casos de indivíduos de segmentos considerados inferiores, sepultados em igrejas de elite e com pompa. Percebemos também, através da análise das fontes, que havia entre vivos e mortos uma variedade de hierarquias, que poderiam se dar vertical ou horizontalmente, tendo como caráter distintivo a cor, origem, ocupação, condição social e uma série de outros elementos, porém, dentro de cada possível grupo, também é possível identificar algumas distinções, como um negro enterrado com pompa e outro, igualmente negro, sem nenhum aparato fúnebre, o que indica a impossibilidade de analisar as hierarquias e distinções sociais apenas por um viés, sendo necessário o cruzamento de uma série de dados para a partir daí, criar algumas hipóteses que poderiam explicar estes possíveis contrastes.

Desta forma, a principal contribuição deste estudo é traçar um panorama das hierarquias sociais no Rio de Janeiro colonial, a partir da análise das práticas fúnebres católicas, que permitem tanto uma possível reconstituição das relações dos vivos quanto dos cuidados com os mortos e compreender que as relações e costumes na sociedade em questão eram extremamente complexas e todos os aspectos devem ser ponderados.

FONTES

Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro:

SÉRIE ASSENTOS PAROQUIAIS:

Livros de Registros paroquiais de óbitos e testamentos, relativos à Freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento da Antiga Sé:

- AP0155 (1746-1758);
- AP0156 (1776-1784);
- AP0157 (1790-1797);
- AP0158 (1797-1812);

Livro de Registros paroquiais de óbitos e testamentos, relativos à Freguesia da Candelária:

- (1797-1809)

Arquivo Nacional/RJ:

FUNDO INVENTÁRIOS E TESTAMENTOS:

- Inventário de Antônio Correia (1795), Caixa 1110, Maço 9107.
- Inventário de José Martins da Cruz (1803), Caixa 893, Maço 68.
- Inventário de Maria Rosa do Nascimento (1804), Caixa 6779, Maço 232.
- Inventário de Francisca Maria do Nascimento (1804), Caixa 2649, Maço 133.
- Inventário Bernardo Ferreira Braga (1806), Caixa 1113, N° 2252.
- Inventário de Anna Jacinta Theodora (1808), Maço 466, n° 8902.
- Inventário de Jacob de Castro (1811), Caixa 7118, Maço 434.

Colecção particular:

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo do dito arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, propostas e aceitas no sínodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707.* Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1720.

ORDENAÇÕES FILIPINAS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1870.

Biblioteca Nacional:

CASTRO, Estevam de. Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão, com a recopilção da matéria de tratamentos, e penitência, várias orações devotas, tiradas da Escritura Sagrada, e do Ritual Romano de N. S. P. Paulo V, acrescentada da devoção de várias missas. Lisboa: Ofic. Miguel Menescal, 1677.

VASCONCELLOS, Zacarias de Góes e. *Legislação sobre a Empresa Funerária e os cemitérios da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typ. da Escola de Serafim José Alves, 1879.

Avulsas:

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>

MARTYRES, Fr. Veríssimo dos. *Director Funebre de Cerimônias na administração do sagrado viático, Extrema-unção, Enterro, Offício dos defuntos, Procissão das Almas, e outras funções pertencentes aos mortos, com o Canto, que em todas se deve observar*. Lisboa: Oficina de Joseph da Costa Coimbra, 1749.

SILVA, Antonio Moraes. *Diccionario da lingua portugueza - recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.

Relatos de viajantes e memorialistas sobre enterros:

CHAMBERLAIN, Henry. "Urban Funeral, Rio de Janeiro, Brazil, 1819-1820" In: _____. *Views and costumes of the city and neighborhood of Rio de Janeiro* (London, 1822).

Disponível em:

<http://hitchcock.itc.virginia.edu/Slavery/details.php?categorynum=14&categoryName=&theRecord=37&recordCount=38>

COARACY, Vivaldo. *O Rio de Janeiro no Século Dezesete*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1965.

DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1989.

EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1976.

FAZENDA, José Vieira. "Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro" in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Tomo 86, vol. 140, 1921.

FREIREYSS, G. W. *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1982.

LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1975.

RUGENDAS, Johann Moritz. *Voyage Pittoresque dans le Bresil* (Paris, 1835; also published in same year in German). Reprinted in *Viagem Pitoresca Através do Brasil* (Rio de Janeiro, 1972). Disponível em: <http://people.ufpr.br/~lgeraldo/upoimagens4.html>.

SEIDLER, Carl. *Dez anos no Brasil*. São Paulo: Itatiaia, 1980.

WALSH, Robert. *Notícias do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1985.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Maurício de Almeida. *A evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IPLANRIO/ Zahar, 1987.

ABREU, Maurício de Almeida. *Geografia Histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio Editorial Ltda; Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro, 2010.

ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro*. Petrópolis: Vozes, 1988.

ALMEIDA, Ana Maria Leal e FALCI, Miridan. *A morte escrava em Vassouras*. Vassouras: Universidade Severino Sombra, 2007.

ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. *Homens Ricos, Homens Bons: produção e hierarquização social em Minas Colonial, 1750-1822*. Tese de Doutorado. Niterói, UFF, 2001.

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

ARAÚJO, Henrique Sérgio. *Assim na morte como na vida: arte e sociedade no cemitério de São João Batista*. Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2002.

ARIÈS, Philippe. “A História das mentalidades” In: LE GOFF, Jacques (org.). *A História Nova*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993 [1978, 1988].

_____. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982 (v. 2).

_____. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989 (v. 1).

_____. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BANCO CENTRAL DO BRASIL, *Dinheiro no Brasil*. 2.ed. Brasília: BCB, 2004, p.10. Disponível em: http://www.bcb.gov.br/Pre/PEF/PORT/publicacoes_DinheiroNoBrasil.pdf. Acessado em: 21/05/2014.

BASILE, Marcello. “O Império Brasileiro: panorama político” in: LINHARES, Maria Yedda (org.). *História Geral do Brasil*. 9ª ed. Revista e atualizada. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

BAYARD, Jean-Pierre. *Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?* São Paulo: Paulus, 1996.

BELLOMO, Harry Rodrigues (org.). *Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

BICALHO, Fernanda. *A cidade e o Império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

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

BORGES, Maria Elízia. *Arte funerária no Brasil (1890-1930): ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002.

_____. (e outros). *Estudos cemiteriais no Brasil: catálogo de livros, teses, dissertações e artigos*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás; Fundação de Apoio à Pesquisa, 2010.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

BOURDIEU, Pierre. “Efeitos de lugar”. In: *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. “A identidade e a representação: Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região”. In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006.

_____. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. *A Economia das Trocas Linguísticas: O que Falar Quer Dizer*. 2. ed., 1ª reimp. São Paulo: Edusp, 2008.

BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981.

BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1992.

BURKE, Peter. *O que é História cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. “Considerações sobre a pompa fúnebre na capitania das Minas - século XVIII” in: *Revista do Departamento de História da UFMG*, nº 4, 1987.

_____. “Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista” in: *Revista do Departamento de História da UFMG*, nº 6, 1988.

_____. “A ideia do Barroco e os desígnios de uma nova mentalidade: a misericórdia através dos sepultamentos pelo amor de Deus na Paróquia do Pilar de Vila Rica (1712-1750)” IN: *Revista Barroco*. Belo Horizonte, 18 (2.000): 45-68.

_____. Locais de sepultamentos e escatologia através de registros de óbitos da época barroca: a freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. *Varia História*, nº 31, janeiro 2004.

_____. *As irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório: culto e iconografia no setecentos mineiro*. Belo Horizonte: C/Arte, 2013.

CARVALHO, Consuelo de Azevedo. *No silêncio dos túmulos: fim dos enterros nas igrejas e construções do Cemitério Geral na Vila de São João Del Rei (1820-1858)*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2005 (Dissertação de Mestrado).

CASTRO, Vanessa de. *Das igrejas ao cemitério: políticas públicas sobre a morte no Recife do século XIX*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2007.

CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

CHAHON, Sergio. *Os convidados para a ceia do senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. São Paulo: EdUSP, 2008.

CHAPARRO, Martina E. Will de. *De cuerpo a cadáver: El tratamiento de los difuntos em Nuevo México em los siglos XVIII y XIX*. Relaciones 94, Primavera 2003, vol. XXIV.

CHARTIER, Roger. “Introdução: por uma sociologia histórica das práticas culturais”; “História intelectual e história das mentalidades: uma dupla reavaliação” In: *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990 [1988].

COSTA, Fernanda Maria Matos da. *A morte e o morrer em Juiz de Fora: transformações nos costumes fúnebres, 1851-1890*. Juiz de Fora: UFJF, 2007 (Dissertação de Mestrado).

CYMBALISTA, Renato. *Cidade dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.

DIAS, M^a Odila Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2005.

DOSSE, François. “A História serial” In *A história em migalhas: dos Annales à Nova História*. Bauru; SP: EDUSC, 2003 [EDIÇÃO REVISADA] [1987].

DUBY, Georges. *A história cultural in: RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François. Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1988.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ENDERS, Armelle. *História do Rio de Janeiro*. Tradução de Joana Angélica d’Ávila Melo. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FADEL, Bárbara. *Clero e Sociedade: Minas Gerais, 1745-1817*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1994.

FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1998.

_____. Damas mercadoras - as pretas minas no Rio de Janeiro (século XVIII a 1850). In: SOARES, Mariza de Carvalho (org.). *Rotas Atlânticas da Diáspora Africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. Niterói: EdUFF, 2007.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

FONSÊCA, Humberto José. *Vida e morte na Bahia colonial: sociabilidades festivas e rituais fúnebres (1640-1760)*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2006.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

_____ e FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto. Mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c.1790 - c.1840*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.

_____. "A nobreza da República: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVIII)". In: *Topoi*. Rio de Janeiro, nº1, pp. 45-123, 2000.

_____. "A Formação da Economia Colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (séculos XVI e XVII)" in: FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima (org.) *O Antigo Regime nos Trópicos: A Dinâmica Imperial Portuguesa (Séculos XVI-XVIII)*. RJ: Civilização Brasileira, 2001.

_____. "A noção de economia colonial tardia no Rio de Janeiro e as conexões econômicas do Império português" in: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Afogando em nomes: temas e experiências em história econômica. In: *Topoi*. Rio de Janeiro, dezembro, 2002.

_____. Fidalgos e parentes de pretos: notas sobre a nobreza principal da terra no Rio de Janeiro (1600-1750). In: ALMEIDA, Carla M. C., FRAGOSO, João L.R., SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *Conquistadores e negociantes: Histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho (org.). *Visões do Rio de Janeiro Colonial: antologia de textos, 1531-1800*. Rio de Janeiro: EdUERJ: J. Olympio, 1999.

_____. Outras visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos (1582-1808). Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

FREIREYSS, G. W. *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1982.

GEERTZ, Clifford. "A religião como sistema cultural" In: *A interpretação das culturas*. LTC, 1989.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Petrópolis: Vozes, 2011.

GINZBURG, Carlo. "Representação: A palavra, a ideia, a coisa." In: *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GOMES, Paulo César da Costa. "O conceito de região e sua discussão". In: CASTRO, Iná Elias; CORREA, Roberto Lobato. *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

GOULBERT, Pierre. *El antiguo regimen*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores, 1971.

GUEDES, Sandra Paschoal Leite de Camargo. *Atitudes perante a morte em São Paulo (séculos XVII a XIX)*. São Paulo: USP, mimeo, 1986. (Dissertação de Mestrado).

GUEDES, Roberto. "Censos e Classificação de Cor em Porto Feliz (São Paulo, Século XIX)". In: *Anais do 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. São Leopoldo: Oikos, 2007, v. 1, p. 1- 15.

_____. *Egressos do cativo: Trabalho, família, aliança e mobilidade social*. Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

_____. "Mudança e Silêncio sobre a cor: São Paulo e São Domingos (séculos XVIII e XIX)". In: *Africana Studia*, v. 14, 2010, p. 93-118.

HESAPANHA, António Manuel. *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

_____. *Introdução histórica ao direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.

_____. *As vésperas do Leviathan. Instituições e poder político. Portugal. Século XVIII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

_____. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime. In: *Revista Tempo*. v11, n. 21, a09.

_____. *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010.

HOPE, Valerie M. *Death in Ancient Rome: A sourcebook*. London; New York: Routledge; Taylor & Francis Group, 2007.

KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro: 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KRAUSE, Thiago Nascimento. *Em busca da honra: a remuneração dos serviços da guerra holandesa e os hábitos das Ordens Militares (Bahia e Pernambuco, 1641-1683)*. 2010. 240 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. 2010.

LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. “Ritos”. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: São Paulo, EDUSC, 2006.

LEITE, Miriam Lifchitz Moreira. *Livros de viagem (1803-1900)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

LIMA, Evelyn Furquim Werneck. *Avenida Presidente Vargas: uma drástica cirurgia*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

MARTINS, Luciana de Lima. *O Rio de Janeiro dos viajantes: o olhar britânico (1800-1850)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

MACHADO, Cacilda. "Cor e hierarquia social no Brasil escravista: o caso do Paraná, passagem do século XVIII para o XIX". *Topoi*, v.9, n.17, jul.-dez. 2008, p. 45-66.

MATTOS, Hebe Maria. *Ao sul da história*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. “A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica” in: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. “História Social”, in CARDOSO, Ciro e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História*. Rio de Janeiro, Campus, 2002.

MATTOSO, Kátia Maria de Queiroz. “Para uma história social seriada da cidade do Salvador no século XIX: os testamentos e inventários como fonte de estudo da estrutura social e de mentalidades” in: *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*. Salvador, nº 42, 1976.

_____. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX: uma fonte para o estudo de mentalidades*. Salvador: UFBA, 1979. (Coleção Centro de Estudos Baianos)

_____. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *Da Revolução dos Alfaiates à riqueza dos baianos no século XIX: itinerário de uma historiadora*. Salvador: Corrupio, 2004.

MAURÍCIO, Augusto. *Templos Históricos do Rio de Janeiro*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert Ltda, 1946.

MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: HUCITEC, 1983.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu in: SOUZA, Laura de Mello e. (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MOTTA, Antonio. *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2008.

MOUSNIER, Roland. *Las jerarquías sociales*. Buenos Aires: Armorrortu Editores, 1972.

MUIR, Edward. *Ritual in Early Modern Europe*. New York: Cambridge University Press, 1997.

NEVES, Guilherme Pereira das. *E Receberá Mercê: a Mesa de Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção e caridade: irmandades religiosas no Rio de Janeiro Imperial – 1840-1889*. Niterói: UFF, mimeo., 1995. (Dissertação de Mestrado).

_____. "Caridade e assistência pública: Estado e irmandades no Rio de Janeiro imperial". in: R.I.E.P: Revista Internacional de Estudos Políticos. Rio de Janeiro: UERJ/NUSEG, Ano 1, n° 3, dez. 1999.

_____. "Padre José Maurício: "dispensa da cor", mobilidade social e recriação de hierarquias na América Portuguesa". In: GUEDES, R. (Org.) *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: governos, fronteiras, poderes, escravidão (Séculos XVII-XIX)*. Rio de Janeiro: MAUAD X, 2011.

_____. "Os Bispos e os Leigos: Reforma Católica e Irmandades no Rio de Janeiro Imperial". *Revista de História Regional*, Ponta Grossa - Paraná, v. 6, n.1, p. 147-159, 2001.

_____. "Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos". *Topoi*, v.7, n.12, jan-jun. 2006, pp.60-115.

OLIVEIRA, Maria Ignês Côrtes de. *O liberto: o seu mundo e os outros: Salvador, 1790/1890*. São Paulo: Corrupio/CNPq, 1988.

PAGOTO, Amanda Aparecida. *Do âmbito sagrado da igreja ao cemitério público: transformações fúnebres em São Paulo (1850/1860)*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

PAIVA, Eduardo França. Frágeis fronteiras: relatos testamentais de mulheres das Minas Gerais setecentistas. *Anuario de Estudios Americanos*, 66, 1, enero-junio, 193-219, Sevilla (España), 2009.

PEREIRA, Ana Margarida Santos (2012). *A legislação sobre escravos no episcopado de d. Fr. Antônio do Desterro, Rio de Janeiro (1747-1773)*. Comunicação apresentada no IV Encontro Internacional de História Colonial, UFPA, 2012 (mimeo.).

PEREIRA, José Carlos. *Religião e exclusão social: a dialética da exclusão e inclusão nos espaços sagrados da Igreja Católica na Metrópole*. São Paulo: Editora Santuário, 2009.

_____. *Os ritos de passagem no catolicismo: cerimônias de inclusão e sociabilidade*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond: IPHAN, 2007.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

PRIORE, Mary Del. Ritos da vida privada. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. "A serração da velha: *charivari*, morte e festa no mundo luso-brasileiro" In: JANCÓS, István e KANTOR, Íris (orgs.) *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: HUCITEC: EDUSP: FAPESP: Imprensa Oficial, 2001. Volume 1.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2002.

RAMINELLI, R. J. "Fradaria dos Henriques: Conflitos e mobilidade social de pretos no Recife c. 1654-1744". In: CALAINHO, Daniela; FEITLER, Bruno; FLORES, Jorge; MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Org.). *Raízes do Privilégios*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, v. a.

REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. "O cotidiano da morte no Brasil oitocentista" in: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.) *História da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RICUPERO, Rodrigo. *A formação da elite colonial: Brasil c.1530-c.1630*. São Paulo: Alameda, 2009.

RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformação fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.

_____. “A morte como elemento de afirmação da cultura africana no Rio de Janeiro escravista: o caso do cemitério dos “pretos novos” in *Estudos de História*. Franca, v.10, n.1, 2003.

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

_____. “Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro setecentista” in *Cadernos de Ciências Humanas – Especiaría*, v.10, n. 18, jul. – dez. 2007.

_____; FRANCO, Maria da Conceição Vilela. Notas sobre a presença e a atuação da Igreja Católica na Antiga Macaé. In: AMANTINO, Márcia; RODRIGUES, Claudia; ENGEMANN, Carlos; FREIRE, Jonis (org.). *Povoamento, catolicismo e escravidão na antiga Macaé (séculos XVII ao XIX)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011.

RUSSELL-WOOD, A. .J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*”. Trad. de Sérgio Duarte. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

_____. *Escravos e libertos no Brasil Colonial*. Tradução de Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre: misericórdias, caridade e poder no Império Português, 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997.

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c.1650-c.1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. Comércio, riqueza e nobreza: elites mercantis e hierarquização social no Antigo Regime Português. In: FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá; CAMPOS, Adriana Pereira (orgs.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: Edufes, 2006.

SANTOS, Noronha. *As freguesias do Rio antigo*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1965.

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

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. Trad. de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SHARPE, Jim. “A história vista de baixo” in BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

SIAL, Vanessa Viviane de Castro. *Das igrejas ao cemitério: políticas públicas sobre a morte no Recife do século XIX*. Campinas: SP: UNICAMP, 2005 (Dissertação de Mestrado).

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases c.1750-c.1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné: Nomes d’África no Rio de Janeiro Setecentista. In: *Tempo*. V. 3, nº6, dez./1998, s/ p.

_____. *Devotos da cor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. In: *Topoi*. Rio de Janeiro, março, 2002.

SORIO, Livia. *Cemitérios da província: história e arte cemiterial em Porto Alegre*. Porto Alegre: Edição do Autor, 2009.

SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

THOMAS, Luis-Vincent. *Antropologia de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

_____. “Lo sagrado y la muerte”. In: RIES, Julien (Coord.), *Tratado de Antropologia de lo sagrado (I)*, Madrid, Editorial Trotta, 1995.

THOMPSON, Edward. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAINFAS, Ronaldo e CARDOSO, Ciro Flamarion. “História e análise de textos” in VAINFAS, Ronaldo e CARDOSO, Ciro Flamarion (orgs.). *Domínios da História: Ensaios de teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VALLADARES, Clarival do Prado. *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura/Departamento de Imprensa Nacional, 1972.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

ZARUR, Dahas. *Cemitérios e a Santa Casa*. Rio de Janeiro: Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, 1989.

ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte: uma “sociologia da morte” no Ocidente e na diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.