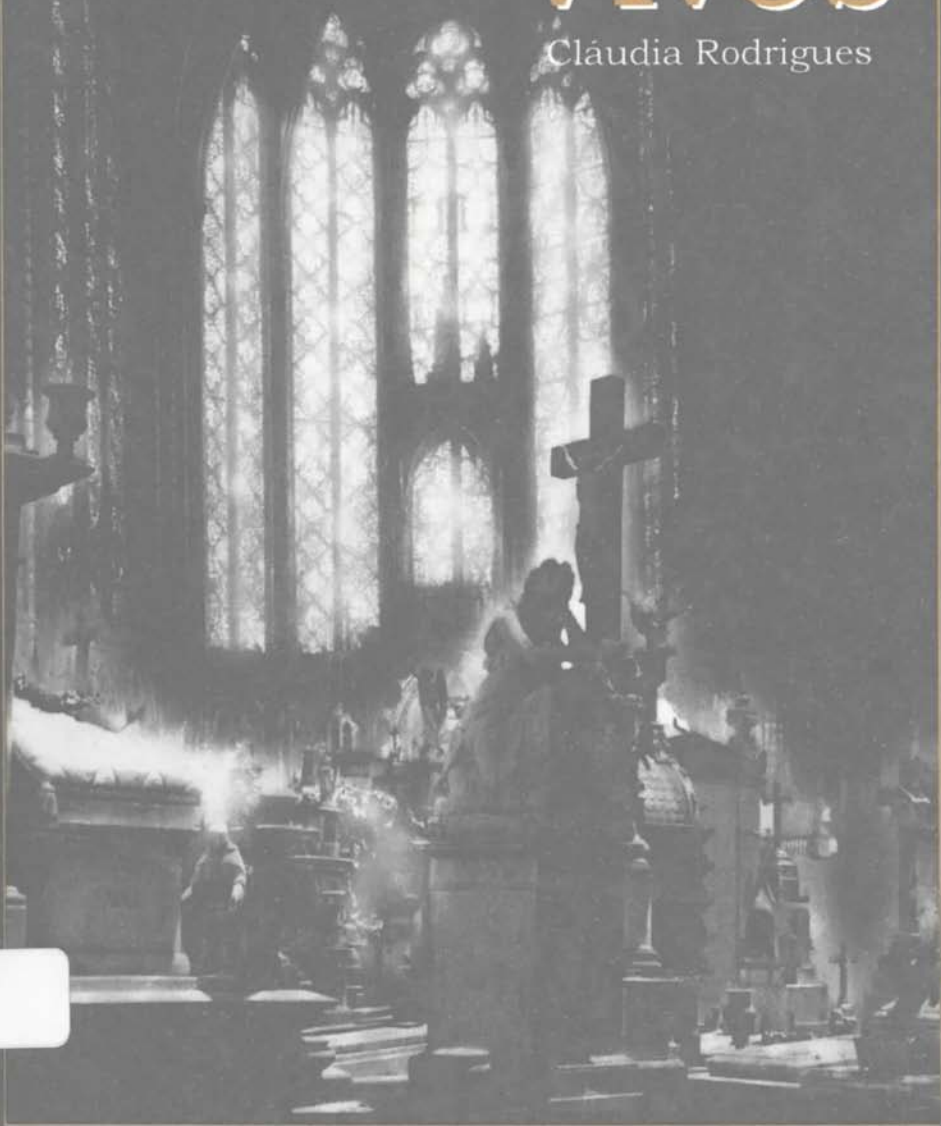


Lugares dos mortos na cidade dos Vivos

Cláudia Rodrigues



PRÊMIO CARIÓCA DE MONOGRAFIA



*LUGARES DOS MORTOS
NA CIDADE DOS VIVOS*

PREFEITURA DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

Luiz Paulo Fernandez Conde

SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA

Helena Severo

DEPARTAMENTO GERAL DE DOCUMENTAÇÃO
E INFORMAÇÃO CULTURAL

Vera Mangas

DIVISÃO DE EDITORAÇÃO

Diva Graciosa

CONSELHO EDITORIAL

Vera Mangas (*presidente*), Alexander Nicolaeff, Alexandre Nazareth, Anna Maria de Andrade Rodrigues, Diva Graciosa, Heloisa Frossard, Luciano Raposo de Almeida Figueiredo, Marília Rothier Cardoso, Renato Cordeiro Gomes, Vera Beatriz Siqueira

COMISSÃO JULGADORA
DO PRÊMIO CARIOCA DE MONOGRAFIA 1995

Diva Graciosa (*presidente*), Renato Cordeiro Gomes, Luciano Raposo de Almeida Figueiredo, Heloisa Frossard e Alexander Nicolaeff

PRÊMIO CARIOCA DE MONOGRAFIA
1995
2º PRÊMIO

*LUGARES DOS MORTOS
NA CIDADE DOS VIVOS*
tradições e transformações fúnebres
no Rio de Janeiro

Cláudia Rodrigues



1997

Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro
Secretaria Municipal de Cultura
Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural
Divisão de Editoração

Coleção BIBLIOTECA CARIOCA

Volume 43

Série Publicação Científica

© 1996 by Cláudia Rodrigues

Direitos desta edição reservados ao Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural da Secretaria Municipal de Cultura (C/DGDI)

Proibida a reprodução sem autorização expressa

Printed in Brazil/Impresso no Brasil

ISBN 85-85815-03-5

PRÊMIO CARIOCA DE MONOGRAFIA 1995, 2º prêmio

Edição de texto, revisão e diagramação

Divisão de Editoração C/DGDI: Célia Almeida Cotrim, Diva Maria Dias

Graciosa, Rosemary de Siqueira Ramos

Estagiário: Roni de Almeida Marques

Projeto gráfico da capa:

Eduardo Tavares

Paginação:

Valentim de Carvalho

Editoração eletrônica:

Augusto Duarte

Reprodução fotográfica:

Marco Belandi

Catálogo: Divisão de Processamento Técnico/DIB/DGDI

Rodrigues, Cláudia. 1969 -

Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro / Cláudia Rodrigues. - Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.

276 p.: il. — (Coleção Biblioteca carioca; v.43.Série publicação científica)

Inclui bibliografia.

Prêmio Carioca de Monografia 1995 - 2º prêmio.

1. Rio de Janeiro (RJ) - História .2. Rio de Janeiro(RJ) - Vida social e costumes - séc. XIX .3. Rio de Janeiro (RJ) - Cemitérios - História .4. Febre amarela - Rio de Janeiro (RJ) - séc. XIX .5. Medicina - História - Rio de Janeiro (RJ) - séc. XIX .I. Título. II . Série.

CDD 981.53

Divisão de Editoração C/DGDI
Rua Amoroso Lima, 15 - sala 106 - Cidade Nova
20211-120 - Rio de Janeiro - RJ
Tel.: (021) 273-3141 Fax: (021) 273-4582

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS, 9

PREFÁCIO, 11

LUGARES DOS MORTOS NA CIDADE DOS VIVOS, 19

INTRODUÇÃO, 21

PARTE I: A CIDADE E A EPIDEMIA DA MORTE, 27

A FEBRE AMARELA DE 1849-1850, 29

O MEDO DA CONTAMINAÇÃO PELOS MORTOS E O

FIM DOS SEPULTAMENTOS NAS IGREJAS, 53

 O Estado imperial e a medicalização da sociedade, 54

 O discurso médico e a normalização dos costumes fúnebres na Corte, 59

 Transformações das sensibilidades com relação aos mortos, 66

 O fim dos sepultamentos nas igrejas, 89

A CRIAÇÃO DOS CEMITÉRIOS PÚBLICOS NA CORTE, 115

 Os debates no Legislativo, 115

 A lei do cemitério público, 124

 As reações do clero, 129

 As reações dos leigos, 133

PARTE II: A CIDADE E SEUS MORTOS, 147

VISÃO DE MORTE E DO ALÉM-TÚMULO, 149

 A morte e o Além cristão, 150

 A morte e o Além africano, 155

 Familiaridade entre os vivos e os mortos na Corte, 164

DA MORTE AO MORTO: COSTUMES FÚNEBRES NA CORTE, 173

 A “passagem”, 174

 Os sacramentos do morto, 176

 O vestuário fúnebre, 195

 Os ofícios fúnebres, 214

 O sepultamento, 217

CONCLUSÃO, 255

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, 259

ANEXO, 269

LISTA DE TABELAS, 271

AGRADECIMENTOS

Este livro é uma versão revisada de minha dissertação de mestrado, defendida em agosto de 1995, junto à Universidade Federal Fluminense.

No processo de elaboração da dissertação e no preparo desta edição, várias pessoas e instituições contribuíram de maneiras diversas - às quais demonstro agora minha gratidão, pedindo desculpas por algum esquecimento.

Agradeço a meus pais, pela educação a mim propiciada. Ao Leozinho, pela alegria e confusão divertida, próprias da infância.

Ao professor Francisco José Silva Gomes que, com paciência beneditina, orientou este trabalho. Da relação entre nós estabelecida fica o grande carinho que por ele tenho.

A Sheila de Castro Faria, a mestra-mor, com quem desenvolvi a paixão pelos arquivos, pelo contato com as fontes, pela pesquisa em história. À professora Vânia Leite Fróes, competentíssima coordenadora da pós-graduação em História na UFF. Às professoras Berenice Cavalcante, pelo estímulo, e Hebe de Castro, cujos cursos e discussões a respeito da escravidão e da liberdade mostraram-se essenciais. A Anderson, companheiro de trabalho e de vida, uma presença fundamental.

A Silvia Brügger, leitora crítica de meus textos, com sua perspicácia habitual. A Isaura, Marcio, Eline, Andréa, Josemir, Sérgio, Roberto Carlos - a quem agradeço pelos incentivos e pela presença em momentos decisivos de minha vida.

Ao professor João José Reis, pela atenta e meticulosa leitura. Suas críticas e sugestões, sempre muito apropriadas, foram fundamentais para a eliminação de equívocos e para revisão final do conteúdo da pesquisa.

Cláudia Rodrigues

PREFÁCIO

O século XIX foi um tempo de grandes transformações no Brasil. Em 1808, o Brasil recebeu a Corte portuguesa, tornando-se praticamente a sede de um império europeu, do qual se desligaria 15 anos depois. Cercado de repúblicas, se transformou numa monarquia até o golpe republicano de 1889. Durante o Império ocorreram sérios conflitos regionais em várias de suas províncias, ameaçando a integridade territorial do país. Conheceu ainda um conflito externo de grandes proporções, a Guerra do Paraguai. Foi também durante o século XIX que, através de sucessivas leis, foram abolidos o tráfico de escravos e a própria escravidão, dando fim a um regime de trabalho forçado que dominou a maior parte de nossa história. Com o declínio e a abolição final da escravidão, tomou impulso a imigração européia para o Sul do país, redesenhando o perfil étnico de sua população. O Brasil se urbanizou com grande velocidade, alcançando várias de suas cidades mais de cem mil habitantes no final do século. Seu espaço econômico foi redistribuído, se transferindo do Nordeste para o Centro-Sul o eixo dinâmico da economia. É possível argumentar que aqueles cem anos representaram os anos de maiores mudanças na história do país.

Mas esse conjunto de fatos políticos, sociais, demográficos, econômicos não dá conta de todas as transformações ocorridas durante aquele século. Mudanças menos perceptíveis também tiveram lugar no âmbito dos comportamentos, das sensibilidades, fenômenos que agitaram regiões mais profundas da alma dos que viveram naquele Brasil. É sobre uma dessas regiões que trata este livro.

Cláudia Rodrigues discute as atitudes diante dos mortos e da morte no Rio de Janeiro oitocentista. Este é um tema que tem sido pouco estudado por nossa historiografia e, no entanto, ele diz respeito a uma das preocupações maiores dos homens e mulheres daquele tempo, a preocupação com uma boa morte. A maneira como a morte era esperada, o momento ideal de sua chegada, os ritos que a precediam e sucediam, o local da sepultura, o destino da alma, a relação entre vivos e mortos — eram todas questões sobre as quais muito se pensava, falava, escrevia. Aqui a autora lança mão de uma variedade de fontes impressas e manuscritas, de crônicas, relatos de viagens, romances de época,

correspondências eclesiástica e administrativa, registros paroquiais e outros documentos para reconstruir como essas questões eram enfrentadas pelos cariocas.

Ao longo da primeira metade do século XIX, ainda predominava no Brasil urbano um modelo de morte que se pode denominar de barroco, rico em detalhes simbólicos, rituais e míticos, característicos da cultura barroca. As pessoas se preparavam para morrer, com alguma antecedência, escrevendo testamentos que instruíam sobre a mortalha que devia cobrir seus cadáveres, os padres, pobres e irmandades que deveriam acompanhar seus funerais, o local de sepultura, o número e tipo de missas a serem rezadas e outras providências que acreditavam ser necessárias à salvação de suas almas. Mesmo os indivíduos mais pobres, e até escravos, se não tinham como fazer seus testamentos por escrito, recomendavam oralmente como queriam enfrentar a derradeira viagem, protegidos com os recursos rituais e simbólicos que seus recursos materiais permitissem. O importante era não ser tomado de surpresa por este último ato entre os vivos. Daí porque a morte accidental, prematura, sem os ritos devidos, era vista como grande desventura, que fazia sofrer a alma de quem partia e a consciência de quem ficava.

A morte ideal, acima de tudo, não devia ser uma morte solitária. Durante a sua agonia, o moribundo carecia de gente a sua volta, animando-o a partir com segurança e protegido por rezas e outros meios de bem morrer. Concluída a agonia, o ideal era que muita gente cercasse o morto de cuidados, que o velasse e acompanhasse até a sepultura, de preferência no interior de uma igreja. Era uma morte solidária. E espetacular. Marcavam os melhores funerais o barulho de rezas, cânticos, sinos, orquestras, tambores, palmas, fogos de artifício; a profusão de cores, emblemas, formas que adornavam opas, caixões e essas. As pessoas acompanhavam a pé o amigo, parente, conterrâneo, o irmão espiritual ou apenas se juntavam de bom grado ao cortejo de um morto desconhecido, pelo dever de solidariedade e investimento na própria salvação. Os funerais antigos eram manifestações emocionantes da vida social.

Mas assim se passava precisamente porque a morte era vista como o fim do corpo apenas, pois o morto seguiria em espírito rumo a um outro mundo, a uma outra vida. Nessa passagem espiritual, no entanto, figuravam como de grande importância os ritos que se desenvolviam em torno do cadáver. O destino deste servia de modelo para o destino da alma.

Essa atitude básica, generalizada entre os que viviam e morriam no Brasil antigo, se distribuía de maneira diversa entre os vários grupos da população. Cláudia Rodrigues apreende muito bem essas diferenças,

enriquecendo seu trabalho com a reconstituição de uma realidade complexa e multifacetada em termos dos rituais, significados e visões em torno da morte. Esta ganhava contornos diferentes segundo a classe social, a afiliação religiosa, a origem étnica. Minoria privilegiada, os ricos brancos, senhores de escravos, morriam acompanhados pelo tanger de muitos sinos, mas sem a percussão de tambores e os fogos de artifício que acompanhavam a morte dos líderes das comunidades africanas na Corte.

Branco, pardos, pretos, livres, libertos, escravos, negros nascidos no Brasil e vindos da África, católicos e protestantes, crianças e adultos, homens e mulheres seguiam para o Além vestidos com mortalhas diferentes e eram sepultados em igrejas e cemitérios distintos, ou em locais distintos das mesmas igrejas e cemitérios. Apesar de se observar que a morte nivelava muitos indivíduos em muitas dessas atitudes, e de acordo com complexas combinações, predominavam tendências separatistas quanto aos meios de morrer e destino dos mortos. A autora, por exemplo, sugere enfaticamente que, para muitos africanos, aqueles mais fiéis a suas raízes culturais, a morte os levaria, amortalhados de pano branco, ao encontro de seus ancestrais, em regiões celestiais africanas que não se confundiam com o Paraíso, o Purgatório ou o Inferno da escatologia católica.

Essa morte espetacular, essa morte barrocammente africana ou africanamente barroca, sofrerá o impacto profundo, para muitos terrível, das epidemias de febre amarela e sobretudo de cólera que assolaram o Rio de Janeiro e diversas outras regiões do Brasil, em meados do século passado. Cláudia narra com cores vivas o trabalho avassalador da peste diante da precariedade sanitária da Corte, a impotência das autoridades, a confusão dos médicos, a resignação dos religiosos, o desespero da população e principalmente o medo de todos. Os mortos, contados aos milhares e espalhados entre todas as categorias sociais, já não podiam receber os cuidados que até então os sobreviventes lhes dedicavam, para que desfrutassem uma boa morte. Aquela convivência pacífica e solidária entre vivos e mortos ruiu face à desordem pestífera. Já não se gastava tempo com os mortos, porque eles passaram a ser temidos instrumentos dessa desordem. Em primeiro lugar ficava agora a saúde física dos vivos, não a saúde espiritual dos mortos. Entre as primeiras providências figurava o destino destes, que não deveriam ocupar mais a cidade dos vivos, as igrejas e cemitérios intramuros. E foi assim que os vivos expulsaram os mortos de seu meio, expulsaram-nos da cidade que até então pertencera a ambos.

Essa nova atitude subverteu comportamentos profundamente arraigados, que durante séculos haviam regulado a cultura funerária dos brasileiros. Segundo esta, o local ideal de enterro era a igreja, porque se acreditava que ela representasse a ante-sala terrestre do Paraíso celestial. Era um comportamento há muito condenado pelas

leis de Roma, mas amplamente difundido no mundo católico. Ao longo do século XVIII, na maioria dos países católicos da Europa, e durante o século seguinte em suas ex-colônias americanas, autoridades civis e eclesiásticas, assessoradas ideologicamente pelos médicos, foram pouco a pouco impondo mudanças nessas e noutras práticas funerárias. Isso não se processou sem resistências. Na Bahia, por exemplo, a proibição dos enterros nas igrejas em 1836 provocou a Cemiterada, um movimento popular que resultou na destruição de um cemitério construído fora de Salvador. Talvez por causa da Cemiterada baiana, as autoridades urbanas em todo o país houvessem desacelerado as reformas cemiteriais reclamadas pelos higienistas e consignadas em várias leis municipais, provinciais e imperiais.

Aí veio a peste, que representou o argumento definitivo em favor dos reformistas. Diante dela, a tradição foi obrigada a se render. Mas o que mudou não foi apenas o lugar de sepultura. Esta representava peça tão decisiva do xadrez da morte que as mudanças aí operadas se refletiram sobre diversos outros aspectos dos funerais de outrora. Aquele modelo de morte se baseava fundamentalmente na maneira como os personagens do drama fúnebre se distribuíam através do espaço e o papel que representavam a partir de seus lugares – daí a importância de se atentar para o lado cênico daqueles funerais. Havia uma integração entre o teatro da vida e o teatro da morte: a casa estava perto da igreja, ambas faziam parte de uma paróquia, que fazia parte de uma cidade. Vivos e mortos se faziam companhia nos velórios em casa, em seguida atravessavam juntos ruas familiares, os vivos enterravam os mortos em templos onde estes haviam sido batizados, tinham se casado, confessado, assistido missas e cometido ações menos devotas – e onde continuariam a encontrar seus vivos cada vez que estes viessem a fazer essas mesmas coisas, até o encontro final sob aquele chão e no além-túmulo. Tudo isso agora acabara. No cemitério longe de casa e da paróquia, as visitas seriam de hora marcada, como se vivos e mortos tivessem de repente se tornado estranhos. A partir daquela mudança radical de cena, instaurou-se um estranhamento entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, acompanhado de um esfriamento nas relações das pessoas com o sagrado.

Segundo Cláudia Rodrigues, houve um empobrecimento e um esvaziamento dos cortejos fúnebres a partir dos surtos epidêmicos e da conseqüente proibição dos enterros nas igrejas e cemitérios paroquiais. Mostra ela ainda, a partir da análise do uso da roupa fúnebre, que ocorreu no mesmo período um declínio vertiginoso dos enterros com mortalhas de santos. Um sinal, aliás, de que teria havido transformações importantes na devoção. Visto pelo ângulo dos funerais, os santos certamente perderam o prestígio como protetores dos viajantes para o Além. É possível que outras formas de ser devoto tenham se

desenvolvido, tanto quanto se desenvolveram outros tipos de devoção, como a pouco interessante devoção ao Sagrado Coração, tão cara à hierarquia eclesiástica naquele período. De fato, é sabido que o movimento de romanização da Igreja, que ganhou vulto durante a segunda metade do século XIX, desestimulou as devoções tradicionais, as devoções populares abrigadas nas irmandades religiosas, carros-chefes do catolicismo barroco, instituições demasiadamente independentes na visão dos bispos reformistas. E as irmandades eram personagens centrais do funeral barroco, como também aponta a autora, pois tinham por compromisso dar a seus membros uma morte cerimoniosa, digna, além de abrigar os irmãos mortos nos túmulos de seus templos. O declínio daquela maneira antiga, bonita, de morte, sentenciou categoricamente o declínio das irmandades, não obstante ritmos e estilos diferentes de declinar.

Por outro lado, as mudanças no estilo de morrer refletiram e implicaram em mudanças no modo de pensar e sentir que já vinham se processando antes das epidemias e da vitória dos higienistas. Estava em curso um movimento de secularização da mentalidade da época, que se expressou em novas formas, não religiosas, de cultivo do espírito – hábitos de leitura, métodos de ensino, teatro etc. – e na difusão de novas formas de associação – grêmios literários, associações de classe etc. – que ocupariam parte do terreno antes quase inteiramente ocupado pelas rezas, igrejas e irmandades. O surto epidêmico de meados do século XIX serviu como catalisador das mudanças que já vinham lentamente trabalhando a mentalidade do século, inclusive no que diz respeito ao modo de morrer.

Este livro então vem documentar, interpretar e esclarecer um momento decisivo de nossa história cultural. Ele amplia o nosso horizonte sobre as transformações que experimentou o Brasil ao longo do século XIX, identificando mudanças em sentimentos profundos guardados na alma das pessoas daquele tempo. Nos leva também a refletir se a morte hospitalar — fria, solitária e mesquinha — que saiu vencedora daquele embate oitocentista e hoje predomina, não empobreceu a alma das pessoas de nosso tempo, e por isso devemos buscar uma melhor qualidade de morte tanto quanto exigimos uma melhor qualidade de vida.

João José Reis
Departamento de História/
Universidade Federal da Bahia

*Ao Anderson e à
Silvia, companheiros que são, e pelo
aprendizado que têm me
proporcionado*

*LUGARES DOS MORTOS
NA CIDADE DOS VIVOS*

INTRODUÇÃO

Este estudo trata dos “lugares” dos mortos no Rio de Janeiro, no século XIX, partindo da perspectiva de que aos “lugares de moradia” dos mortos correspondia uma dada relação dos vivos para com eles, de modo que ocupavam uma determinada posição nas representações culturais e funerárias da época. Para isso, identifiquei alguns dos costumes fúnebres adotados por grande parte dos habitantes da cidade. A idéia de tal estudo partiu da constatação de que, na Corte, como ocorreu em outras cidades brasileiras, a relação entre os vivos e os mortos foi marcada por um processo de transformações que, partindo da proibição dos sepultamentos no interior das igrejas, culminou na criação dos cemitérios públicos, processo semelhante ao que ocorreu em outros lugares, em épocas distintas.

As práticas de sepultamento eclesiástico foram trazidas e instituídas nas terras brasileiras pelo colonizador, sendo adotadas pela maioria da população até meados do século XIX. Estiveram vinculadas à prática, cristã e ocidental, cuja base era a familiaridade existente entre os vivos e seus mortos, expressa na inumação no interior da comunidade, mais propriamente dentro do espaço das igrejas¹. Esta familiaridade assentava-se numa relação de vizinhança cotidiana entre os habitantes e as sepulturas. Ao freqüentarem as igrejas, pisavam, caminhavam, sentavam e oravam sobre seus mortos, a todo o tempo sentindo seus odores, expressando uma determinada sensibilidade olfativa resultante da fé existente na sacralidade dos sepultamentos eclesiásticos.

Por volta das primeiras décadas do século XIX,

entretanto, assistiu-se ao desenvolvimento e à difusão do saber médico que, preconizando a prevenção de doenças, procurou voltar-se para uma política de higienização dos espaços urbanos, direcionando seu olhar e olfato para os sepultamentos eclesiásticos, dentre outras práticas, tidas como prejudiciais à salubridade pública. As práticas de inumação até então vigentes foram consideradas pelos médicos como passíveis de serem extintas, uma vez que as emanções cadavéricas poluiriam o ar, o que era agravado pelo fato de serem muitas as igrejas localizadas no perímetro urbano, todas repletas de sepulturas que, quando abertas na presença dos fiéis, provocavam odores mefíticos, causadores de doenças e alimentadores das epidemias.

Após décadas de debates, os médicos conseguiram que as autoridades governamentais legislassem a respeito da criação dos cemitérios públicos, para onde seriam levados todos os cadáveres. Até o estabelecimento daqueles cemitérios, longo tempo passaria e as decisões foram quase sempre proteladas. Até que o advento da febre amarela em 1849/1850, com seus drásticos efeitos, empurraria definitivamente os mortos para fora das igrejas e da cidade.

Neste sentido, as práticas de sepultamento foram o ponto central das transformações funerárias, a partir de 1850, na Corte. Estudar os sepultamentos ao longo do século XIX é, a meu ver, um meio de se observar em que medida as modificações nos “lugares” dos mortos implicaram em alterações no ritual fúnebre e, por conseguinte, sobre as relações entre os vivos e os mortos nos costumes fúnebres do Rio antigo. Deste modo, o século XIX, de modo geral, e a década de 1850, em particular, aparecem como balizas cronológicas deste trabalho.

Analisar em que medida a transformação do “lugar de moradia” dos mortos implicou na configuração de um novo “lugar” para eles, na cultura funerária dos vivos, é o caminho de análise proposto. Caminho que tem como referência os recentes estudos sobre a morte, empreendidos pela História Social e das Mentalidades, cujo centro por excelência é a produção francesa a respeito das atitudes e

sensibilidades coletivas diante da morte, realizada por Philippe Ariès, Michel Vovelle, Pierre Chaunu, François Lebrun, Jacqueline Thibault-Payen, dentre outros², e, no Brasil, empreendida por João José Reis³, em seus estudos sobre os rituais fúnebres na Bahia do século XIX.

A exposição do trabalho foi feita em duas partes.

Na parte I, *A cidade e a epidemia da morte*, com três capítulos, procuro analisar a conjuntura que levou ao processo de transformação nas formas de sepultamento na Corte. No primeiro, intitulado *A epidemia de febre amarela de 1849-1850*, voltei as atenções para o estudo do impacto da febre amarela epidêmica sobre a cidade e suas implicações, entre fins de 1849 e os meses iniciais de 1850. O segundo, com o título *O medo da contaminação pelos mortos e o fim do sepultamento nas igrejas*, pretende, num primeiro momento, mostrar o desenvolvimento e a difusão do saber médico na Corte, nas primeiras décadas do século XIX, e a execução por médicos e pelo governo imperial da medicalização da sociedade, que teve como uma de suas metas a normalização dos costumes fúnebres na cidade; num momento posterior, analiso os efeitos que o discurso médico exerceu sobre a sensibilidade olfativa em relação aos mortos, por parte dos moradores de algumas localidades da Corte. No último capítulo desta parte, denominado *A criação do cemitério público na Corte*, analiso o processo de criação do cemitério público e a efetivação da proibição dos sepultamentos nas igrejas, bem como as respostas dadas pelos leigos e pelo clero a essas medidas.

Na parte II, *A cidade e seus mortos*, com dois capítulos, pretendo, com base no estudo dos costumes fúnebres adotados por cristãos e africanos analisar os “lugares” dos mortos na Corte, no sentido físico e simbólico. No capítulo *Visões de morte e do Além-túmulo*, busquei identificar as concepções que o cristianismo e as religiões africanas tinham a respeito da morte, do Além e do *post-mortem*. Por fim, no capítulo intitulado *Da morte ao morto: costumes fúnebres na Corte*, passei da análise sobre a concepção da morte ao estudo de dois momentos por que

passavam os mortos a caminho do “outro” lado da vida - a “passagem” e o sepultamento -, a fim de verificar, através deles, a relação que os vivos mantiveram com seus mortos, ao longo do século XIX, tentando perceber neste período as tradições e as transformações nos costumes fúnebres na cidade do Rio de Janeiro.

Para realizar este estudo, fiz uso de fontes médicas; relatos de memorialistas, de viajantes e de cronistas sobre a cidade do Rio de Janeiro; romances da literatura brasileira; anais do Parlamento brasileiro (Câmara dos Deputados e do Senado); resoluções do poder Executivo no nível da municipalidade e no nível do Império; documentação e legislação eclesiástica; representações e abaixo-assinados de moradores, irmandades, ordens terceiras e conventos da cidade do Rio de Janeiro aos poderes Executivo e Legislativo; atas e ofícios da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro; testamentos e registros paroquiais de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento (num total de 5848 assentos coletados por amostragem, para o século XIX). A forma de tratamento dado a estas fontes obedeceu a critérios quantitativos, em alguns casos, e de uma análise qualitativa, em outros: os registros paroquiais de óbitos foram coletados por amostragem, organizados em séries e suas informações foram contabilizadas e processadas; as demais fontes foram abordadas enquanto discurso.

NOTAS

¹ Uma prática que se opunha à separação que a civilização da Antiguidade estabelecia com seus mortos, através da localização das sepulturas fora dos limites das cidades, ao longo das estradas. Cf. ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989, p.37.

² Cf. ARIÈS, P. *Essais sur l'histoire de la mort en occident*. Paris, Le Seuil, 1975, e *L'homme devant la mort*. Paris: Le Seuil, 1977; CHAUNU, P. *La mort à Paris*. Paris: Fayard, 1977; FAVRE, R. *La mort au siècle des lumières*. Lyon: PUL, 1978; LEBRUN, F. *Les hommes et la mort en Anjou aux 17e et 18e siècles*. Paris: Mouton, 1971; MORIN, E. *L'homme et la mort dans l'histoire*. Paris: Le Seuil, 1968; THIBAUT-PAYEN, J. *Les morts, l'église et l'état. Recherches d'histoire administrative sur la sépulture et les cimetières dans le ressort du parlement de Paris au XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Éditions Fernand Lanore, 1977; VOVELLE, M., e VOVELLE, G. *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XVe-XXe siècles*. Paris: A. Colin, 1970; VOVELLE, M. *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Gallimard, 1974; *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1978, e *La mort et l'occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1982.

³ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

PARTE I

A cidade e a epidemia da morte

A FEBRE AMARELA DE 1849-1850

Epitáfio
AQUI JAZ DONA EULÁLIA DAMASCENO DE BRITO
MORTA
AOS DEZENOVE ANOS DE IDADE
ORAI POR ELA!
(...)

O epitáfio diz tudo. Vale mais do que se lhe narrasse a moléstia de Nhã-Loló, a morte, o desespero da família, o enterro. Ficam sabendo que morreu; acrescentarei que foi por ocasião da primeira entrada da febre amarela. Não digo mais nada, a não ser que a acompanhei até o último jazigo, e me despedi triste, mas sem lágrimas. Concluí que talvez não a amasse deveras. Vejam agora a que excessos pode levar uma inadvertência; doeu-me um pouco a cegueira da epidemia que, matando à direita e à esquerda, levou também uma jovem dama, que tinha de ser minha mulher; não cheguei a entender a necessidade da epidemia, menos ainda daquela morte. Creio que até esta me pareceu ainda mais absurda que todas as outras mortes. Quincas Borba, porém, explicou-me que epidemias eram úteis à espécie, embora desastrosas para uma certa porção de indivíduos; feze-me notar que, por mais horrendo que fosse o espetáculo, havia uma vantagem de muito peso: a sobrevivência do maior número. Chegou a perguntar-me se, no meio do luto geral, não sentia eu algum secreto encanto em ter escapado às garras da peste; mas esta pergunta era tão insensata, que ficou sem resposta¹.

Esta foi a forma como a personagem de Machado de Assis, Brás Cubas, referiu-se à perda de sua pretendente a esposa, vítima do ataque inesperado da febre amarela à cidade

do Rio de Janeiro: no início da década de 1850. No romance, o flagelo, ao se alastrar, matava inesperadamente uma jovem; fora da ficção, a sensação de dor, diante das numerosas perdas, e de inconformação, diante da facilidade e rapidez com que o surto se desenvolvia, foi vista como se a cidade se tivesse constituído em parte de uma peça teatral, onde os habitantes da Corte destacavam-se como atores, confundindo ficção e realidade. Para José Pereira Rego, barão do Lavradio², o quadro foi “horrível e tenebroso”, sendo mais “lutuoso o teatro em que se representou este drama de morte, no qual todos mais ou menos fizeram o seu papel de dor”.

Ao descrever a epidemia de febre amarela, José Pereira Rego procurou traçar o quadro do surto, com o objetivo de registrar “nas páginas da história médica brasileira os fatos e observações” que poderiam interessar à ciência. Publicada em janeiro de 1851, a intenção de sua obra era de que o conhecimento da epidemia servisse de alerta e ensinamento para que outras fossem evitadas, e para que medidas de salubridade pública fossem tomadas previamente ao surgimento de um surto. Pereira Rego criticava o fato de que, até então, quando uma epidemia grassava, não era acompanhada por medidas eficazes no seu combate, da mesma forma que não se buscava prevenir o seu aparecimento com medidas de salubridade.

Quando se fala da epidemia de febre amarela no Rio de Janeiro, a referência à que se instalou entre fins de 1849 e meados de 1850 é a de ter sido a primeira das muitas outras que ocorreriam na cidade, desde então. A de 1850 foi considerada uma das mais terríveis que assolou a cidade no século XIX³.

Antes de analisarmos o desenvolvimento da epidemia na Corte, vejamos rapidamente o panorama espacial da cidade do Rio de Janeiro nesse período.

Até o século XIX, o Rio de Janeiro era uma cidade apertada e limitada pelos morros do Castelo, de São Bento, de Santo Antônio e da Conceição, cuja ocupação se dava a partir da drenagem de brejos e mangues. Sua população era formada em sua maioria por escravos, sendo poucos os trabalhadores

livres e reduzida a elite administrativa, militar e mercantil. A falta de meios de transporte coletivo fez com que os locais de moradia ficassem relativamente próximos uns dos outros, não havendo um afastamento da elite local, que distinguia-se do restante da população mais pela forma e aparência de suas residências do que pela sua localização⁴.

Ao longo do século XIX, principalmente após a vinda da família real, a partir de 1808, a cidade assistiu a modificações substanciais em termos de aparência física e social:

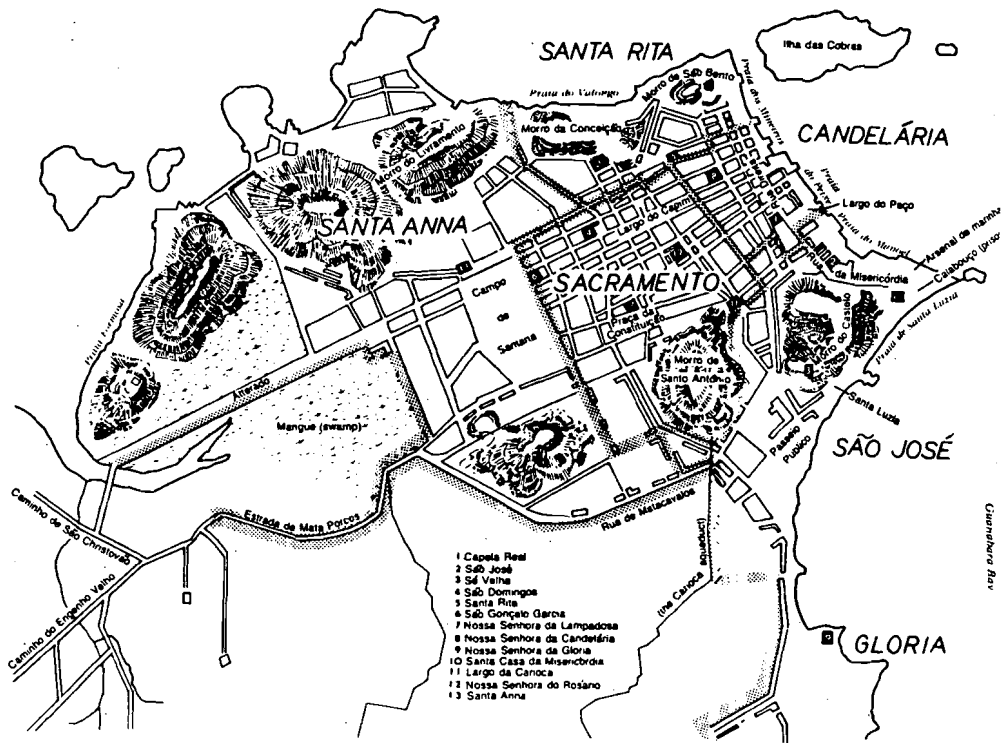
A vinda da família real impõe ao Rio uma classe social até então inexistente. Impõe também novas necessidades materiais que atendiam não só aos anseios dessa classe, como facilitam o desempenho das atividades econômicas, políticas e ideológicas que a cidade passa a exercer. A independência política e o início do reinado do café geram, por sua vez, uma nova fase de expansão econômica resultando daí a atração - no decorrer do século - de grande número de trabalhadores livres, nacionais e estrangeiros⁵.

Ainda nas décadas de 1820 e 1830, a área propriamente urbana do Rio de Janeiro restringia-se às freguesias do Santíssimo Sacramento, da Candelária, de São José, de Santa Rita e de Santana, que correspondiam, grosso modo, à atual área do Centro e portuária; sendo as demais freguesias predominantemente rurais⁶, conforme se percebe no mapa na página seguinte.

Neste período, uma tênue diferença social já se podia notar entre estas cinco freguesias urbanas. Candelária e São José - onde se localizavam o Paço Real e as repartições mais importantes do Reino e também onde se desenvolviam em grande parte as atividades ligadas ao comércio importador e exportador - transformaram-se gradativamente em local de residência preferencial das elites dirigentes, que ocupavam sobrados. A freguesia do Santíssimo Sacramento, formada por ruas tortuosas e estreitas, fazia limites entre a Candelária e tinha as mesmas características comerciais daquelas. As freguesias de Santa Rita e Santana eram as mais adensadas, atraindo os segmentos com poder aquisitivo mais baixo.

No final da primeira metade do século XIX, o Rio de Janeiro passou a apresentar uma nova forma de ocupação, na qual os segmentos sociais de rendas mais altas foram se deslocando do antigo e congestionado centro urbano em direção à Lapa, Catete, Glória, Botafogo e São Cristóvão - regiões que se beneficiavam da ação do poder público que abria e conservava estradas e caminhos. A partir da década de 1850, a cidade passou por um período de expansão, marcado tanto pela incorporação de novos sítios à área urbana - com a criação da Cidade Nova e da freguesia de Santo Antônio, por exemplo - como pela intensificação da ocupação das freguesias periféricas, como a Lagoa. As freguesias centrais passaram a sofrer inúmeras transformações para o que contribuiu tanto o Estado como o capital estrangeiro que, aos poucos, obtinha concessões do governo imperial para a provisão de serviços públicos. Desse modo, muitas ruas do Centro, principalmente da Candelária, foram calçadas com paralelepípedos, e serviços como a iluminação a gás e dos esgotos sanitários foram inaugurados, de modo que o Centro passou a ser a sede das modernidades urbanísticas da época, nos moldes das demais capitais européias. Entretanto, contraditoriamente, ele também mantinha a sua condição de local de residência das populações mais miseráveis da cidade, como os livres pobres e os escravos, que se concentravam nos cortiços das freguesias de Santana, Santo Antônio e Santa Rita⁷.

Nos trabalhos de história da medicina no Brasil que mencionam as condições higiênicas do Rio de Janeiro no século XIX, bem como em estudos existentes sobre a cidade, um ponto em comum é a referência às condições de salubridade urbana, sempre de forma negativa, reproduzindo, de certa forma, as opiniões dos médicos da época. Os trabalhos que enfocam historicamente a cidade do Rio de Janeiro apontam o contraste entre as modificações introduzidas pelas autoridades governamentais, a partir da vinda da família real, e as condições urbanísticas da Corte, que apresentariam ainda traços de uma cidade colonial. Segundo Jaime L. Benchimol, desde o tempo dos vice-reis, e principalmente na primeira metade do século XIX, o Rio de Janeiro foi uma cidade “insalubre”, assolada



Reprodução de Karasch, *Mary, Slave life in Rio de Janeiro*. 1965. p. 323.

por constantes epidemias. Quase todos os anos, quarteirões do Centro eram atacados por epidemias mortíferas, que vitimavam um grande número de pessoas⁸.

A ocupação desordenada e a falta de uma política metódica de limpeza pública, aliadas às características climáticas e topográficas, tornariam constante a presença de epidemias na cidade. Durante a sessão de 25 de junho de 1850⁹, na qual se discutia o projeto de criação de cemitérios públicos na Corte, o parlamentar por Minas Gerais, Limpo de Abreu, abriu sua fala com impressões sobre o seu exame dos relatórios apresentados ao corpo legislativo a respeito das diferentes epidemias que haviam, até então, acometido a Corte e a província do Rio de Janeiro:

Tomei muito à pressa alguns apontamentos tirados desses relatórios, e peço licença ao Senado para lê-los:

“Em 1833 grassaram no município do Rio de Janeiro, principalmente em Irajá, Pilares e lugares circunvizinhos, febres intermitentes que fizeram muitos estragos na população. Estas mesmas febres continuaram nos anos de 1834 e 1835, e em todas essas épocas o governo viu-se na necessidade de decretar socorros, e fazer despesas com extraordinários sacrifícios. No ano de 1836 grassou no município da Corte a epidemia das bexigas. Em 1843 grassaram febres de caráter gravemente maligno nesta cidade. Em 1844 febres mortíferas invadiram a população desta cidade, e além disso, houve a epidemia das bexigas. Em 1846 houve uma epidemia mortífera na freguesia do Campo Grande, município da Corte, e o contágio das bexigas também na Corte. A última epidemia que houve, e a que de certo causou maior susto na Corte e município do Rio de Janeiro: e que afetou muito maior número de pessoas, foi a epidemia de 1850”.

Apesar de a febre amarela ter feito suas primeiras vítimas por volta de dezembro de 1849, o reconhecimento de sua existência por parte das autoridades demoraria um pouco para ser feito. Em 10 de janeiro, em uma sessão extraordinária, o dr. Lallemand, médico da enfermaria de estrangeiros da Santa Casa da Misericórdia, comunicou à Academia Imperial de Medicina a respeito do desenvolvimento de uma “febre grave” que havia

atacado marinheiros provenientes da Bahia e a sua transmissão a outros indivíduos que com eles conviviam. Oito casos foram relatados, sendo dois relativos a marinheiros da barca americana Navarre, “os quais foram recolhidos à Santa Casa no dia 27 do mesmo mês [dezembro], quatro indivíduos que com eles moravam na taberna de Frank na rua da Misericórdia, na qual adoeceram também a mulher do mesmo, e o caixeiro alemão Lenschau”. Além destes, foram relatados outros casos. O dr. Sigaud mencionou a ocorrência, na casa de saúde onde era médico, do falecimento de um moço francês, Eugene Anceaux, chegado da Bahia havia dez dias. O dr. Feital mencionou o caso de outro marinheiro, vindo do vapor D. Pedro, também proveniente da Bahia, que havia falecido no hospital da Marinha¹⁰.

Já antes da descoberta destes casos na cidade, sabia-se que na Bahia ocorria uma “doença” que atacava especialmente homens do mar, com vítimas fatais e cuja origem estaria relacionada à entrada de um navio proveniente de Nova Orleans, com doentes a bordo. Como veio a ocorrer na Corte, as autoridades médicas baianas demoraram para admitir que se tratava de febre amarela; tinha-se dito, inclusive, no caso da província do Norte, que o caráter da febre era benigno. Segundo José Pereira Rego, este foi o motivo pelo qual, na cidade do Rio de Janeiro, não foram tomadas medidas sanitárias para se evitar a importação da moléstia através da entrada de navios procedentes dos portos do Norte¹¹.

Ao analisar as epidemias na Europa, Jean Delumeau afirma que a demora em se admitir a existência da doença teria suas justificativas. Significava cautela, ao se emitir um diagnóstico, para não assustar a população e, principalmente, para não interromper as relações econômicas com o exterior. Também representava o desejo de que fosse retardada, pois, “enquanto a epidemia só causava um número limitado de óbitos ainda se podia esperar que regredisse por si mesma antes de ter devastado toda a cidade”. Por outro lado, segundo o autor, “mais profundas que essas razões confessadas ou confessáveis, existiam certamente motivações mais inconscientes”: o medo da epidemia, que levaria a que fosse retardado pelo maior tempo possível o momento em que seria finalmente encarada. Com efeito, médicos e “autoridades

procuravam então enganar a si mesmos”, de forma que, “tranqüilizando as populações, tranqüilizavam-se por sua vez”¹².

No caso da cidade do Rio de Janeiro, tais justificativas podem, de certa forma, ser aventadas como explicação para a demora em se admitir a existência da febre amarela, principalmente se for levado em consideração que ela já se apresentava em algumas províncias do Norte, o que aumentava as chances de identificação. Ainda segundo Jean Delumeau, diante da ameaça do contágio, na iminência de uma epidemia, as autoridades governamentais, muitas vezes, mandavam examinar por médicos os casos suspeitos; sendo que um diagnóstico tranquilizador era como uma confirmação de seus desejos. Quando as conclusões eram pessimistas, outros médicos eram consultados. Tal fato ocorreu em Paris¹³, quando da epidemia de cólera de 1832, e o mesmo se produziu na Corte.

No mesmo momento em que a academia se reunia para ouvir a comunicação do dr. Lallemand, teria que deliberar sobre o aviso do Ministério do Império que, tendo sido informado a respeito, em 28 de dezembro, pela administração da Santa Casa da Misericórdia, consultava a instituição médica a fim de “averiguar” as informações recebidas. Caso fosse constatada a existência da epidemia, o governo ordenaria que a academia formulasse regras higiênicas preventivas para se evitar a propagação da doença.

Tendo a Academia de Medicina chegado à conclusão de que o número de ocorrências não era suficiente para que se afirmasse “segura e acertadamente” tratar-se de uma epidemia de febre amarela, aconselhou ao governo que pusesse em prática as medidas que em todos os países eram tomadas para evitar a importação ou o progresso de qualquer surto epidêmico, em especial o uso das quarentenas e da remoção dos acometidos pela febre do meio da população para lugar retirado, de onde o foco da infecção não pudesse prejudicar os habitantes da cidade. Diante disto, o governo ordenou o estabelecimento das quarentenas para os navios procedentes dos portos das províncias do Norte e encarregou a administração da Santa Casa de criar um lazareto - edifício para quarentena dos indivíduos suspeitos de contágio - na ilha do Bom Jesus. Mas, tendo-se ele tornado, dentro de pouco tempo, insuficiente para receber os vários doentes que para lá eram

encaminhados, a administração da Misericórdia criou enfermarias provisórias em diversos pontos da cidade, em razão de a epidemia já tê-la invadido¹⁴. Em fevereiro, a academia, novamente reunida, confirmou que a moléstia era a febre amarela, opinião também já aceita pelos médicos da Bahia. A partir deste momento, o governo imperial deixaria de consultar a instituição médica sobre os acontecimentos, para nomear uma comissão, formada por oito membros da academia, pelo lente da faculdade de Medicina e pelo presidente da Câmara municipal, a quem foi dada a presidência da comissão. Sua função seria a de sustentar a deliberação sobre medidas com relação à higiene pública e servir de órgão de consulta do governo em todas as questões relacionadas à doença.

Criada em 5 de fevereiro, uma das primeiras medidas tomadas pela comissão central foi acalmar os ânimos da população, assustada diante da forma como a doença progredia, indicando-lhe os primeiros cuidados no caso do acometimento da febre. Para isso, tornou públicos, nos principais jornais da cidade, os conselhos às famílias sobre o comportamento que deveria ser observado durante a epidemia. Neles, eram indicadas as regras de higiene, bem como os meios curativos a que se deveria proceder, antes de consultar qualquer médico. No dia 14 de fevereiro, uma portaria do Ministério do Império foi remetida à Câmara municipal, contendo as instruções no sentido de prevenir e sustar a epidemia, algumas das quais foram transformadas em posturas municipais. Delas constavam medidas a serem tomadas em relação aos navios infectados e aos demais que estivessem ancorados no porto, assim como a atitude que os médicos deveriam tomar no socorro às “classes indigentes” sobre a criação de hospitais e enfermarias. Estabeleciam-se, entre outras medidas, comissões médicas em cada freguesia, os cuidados que se deveriam ter com os doentes em casa, tratando também dos mortos e funerais. Em 4 de março, foi baixado o regulamento sanitário, que se constituiu em um plano detalhado de combate à epidemia, através do estabelecimento de medidas rígidas de controle sobre os indivíduos e a vida na cidade, “armando, pela primeira vez, todo um dispositivo de esquadrinhamento e disciplina do espaço urbano”¹⁵.

Estas e outras medidas, implementadas pelas autoridades, evidenciaram como o surto epidêmico tornou-se o momento durante o qual os médicos tentaram demonstrar a eficácia das normas pelas quais lutava a medicina social. No seu conjunto, essas normas, que constituíam uma política médica, foram efetivadas em seus pontos principais, elencados por Roberto Machado¹⁶: a) existência de um órgão dirigente da saúde pública, encarregado de coordenar o combate à epidemia; b) esquadramento urbano: divisão da cidade em paróquias e destas, em distritos; criação das comissões paroquiais de Saúde Pública, compostas de subdelegado, fiscal e três médicos; c) assistencialismo: serviço de assistência gratuita aos pobres, com médicos, remédios, dietas e recolhimento dos mendigos; d) inspeção sanitária: as comissões visitariam periodicamente os navios, mercados, prisões, hospitais, conventos, colégios, oficinas, quartéis, teatros, estalagens, matadouros, cavalariças, cocheiras, cemitérios, igrejas, passíveis de transmitir a doença - tais locais públicos, assim como as casas particulares, as praças, as ruas, as valas e os esgotos deveriam ser conservados no maior asseio, devendo ser caiados, lavados e fumigados; e) fiscalização do exercício da medicina, cirurgia e farmácia; f) registro médico: acúmulo de informações que iam da base à cúpula; relatórios dos médicos e dos hospitais, dando informações às comissões paroquiais sobre a marcha da epidemia e o tratamento dado. Por sua vez, os médicos elaborariam a estatística mortuária e um relatório semanal para a comissão central, de forma que a ação médica produzisse um melhor conhecimento do fenômeno, onde o saber empírico possibilitaria à medicina planejar melhor seu combate à doença.

Tendo começado na rua da Misericórdia, a epidemia propagou-se¹⁷ :

A princípio caminhava muito devagar, porém caminhava com passo certo, quase de uma casa para outra, de uma travessa para outra, e nas casas e nas tavernas atacando uma pessoa após outra. De repente a sua marcha torna-se mais rápida. Sem cerimônia ataca tudo, prostra tudo sobre o leito dos sofrimentos; há casos em que nenhum indivíduo fica intato;

nenhuma idade, nenhum estado, nenhum sexo, dá um privilégio, uma isenção (...) Como um raio sobre o céu azul, caía em geral a febre amarela sobre o povo. Quando os marinheiros estavam carregando seus navios, quando os negociantes iam à praça do Comércio, quando os oficiais seguiam seu trabalho e os pretos puxavam suas carroças e levavam o café, pelas ruas, neste instante mesmo, de repente, aparecia uma horripilação, mais ou menos forte, um frio e a febre se manifestava”(...) “exercendo assim o socialismo mais genuíno”(...) “sua companheira formidável, a morte, é muito mais eclética, muito mais caprichosa”.

Nas observações do dr. Lallemant, um elemento importante foi ressaltado: a universalidade do ataque epidêmico. Diferentemente das epidemias anteriores que, em sua esmagadora maioria, vitimavam os segmentos sociais mais pobres, a febre amarela também fazia vítimas fatais entre a elite residente nas áreas centrais, não dando nenhum privilégio, nenhuma isenção a quem quer que fosse. Certamente este fato contribuiu para a rapidez na tomada de decisões, no sentido de extinguir sua presença - pelo menos nas áreas centrais da Corte. Os marinheiros e estrangeiros recém-chegados ou pouco aclimatados foram os mais fortemente atacados por ela.

Até princípios de fevereiro, manteve-se próxima ao litoral, aparecendo excepcionalmente em outros pontos da capital. Dentro de pouco tempo, invadiu com força toda a urbe, de forma que, em fins de março, o surto já se havia instalado em todas as áreas da cidade. O mês de março foi, aliás, o que mais ceifou vítimas, de forma que a mortalidade crescia diariamente, a ponto de, em 15 de março, exceder a cifra de noventa mortos. Desse dia em diante houve um declínio do surto, sendo que até a metade de abril ainda se fazia notar.

Após esta fase, a tendência foi sempre o declínio, a ponto de ser considerada extinta na cidade em fins de julho, não acontecendo, porém, o mesmo nos subúrbios, provavelmente pelo fato de as medidas controladoras do surto, desenvolvidas pelas autoridades públicas e pelos médicos, terem privilegiado as áreas centrais do Rio de Janeiro. Segundo as estimativas de Pereira Rego,

dos 166.000 habitantes, a doença atingiu 90.658, causando 4.160 mortos. Quando a epidemia foi considerada extinta, em setembro de 1850, foi criada uma comissão de engenheiros, para se ocupar dos melhoramentos urbanos e promover o saneamento da cidade, da mesma forma que uma junta de Higiene Pública deveria propor e executar medidas necessárias à preservação da saúde pública na Corte e nas províncias¹⁸.

Após esta descrição da epidemia, é importante notar a forma por que os contemporâneos explicaram o fenômeno. Segundo Jean Delumeau, por mais chocada que uma população atingida pela peste ficasse, ela procurava explicar o ataque de que era vítima. Encontrar “as causas de um mal é recriar um quadro tranquilizador, reconstituir uma coerência da qual sairá logicamente a indicação dos remédios”. Dentre os tipos de explicações formuladas no passado para dar conta das pestes, apontados por Jean Delumeau, ressaltam-se as dos eruditos e as que seriam ao mesmo tempo dadas pela população em geral e pela Igreja. As primeiras atribuíam à epidemia a uma corrupção do ar, provocada fosse por fenômenos celestes (aparição de cometas, conjunção de planetas, etc.), fosse por diferentes emanções pútridas, ou fosse ainda por ambos. As outras asseguravam que Deus, irritado com os pecados de uma população inteira, decidira castigá-la, sendo conveniente apaziguá-lo através de penitência¹⁹. Ambos os argumentos foram usados na Corte, durante a ocorrência da febre amarela, de forma que é possível falar de uma justificativa científica e de uma outra religiosa.

As explicações científicas, formuladas pela medicina, estavam em consonância com as teorias européias da época. Ao longo do século XIX, um debate em torno das causas das doenças e epidemias confrontava os defensores do contágio e os do não-contágio. Até o fim do século, os não-contagionistas dominaram o cenário científico com sua teoria dos miasmas. Para eles, os surtos epidêmicos de doenças infecciosas seriam causados pelo estado da atmosfera; condições sanitárias ruins criavam um estado atmosférico local causador de doenças. Segundo esta teoria, as doenças comunicáveis se originariam de eflúvios produzidos por matéria orgânica em decomposição, sendo que as epidemias se

desenvolviam quando essas emanções se produziam sob certas condições meteorológicas²⁰.

Na Corte, os médicos, a exemplo dos europeus, também debateram a respeito das causas da epidemia. A questão teórica era descobrir se a febre amarela teria sido fruto do contágio ou da infecção. Os defensores do contágio acreditavam que a doença poderia ser transmitida de pessoa a pessoa, através do contato físico direto ou indireto. Os que defendiam a infecção diziam ser a epidemia originada de causas locais, através da emanção de eflúvios pútridos, provenientes de matérias animais e vegetais em decomposição. Esta posição dominou em relação à outra, de modo que os miasmas eram tidos como causadores das doenças contagiosas²¹.

Segundo Sidney Chalhoub, foi contra esse pano de fundo que os médicos e oficiais de saúde pública do Rio de Janeiro tiveram que lidar com os desafios da febre amarela, sendo possível perceber, inclusive, algumas tendências principais entre os que formaram a comissão central de Saúde Pública. Como exemplo, tem-se o caso do dr. José Pereira Rego, que buscou um meio-termo, afirmando que não era possível diferenciar a infecção do contágio. Segundo ele, tornava-se quase impossível fixar os limites que separavam um do outro, já que as condições preexistentes na cidade não teriam por si próprias produzido a epidemia sem que algum foco de infecção entrasse na cidade²².

Em que pese ao combate teórico, medidas profiláticas foram propostas para eliminar os efeitos da epidemia. Os contagionistas pregavam como solução as medidas de quarentena para os recém-chegados e o isolamento dos doentes, através do estabelecimento de hospitais fora dos limites da cidade. Os infeccionistas não acreditavam na eficiência dessas medidas, defendendo a limpeza do espaço, com o objetivo de impedir as emanções miasmáticas. Desta última tendência originaram-se as medidas de reforma urbana levadas a cabo em momentos subseqüentes²³.

As explicações religiosas coexistiram com as científicas. Segundo Anderson Oliveira, em seu estudo sobre a

religiosidade no Rio de Janeiro, o recurso às explicações sobrenaturais era o que atendia aos anseios da população em geral. Era um dos discursos com o qual ela sabia trabalhar, apesar do avanço de um discurso secularizado, ainda restrito²⁴. Realizando profundas imbricações entre o sagrado e o profano, sua religiosidade oferecia a possibilidade de

resolver o conflito entre sua aspiração a existir e a sobreviver num mundo e os riscos ligados a esse mundo em que deve realizar a sua aspiração, mediante o recurso a um nível de potência mítica ou ritual, que lhe garante, de vez em quando, a superação do conflito e, portanto, a segurança existencial²⁵.

Este tipo de explicação assegurava que Deus, irritado com os pecados da população, decidira puni-la. Neste caso, a causa do mal estaria na ação de um Deus encolerizado. Segundo Jean Delumeau, muitas visões religiosas estabeleceram, desta forma, uma relação entre uma calamidade terrestre e a cólera divina. Foi assim que o editorial do periódico católico *A Religião*²⁶ buscou mostrar aos fluminenses a origem da epidemia:

é preciso compreender este quadro como cristão, com os olhos da fé: sabeis fluminense, o que é a febre amarela? É o Anjo da Morte que Deus enviou a esta cidade, é o enviado da Justiça de Deus, que pairando há dois meses sobre esta população, abaixa o dedo e aponta sobre estas casas, amanhã sobre aquelas, e os seus moradores caem mortos ou feridos.

Segundo o periódico, a cólera divina, que podia atingir tanto pecadores como inocentes, tinha sua origem no fato de a população da cidade ter “desafiado a ira de Deus”, ter “cometido crimes tão enormes que impediram a Santíssima Virgem de sustar o braço de Deus que ia ferir”. Todos eram

punidos como uma advertência de Deus a respeito de sua “mão poderosa que é preciso temer”. Os desafios cometidos contra a divindade seriam o egoísmo, o orgulho, a avareza e a ferocidade que pareciam

dominar cada dia, de maneira que já nem se estranham todas estas cousas que os nossos olhos estão acostumados a ver quotidianamente, de maneira que já se vê arrastados pela torrente geral, homens até agora escrupulosos e respeitadores da justiça, irem também se deixando levar, e tomando a sua parte na violação das leis santas, divinas e humanas, fazendo uma coisa proibida pela religião e pelas leis pátrias, desculpando-se que todos fazem o mesmo²⁷.

Se estes foram os fundamentos de uma explicação eclesiástica, um outro tipo de justificativa religiosa, dada pelos leigos, se fez presente. Esta última também continha em si os elementos que associavam o flagelo a uma ofensa no plano sagrado. Neste caso, o ofendido teria sido são Benedito que, em represália, causara a epidemia. A origem da ofensa estaria em um episódio ocorrido em 1849, quando o andor de são Benedito deixara de figurar na *procissão das cinzas* que, anualmente, percorria a cidade. Durante dois séculos o santo devoto dos negros tivera seu lugar na procissão, após o de santa Isabel de Hungria. Naquele ano, no entanto, segundo o memorialista Vivaldo Coaracy²⁸, “alguns terceiros, mais suscetíveis às distinções de pigmento cismaram que ‘branco não carrega negro nas costas, mesmo que seja santo’”, e são Benedito não encontrou quem lhe levasse o andor, ficando “depositado” na sacristia. “Não tardaram, naturalmente, logo as beatas a propalar nas massas crédulas a afirmativa de que tão tremendo castigo era indubitável efeito da cólera vingativa do santo ofendido”²⁹.

A representação deste fato nas mentes de alguns habitantes da cidade poderia ter sido reforçada diante da constatação de que, ao contrário das outras epidemias, os escravos - principalmente de origem africana - quando atingidos pela febre amarela, demonstravam maior resistência do que os livres “brancos” nacionais e estrangeiros. Exemplo disso foi o fato

de que, em 1850, do total de mortos registrados no livro de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento e que tiveram mencionada sua condição social, 71.3% eram livres, 8.1% forros e 20.6% escravos. Ou seja, a maioria dos que morreram naquele ano, vitimados por febre amarela, era formada por homens livres, sendo os escravos em percentagem bem menor em relação a eles.

Em seu estudo sobre a vida escrava no Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX, Mary Karasch apresentou uma estatística sobre a paróquia do Engenho Velho, na qual a febre amarela teve um impacto diferente entre livres e escravos. Dos indivíduos tratados na freguesia, 448 eram de condição livre, contra 293 escravos. Da maioria dos infectados de condição livre, 70.5% era composta por estrangeiros e, dentre os escravos, os crioulos foram muito mais afetados (44.2%) que os africanos (22.2%). Na conclusão da historiadora foi a de que os livres estrangeiros tinham mais probabilidade de contágio em virtude de muitos serem provenientes de países europeus em que a febre amarela não teria sido epidêmica. Ao passo que o baixo índice de africanos poderia ser explicado pelo fato de a maioria dos cativos serem provenientes de áreas na África nas quais a febre amarela era epidêmica, tornando-os, possivelmente, imunes ao surto³⁰.

A maior resistência que os negros demonstravam ter quando atacados pela febre amarela foi, com efeito, bastante comentada entre os médicos. Na sua *Descrição da febre amarela*³¹, a comissão central de Saúde Pública, em 28 de março, afirmava que nos “pretos e homens de cor tem a febre em geral sido muito mais benigna, que não nos brancos nascidos no país, e nos caboclos, em que ela se apresenta quase sempre grave”. Teria isto sido, talvez, encarado pela população como mais um fator a comprovar que a epidemia fora uma resposta à ofensa sofrida pelo santo negro?

Diante de uma ofensa à divindade, pregava-se o arrependimento, ao qual boa parte da população cristã, atingida pela epidemia, esforçou-se por demonstrar³². Desta forma pronunciou-se o bispo d. Manuel do Monte³³, numa circular de 12 de fevereiro:

O povo reconhece que as provas que passa nesta vida são avisos da Providência, são lições de um pai que se não esquece dos seus filhos e que para afastá-los do abismo, a que os arrastam paixões desordenadas, e fazê-los tornar ao caminho do dever e da virtude, é que os fere com algum rigor. As aflições e os sofrimentos aperfeiçoam o cristão, e comunicam-lhe virtudes que a prosperidade e a grandeza lhe não dão (...)

O arrependimento passava pelo reconhecimento de que a punição enviada por Deus era pedagógica, necessária e propiciadora do aperfeiçoamento cristão. Segundo o editorial de *A Religião*, tal arrependimento era preciso, “para aplacar a ira de Deus” e para que a epidemia cessasse de vez. Ele deveria manifestar-se numa “reforma cristã no interior de cada família, no coração do homem”. Já com relação aos que acreditaram ser a epidemia causada pelo agravo à imagem de são Benedito, a retratação foi buscada mediante a reintegração do santo à procissão de cinzas em 1850, “de manto novo de veludo, com resplendor dourado” e com o andor pintado e fartamente florido de palmas e rosas. Pelos jornais da cidade, anunciava-se, também, a venda de preces a são Benedito, o “Santo Preto, excluído da procissão de Cinzas, ao qual se atribui a peste do vômito preto que hoje nos flagela”³⁴. Em um país onde o catolicismo era a religião oficial do Estado,

as autoridades eram obrigadas igualmente, em período de contágio, a organizar manifestações públicas segundo o estilo próprio da confissão romana: todas iniciativas coletivas pelas quais uma comunidade tranquilizava-se a si mesma estendendo os braços para o Todo-Poderoso”³⁵.

Foi com este sentido que d. Manuel do Monte, na circular mencionada, comunicou aos párocos que sua voz, unida às das “queridas ovelhas desta Corte” deram início, no dia anterior, na catedral e capela imperial, às preces do ritual romano *tempore pestis*

et mortalitatis. Convidava os párocos para que fizessem em suas igrejas, por três dias, as mesmas preces, recomendando, também, que deveriam acrescentar às missas, “guardadas as rubricas a respeito”, a oração que começava com “*Deus qui non mortem*”*, da missa *Recordare Domine, provitande mortalitate****, até que fossem avisados do contrário³⁶.

Segundo Jean Delumeau³⁷, as procissões eram uma súplica em que “clérigos e leigos, magistrados e simples cidadãos, religiosos e confrades de todos os hábitos e de todos os guiões, massa anônima dos habitantes - participam da liturgia, oram, suplicam, cantam, arrependem-se e gemem”. Para chamar a atenção do Deus encolerizado, para que ele visse e ouvisse as lamentações dos suplicantes, fazia-se necessário o máximo de círios e luzes, de lamentos dos flagelantes e de preces ininterruptas.

De acordo com esta concepção de castigo divino, a retratação viria também por meio da penitência e das procissões, que eram formas de demonstrar o arrependimento. Flagelantes apareciam nas procissões propiciatórias, realizadas para implorar a clemência divina³⁸. José Pereira Rego³⁹ se referiu à corrida em massa da população aos templos, para dirigir a Deus suas preces pelo fim do flagelo, prática que era acompanhada das procissões realizadas ao longo das ruas da cidade.

Tais procissões eram anunciadas, na Corte, pelos jornais da época⁴⁰. Em abril, realizou-se a procissão da penitência, feita pela Irmandade do Senhor dos Passos, da qual até o imperador participou, acompanhado pelos ministros da Guerra, da Fazenda e da Justiça e dos habitantes da Corte. Dias depois, a “venerável episcopal ordem terceira de Nossa Senhora do Terço” convocou a população para “sair em procissão penitencial, a fim de impetrar da Misericórdia Divina a cessação das febres” que estaria flagelando a população do império e, em particular, a da sua capital. Preces e orações eram um outro recurso propiciatório. “Jaculatórias contra a

* “Deus, que não [desejas] a morte”. [N. da A.]

** “Recorda, Senhor, prevenindo a mortalidade”. [N. da A.]

febre reinante”, “ladainha de todos os santos” e uma oração ao Senhor dos Passos eram vendidas pela cidade. Num anúncio de 8 de março, no *Jornal do Commercio*⁴¹, dizia-se que, em Portugal, se notara que o contágio não havia entrado nas casas em cujas portas houvessem sido postas e não contaminara as pessoas que as haviam levado consigo.

Todos estes atos eram vistos como caminhos para se eliminar o mal epidêmico. Neles, a idéia do desagravo predominava. Segundo Anderson Oliveira, o “ato do desagravo recolocava a majestade divina no seu devido lugar e, da mesma forma, recompunha a humildade humana diante desta majestade”⁴². O que estava implícito nessas explicações religiosas da epidemia era a quebra de um pacto entre os homens e a divindade; as atitudes deveriam portanto ser tomadas no sentido de restabelecer este pacto.

As representações e as atitudes diante da epidemia de febre amarela de 1849-1850 apontam para uma situação em que, neste momento do século XIX, ainda era possível a convivência entre as duas explicações, a religiosa e a científica. Ao mesmo tempo que a população buscava, com o recurso ao sagrado, fazer frente às ameaças da epidemia - no que até o imperador, numa atitude simbólica, tomava parte - adotava também os procedimentos médicos. Em que pese às explicações para o que ocorria, o fato é que a epidemia causou medo e propiciou a efetivação de medidas de salubridade, reclamadas há muito tempo pelas autoridades médicas. A influência daquelas medidas sobre algumas práticas e costumes adotados na Corte foi inegável. Foi o que aconteceu, em particular, com as práticas de sepultamento.

NOTAS

- ¹ ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. (Coleção Prestígio) pp.117-118.
- ² REGO, José Pereira. *História e descrição da febre amarela epidêmica que grassou no Rio de Janeiro em 1850*. Rio de Janeiro: Typ. Francisco de Paula Brito, 1851. p.II. O dr. José Pereira Rego (1816-1892), como médico, teve importante atuação política no Império. Além de ter sido presidente da Academia Imperial de Medicina e da Junta Central de Higiene Pública, foi conselheiro do imperador, membro do Conselho Fiscal do Imperial Instituto Fluminense de Agricultura e médico da Câmara Imperial. A penetração junto ao aparelho governamental e o acesso que teve aos documentos oficiais o fizeram escrever sobre o desenvolvimento das epidemias, tanto no Rio de Janeiro como em outras províncias brasileiras, apresentando sempre as fontes utilizadas. Por isso, suas obras possuem grande valor para quem se dedica ao estudo das epidemias no Rio de Janeiro, no século XIX.
- ³ REGO, José Pereira. op.cit., e, do mesmo autor, *Esboço histórico das epidemias que têm grassado na cidade do Rio de Janeiro desde 1830 a 1870*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1872; BENCHIMOL, Jaime Larry. *Pereira Passos: um Haussmann tropical. A renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p.113; ARAUJO, dr. Carlos da Silva. *Fatos e personagens da história da medicina e da farmácia no Brasil*. Rio de Janeiro: Revista Continente Editorial Ltda, 1979; MACHADO, Roberto (et al.) *Danação da norma: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1978; dentre outros.
- ⁴ ABREU, Maurício de Almeida. *A evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, IPLANRIO/ZAHAAR, 1987. p.35.
- ⁵ Idem, p.35.
- ⁶ Idem, p.37 e BENCHIMOL, Jaime Larry. op.cit., p.25.
- ⁷ ABREU, Maurício de Almeida. *A evolução*, pp.37-42.
- ⁸ Idem; BENCHIMOL, Jaime Larry. op.cit., p.113.
- ⁹ *Anais do Senado*. Sessão de 25/6/1850, discurso de Limpo de Abreu. vol. 4, p.365.

- ¹⁰ REGO, José Pereira. *História e descrição...* pp.6-7.
- ¹¹ Idem. p.5
- ¹² DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente, 1300 1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp.117-118.
- ¹³ Idem. p.118.
- ¹⁴ REGO, José Pereira. *História e descrição...* pp.7-10 e *Esboço histórico...* p.55.
- ¹⁵ REGO, José Pereira. *História e descrição...* p.12; BENCHIMOL, Jayme Larry. op.cit., p.114.
AGCRJ - Portaria do ministro do império, visconde de Monte Alegre, remetendo à Câmara as instruções para prevenir e atalhar o progresso da febre amarela. Rio de Janeiro: 14/2/1850.
- ¹⁶ MACHADO, Roberto. op.cit, pp.244-245.
- ¹⁷ LALLEMANT, Roberto. *Observações acerca da epidemia de febre amarela no ano de 1850 no Rio de Janeiro: colhidas nos hospitais e na policlínica*. Rio de Janeiro: Typ. de J. Villeneuve & Comp., 1851
Apud ARAUJO, Dr. Carlos da Silva. op.cit, p.258.
- ¹⁸ REGO, José Pereira. *Esboço histórico...* pp.58-59.
- ¹⁹ DELUMEAU, Jean. op.cit, p.138.
- ²⁰ ROSEN, George. *Uma história da saúde pública*. São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec: Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, 1994. pp.215-220; DELUMEAU, Jean. op.cit, p.139; WOLF, Philippe. *Outono da Idade Média ou primavera dos tempos modernos?* São Paulo: Martins Fontes, 1988. p.19.
- ²¹ CHALHOUB, Sidney. *The politics of disease control: yellow fever and race in nineteenth-century. Rio de Janeiro: Brazil*. UNICAMP, mimeo, 1992. pp.3-4.
- ²² Idem. p.5 e REGO, José Pereira. *História e descrição...* pp.50-69.
- ²³ CHALHOUB, Sidney. op.cit, p.4; ROSEN, George. op.cit, p.215.
- ²⁴ OLIVEIRA, Anderson J. Machado de. *A devoção do senhor desagradado. Irmandades e devoções tradicionais no Rio de Janeiro - século XIX*. Niterói, mimeo, 1993. p.20

- ²⁵ DI NOLA, Alfonso. Sagrado/Profano in: EINAUDI (*Mythos/Logos - Sagrado/Profano*). Lisboa, Imprensa Nacional, 1987. vol.2. p.148.
- ²⁶ DELUMEAU, Jean. op.cit., pp.138 e 140-144;
BN - *A febre Amarela* in: *A Religião*, n°.21 e 22, 15/4/1850. vol II. p.161.
Este e o próximo artigo deste periódico católico - cuja circulação, na Corte, se deu entre junho de 1848 e novembro de 1850 - me foram cedidos por Anderson J. Machado de Oliveira, a quem agradeço a gentileza.
- ²⁷ BN - *A febre amarela*. op.cit., pp.161 e 165.
- ²⁸ COARACY, Vivaldo. *Memórias da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro:José Olympio, 1965. p.323.
- ²⁹ Idem, p.323.
- ³⁰ KARASCH, Mary. *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987. pp.158-159.
- ³¹ BN - *Descrição da febre amarela que no ano de 1850 reinou epidemicamente na capital do Império, pela Comissão Central de Saúde Pública*, 28/5/1850.
- ³² DELUMEAU, Jean. op.cit., p.146.
- ³³ BN - Circular de S. Ex. Rev.^{ma} o sr. bispo conde de Irajá, aos párocos in: *A Religião*, n° 19, 1/3/1850. vol. II p.115.
- ³⁴ Idem; RENAULT, Delso. *Indústria, escravidão, sociedade: uma pesquisa historiográfica do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro/Civilização Brasileira; Brasília/INL, 1976. p.139.
- ³⁵ DELUMEAU, Jean. op.cit., p.147.
- ³⁶ BN - *Circular de S. Ex. Rev.ma o sr. bispo conde de Irajá, aos párocos* pp.115-116. No ritual romano, aparecem preces para as mais variadas situações e necessidades dos homens. Em “tempo de peste e mortalidade” (*tempore pestis et mortalitatis*), eram prescritas orações específicas do ritual. Na sua circular, d. Manuel do Monte ordenava essas preces por três dias consecutivos, o que nos faz lembrar os três dias das Rogações que, surgidas por ocasião de uma calamidade, no século V, em Vienne, na França, passaram, posteriormente, a incluir o calendário romano: neste, as Rogações antecedem a solenidade da Ascensão. Além disso, o bispo prescrevia que se acrescentasse uma oração às missas diárias, tirada da *Recordare Domini*, missa votiva

prescrita no missal romano para tempo de peste e mortalidade. Entende-se por missa votiva determinada missa com texto próprio para ocasiões ou intenções particulares. No caso em questão, a missa votiva é citada pelas primeiras palavras do seu Intróito (“Recordai-vos, Senhor, de Vossa Aliança e dizei ao Anjo exterminador: pára com teu braço; não se desole a terra, e não extermines a vida”). Nessa missa a oração escolhida começava com *Deus qui non mortem* (“Deus, Vós que não desejais a morte, mas a penitência dos pecadores, olhai benigno o povo que para Vós se volta; e já que sempre Vos foi fiel afastai dele os flagelos da Vossa ira”). Cf. LEFEBVRE, don Gaspar. *Missal quotidiano.e vesperal*. Bruges: Desclée de Brouwer, 1960. pp.1716-1717.

³⁷ DELUMEAU, Jean. op.cit., pp.145-146.

³⁸ COARACY, Vivaldo. op.cit., p.332.

³⁹ REGO, José Pereira. *Esboço histórico...* p.54.

⁴⁰ RENAULT, Delso. *O Rio de Janeiro: a vida da cidade refletida nos jornais: 1850-1870*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília:INL, 1978. p.54.

⁴¹ Idem.

⁴² OLIVEIRA, Anderson J. Machado de. op.cit., p.15.

O MEDO DA CONTAMINAÇÃO PELOS MORTOS E O FIM DOS SEPULTAMENTOS NAS IGREJAS

O impacto que a epidemia de febre amarela teve sobre os indivíduos foi grande. Pode ser constatado na passagem citada do romance machadiano, na alusão feita pelo médico Pereira Rego sobre a cidade ter-se transformado em um cenário de dor e sofrimento e nas cerimônias religiosas realizadas pela população em prol da extinção do flagelo. Este impacto, que provocou o medo entre os vivos, projetou-se no temor destes em relação aos seus mortos, na medida em que difundiu a concepção de que as sepulturas e seus cadáveres eram focos de contaminação. Ora, há séculos, os sepultamentos eram realizados nas igrejas ou ao seu redor, sem que a maioria dos indivíduos se incomodasse com esta prática, que era adotada por grande parte da população da Corte, no século XIX. A epidemia trouxe modificações neste quadro. O medo do contágio e da morte faria com que a familiaridade entre vivos e mortos fosse questionada, abalada, pelas concepções médicas que então se impunham. Segundo Jean Delumeau¹, o pânico coletivo que uma epidemia causava na população levava-a a repudiar os cadáveres, considerados contaminadores.

A epidemia não foi a única protagonista do desenvolvimento do medo aos mortos. Seu aparecimento, em 1850, apenas serviu como elemento catalisador de um processo mais amplo, que vinha sendo gestado na primeira metade do século XIX, na Corte, e que pode ser identificado através dos

seguintes fatores: a) o desenvolvimento, a partir da década de 1830, de um saber médico que, empenhado na prevenção de doenças, recomendava a implantação de medidas higiênicas rigorosas para os mais variados espaços da cidade, apontando, dentre elas, a necessidade de transferir as sepulturas para longe dos limites da cidade; b) a presença de uma imprensa, inexistente até 1808, mas cada vez mais atuante na disseminação de informações, antes inacessíveis ao grande público, viabilizando a formação de opiniões mais homogêneas, como as referentes às discussões médicas sobre os efeitos dos enterramentos *intra-muros*; c) a emergência do poder público, empenhado na adoção de medidas de salubridade, com fins de empreender seu projeto de urbanização. Tais fatores caminharam paralelamente e estiveram interligados. As epidemias sempre existiram na cidade, fazendo suas vítimas; entretanto, a febre amarela - até então desconhecida - nas proporções que atingiu a Corte, com seu alto índice de mortalidade, foi, ao mesmo tempo, causa e estímulo para a implementação das concepções médicas que, até então, no que se referia à separação entre vivos e mortos, não haviam sido efetivamente postas em prática. Vejamos, em suas linhas básicas, o desenvolvimento destes elementos.

O Estado imperial e a medicalização da sociedade

Segundo Ilmar de Mattos, o momento da Maioridade de d. Pedro II possibilitou a recunhagem da moeda colonial². No lado da “cara”, o Reino cedeu lugar às nações consideradas civilizadas, particularmente as que foram o cenário das revoluções burguesas, como França e Inglaterra; na outra face, a Coroa se impôs³. A partir do momento em que a direção “saquarema”⁴ consolidou suas posições no “mundo do governo”, em meados do século XIX, uma série de medidas foram postas em prática como parte de um programa, cujos

objetivos eram difundir, no universo dos homens livres, os ideais de “civilização”.

Nesta fase, o tema da civilização foi privilegiado, ocorrendo, com isso, um certo esvaziamento da pasta da Justiça, em proveito das pastas do Império e da Agricultura. Segundo Ilmar de Mattos⁵:

Caracterizando o novo equilíbrio de forças, à Secretaria de Estado dos Negócios do Império competia conhecer a população do Império, por meio da organização do registro civil, da realização de recenseamentos e da regulamentação dos direitos civis e políticos dos estrangeiros; cuidar dos assuntos referentes à saúde pública e ao controle sanitário; organizar o ensino primário na Corte e o superior em todo o Império, além do ensino de cunho profissional; estabelecer regulamentos para as diferentes profissões, com exceção da magistratura; administrar os hospitais e regulamentar as habitações urbanas (cortiços); supervisionar os templos de culto não católicos; regulamentar as eleições e supervisionar os presidentes de províncias - entre inúmeras outras atribuições.

A Coroa exercia, assim, as atribuições de olhar pelos interesses da sociedade, um olhar que era entendido como o exercício de uma vigilância, que pressupunha centralização, dominação e direção⁶. A cada passo o elemento particular e o governo foram postos em contato através da construção de prédios públicos, realização de melhoramentos materiais, levantamento de dados e confecção de mapas, do exercício de vigilância e controle; contato que marcou a etapa de constituição da administração pública como agente da centralização que, segundo Ilmar de Mattos, se tornou peça importante no jogo de construção do Estado imperial e da classe senhorial. Não apenas os “empregados públicos” tornaram-se os agentes da administração pública, mas, também, um vasto segmento que compreendia:

presidentes de províncias e chefes da legião da Guarda Nacional; bispos e juízes municipais, de paz e de órfãos;

membros das Relações e redatores de jornais locais; empregados das faculdades de Medicina, dos cursos jurídicos e academias e juizes de Direito; comandantes superiores da Guarda Nacional, párocos e médicos; chefes de polícia e professores - todos esses e alguns mais, em graus variados e em direções diversas, nos níveis local, municipal, provincial ou geral?

Nesta perspectiva, um conjunto de leis, decretos, regulamentos, avisos, regimentos marcaram a ampliação dos poderes do Estado, construindo o primeiro pilar que tornou possíveis as futuras transformações, na Corte, das práticas de sepultamento. Medidas de polícia médica e sanitária foram tomadas, de forma a viabilizar aqueles objetivos. Dentre elas, o decreto nº 583, de 5 de setembro de 1850, que mandou executar a resolução legislativa, autorizando o governo a determinar o número e localidades dos cemitérios públicos que convinha estabelecer nos subúrbios do Rio de Janeiro e o decreto nº 598, de 14 de setembro de 1850, concedendo ao ministério do Império um crédito extraordinário de 200:000\$000 para empreender trabalhos de melhoramentos sanitários da capital e de outras povoações do Império⁸.

O século XIX também marcou, para o Brasil, o início de uma transformação no âmbito da medicina. Por um lado, ela penetrou na sociedade, incorporando o urbano como alvo de reflexão da prática médica. Por outro, passou a ser encarada como apoio científico indispensável ao exercício do poder do Estado. O objeto da medicina deslocou-se da doença para a saúde. O novo projeto médico procurou impedir o aparecimento da doença, lutando no nível de suas causas. Não se aceitava mais a ação direta sobre a doença, apenas, buscava-se atuar sobre os componentes naturais, urbanísticos e institucionais, de modo preventivo. O médico tornava-se assim, um cientista social que,

integrando à sua lógica a estatística, a geografia, a demografia, a topografia, a história, torna-se planejador urbano: as grandes transformações da cidade estiveram, a partir de então, ligadas à

questão da saúde; torna-se, enfim, analista de instituições⁹.

Esta medicina, que se impôs durante a primeira metade do século XIX, penetrou no aparelho estatal com um novo tipo de racionalidade que era assumida pela nova configuração de Estado que emergia¹⁰:

Quando o Estado se propõe a assumir a organização positiva dos habitantes produzindo suas condições de vida, quando estabelece as possibilidades de um controle político individual ou coletivo que se exerça de forma contínua, a medicina nele está presente como condição de possibilidade de uma normalização da sociedade no que diz respeito à saúde, que não é uma questão isolada, um aspecto restrito, mas implica em uma consideração global do social.

A saúde pública e a defesa da ciência médica foram os dois objetivos estabelecidos pela Sociedade de Medicina¹¹, como parte de seu projeto de realização de uma medicina social. No que tange à higiene pública, a luta por uma medicina social significou, entre outras coisas, uma luta pela criação ou reformulação dos regulamentos sanitários, pelo controle de sua aplicação por médicos, por mudança nos costumes, pela intervenção nos hospitais, prisões e outros lugares públicos, pelo estudo de epidemias, endemias e doenças contagiosas.

Em 1830, a Sociedade de Medicina, através da sua comissão de Salubridade Geral, apresentou um relatório, focalizando o problema da higiene e medicina legal e que abordou, inclusive, a condenação dos sepultamentos dentro das igrejas. Este documento funcionou como um programa de higiene pública, que obteve a participação do corpo médico¹² e que objetivava a criação de uma legislação que expressasse seu projeto de medicina social.

Sob influência desta associação médica, a Câmara municipal do Rio de Janeiro redigiu nesse mesmo ano um código de posturas, promulgado somente em 1832, que estabelecia uma legislação sanitária municipal, englobando em seu

raio de ação, como focos de “desordem” do espaço urbano a serem transformados, dentre outros, os cemitérios e os enterros¹³. O espaço urbano passou a ser esquadrinhado, a medicina passou a projetar e a executar a construção de espaços específicos que tinham por finalidade um caráter social. Instituições como hospitais, cemitérios, prisões e hospícios, vistos como frutos do crescimento das cidades e, portanto, indispensáveis ao seu funcionamento, serviam, segundo os médicos, de focos de doenças, representando um perigo para o todo urbano. Não podiam e nem deviam ser abolidas, devendo, porém, ser expulsas do centro da cidade, já que suas localizações não obedeciam aos critérios de salubridade. Eram infectadas ao contato com os locais onde estavam instaladas, e as exalações e miasmas que geravam em seus espaços fechados, por sua vez, as infectavam, assim como a toda a cidade, constituindo-se em focos de epidemia e contágios¹⁴.

Segundo as teorias da medicina social, difundidas na época, a “desordem urbana” era a responsável pela degeneração da saúde “moral” e física da população. Duas foram as causas elencadas para a degeneração da saúde: uma, natural, ligada às peculiaridades geográficas do Rio de Janeiro; a outra, que nos interessa, social, relacionada ao funcionamento geral da cidade e de suas instituições. Em seus trabalhos, os aspectos urbanísticos, como as habitações coletivas, a “imundície” das ruas, a falta de higiene nos matadouros, açougues, armazéns, hospitais, fábricas, prisões, igrejas e cemitérios eram alvo das suas críticas. Os cemitérios eram, para eles, malcuidados, com suas valas rasas, que pouco escondiam da voracidade de animais os corpos putrefatos. As igrejas, localizadas no Centro da cidade, serviam de abrigo aos mortos, em suas covas internas, impregnando o ambiente mal iluminado e sem ventilação dos odores mortíferos dos cadáveres¹⁵.

Propostas de remodelação da cidade foram aventadas. Segundo Benchimol¹⁶, deveria ser submetida

a um plano geral de funcionamento e evolução: expansão urbana por bairros considerados mais salubres para desafogar o Centro; imposição de normas para a construção de casas higiênicas; alargamento e abertura de ruas e praças; arborização; instalação de uma rede de esgotos e água; manutenção do asseio em

mercados e matadouros; criação de lugares próprios para despejos.

Nele também seria prevista a proibição de enterros dentro das igrejas e a criação de cemitérios longe dos centros.

O discurso médico e a normalização dos costumes fúnebres na Corte

Os cadáveres, os sepultamentos e os cemitérios foram alguns dos alvos da medicina social. Os cemitérios existentes, encarados como insalubres, sofreram a crítica médica, que propunha um projeto de cemitério “ordenado” e “moralizante”, visando a neutralização dos efeitos mórbidos causados pelos cadáveres. Buscou-se uma nova localização e organização interna. Pedia-se o fim dos enterros em seus locais tradicionais e a criação de cemitérios afastados da cidade. Além de situá-los extramuros, procurar-se-ia um local onde determinadas exigências deveriam ser respondidas, como, por exemplo, a altitude do terreno, a composição de seu solo e sua vegetação. Acreditava-se que, mal conservados e mal sepultados, os cadáveres em putrefação produziam eflúvios miasmáticos, responsáveis pela poluição do ar e do meio em que estivessem implantados. Os miasmas, segundo estas concepções, favoreciam e estimulavam o aparecimento de doenças e epidemias. Várias teses médicas foram escritas sobre o tema. Já antes da epidemia de febre amarela, os médicos aludiam ao perigo das sepulturas no interior das igrejas e dentro dos limites da cidade. A epidemia de febre amarela tornou mais exigente e contundente este discurso¹⁷.

Em 14 de fevereiro de 1850, o dr. José Maria de Noronha Feital, membro da Academia de Medicina, escreveu um artigo a

respeito das medidas para prevenção contra a febre amarela. Publicado inicialmente em um periódico médico, foi divulgado para um público mais vasto, através de uma memória¹⁸. Certamente foi deste escrito que o Ministério do Império retirou as determinações que, coincidentemente, no mesmo dia 14 de fevereiro, enviou à Câmara municipal para serem tomadas. Lendo os dois textos, a portaria imperial e o artigo do médico, percebe-se, inclusive, redação semelhante até na ordem em que aparecem mencionadas determinadas medidas.

Deter-me-ei aqui naquelas a respeito da prevenção contra o perigo das sepulturas dentro das igrejas, juntamente com as que se referiam a outros costumes tradicionais com relação aos mortos. Segundo o dr. Feital, os dobres dos sinos, o aparato processional do viático e os enterros com grande pompa eram causas que induziam o doente a pensar na moléstia e na morte, não devendo, por isso, ser permitidos. Quanto aos sepultamentos propriamente ditos, afirmou que não se devia

tolerar que os enterros se façam nos corpos das igrejas; e quanto antes se estabelecerão lugares sagrados para as sepulturas [grifo meu] necessárias à quantidade de corpos que recebem. Os cadáveres serão encomendados em casa, cobertos de uma camada de cal, e encerrados em caixões inteiros de madeira perfeitamente unidos e fechados. Só assim se evitará respirar-se miasmas que sempre prejudicam, e que aumentem a repugnância que se tem aos mortos.

As armações dentro e fora das casas poderiam dar origem a graves males, pois elas se impregnavam das exalações cadavéricas, podendo ser transportadas de uma para outra casa. Por isso, deveriam ser proibidas e para sempre banidas, bem como os caixões de grades, cobertos de veludo ou pano, que deixavam transpirar as exalações dos cadáveres. Igualmente criticado era o hábito de se fecharem as janelas e as portas das casas em que se encontrava um cadáver, algumas vezes em

adiantado estado de putrefação. Tais costumes eram, para ele, um sacrifício para os vivos e uma “mísera” prática em nada útil ao morto, sinal de “barbaridade”.

O texto, em síntese, referiu-se a uma série de comportamentos, considerados inadequados diante dos mortos. Comportamentos que, face à epidemia, poderiam agravar o estado do doente, induzindo-o a pensar na morte, como o barulho provocado pelos excessivos dobres dos sinos, pelas procissões que levavam os últimos sacramentos ao moribundo e pelo cortejo do funeral. A vigilância auditiva, segundo João José Reis¹⁹, tornara-se lema da campanha médica no combate ao que eles chamavam de maus costumes, presentes na mentalidade funerária da população. Em Salvador, os médicos também se insurgiram contra os funerais ruidosos, provocados, principalmente, pelo dobre dos sinos que, segundo eles, amedrontavam e deprimiam tanto o são como o doente. A medicina de outrora considerava que o abatimento moral e o medo predispunham o indivíduo a receber o contágio. Apenas o ar corrompido não provocaria, por si só, o contágio, que se daria se a ele fosse combinado o “fermento do pavor”²⁰.

Em 1843, na sessão da Câmara dos Deputados, que discutia sobre o estabelecimento de cemitérios na cidade do Rio de Janeiro: o deputado e padre Henrique de Resende, fez alusão aos prejuízos dos dobres dos sinos, diante da epidemia de escarlatina:

O terror que pesa hoje sobre o Rio de Janeiro (diz o orador) não pode ser oculto a ninguém, e esse terror é muito bem fundado: alguma exageração tem havido da parte da população, mas esta exageração mesmo tem seu fundamento. Ontem foi enterrado o dr. Amaral; ouvi alguns facultativos dizerem que o seu mal não era desesperado, que os sintomas da moléstia não anunciavam a morte; mas que concorreu para isto a indiscrição de um amigo que lhe foi dizer - a escarlatina está matando muita gente, você olhe para si. - Os sinos também fazem bem mal; seus sons melancólicos vão levar à cabeceira do doente a notícia aterradora de que estão morrendo muitas pessoas de escarlatina e da febre perniciosa. Seria muito para desejar que policialmente se mandassem arrancar os badalos destes sinos (Apoiados)²¹.

Além da vigilância auditiva, a medicina também preconizava uma nova sensibilidade olfativa. O dr. Feital recomendava a

necessidade de se fecharem perfeitamente os caixões, de se evitar a permanência do cadáver tanto em casa como na igreja e de se manter a casa bem arejada, tendo em vista ocultar dos vivos o cheiro dos mortos. O mesmo procedimento era prescrito em Salvador. Segundo João José Reis²², os médicos “ensinavam a vigiar o cheiro da morte, a temê-lo e inclusive a não disfarçá-lo, por exemplo, com aromas de incensos”. Eles insistiam na “adjetivação negativa do cheiro cadavérico”, que deveria ser considerado “insuportável, desagradável, pernicioso, insultante, repugnante, ingrato, atormentador, mau”. Por trás desta vigilância estava a convicção de que o cheiro cadavérico denunciava a impureza do ar. Mais adiante, veremos a forma como alguns moradores da Corte lidaram com esta questão.

Se, à primeira vista, se percebe no texto do dr. Feital a presença de uma concepção médica que pretendia transformar as atitudes costumeiras diante da morte, em uma determinada passagem aflora a idéia da sacralidade das sepulturas, evidenciando que, apesar de seu discurso secularizante, quanto a alguns dos costumes fúnebres, fica patente a manutenção de uma referência cristã: os lugares dos mortos, ainda que devendo ser removidos da vizinhança dos vivos, deveriam manter-se como sagrados. Por mais que um novo discurso surja, as pessoas não se desfazem, de uma hora para outra, das antigas idéias. Neste caso era possível conciliar o higiênico com o religioso.

Esta contradição pode também ser percebida no discurso de um outro médico. Em suas *Observações acerca da epidemia de febre amarela*²³, o dr. Roberto Lallemant, que havia descoberto os primeiros casos da doença na cidade, fornecendo a sua impressão sobre a propagação da epidemia, em um determinado momento diz que as “casas em que havia um morto já não se cobriam de luto; os fúnebres sinos já não acompanhavam o enterramento do cristão”(…) “tudo se proibia, só a morte não era proibida”.

Neste trecho, podem ser identificadas algumas contradições. A primeira, uma insatisfação diante das modificações nos costumes funerários: a imposição do silêncio dos sinos e a proibição das manifestações de luto, em função das próprias idéias

médicas que ele defendia. A segunda, associada à primeira, manifestava-se na insatisfação de o médico estar vivendo em um tempo de interdições, em que “tudo se proibia”. Ora, todas estas proibições decorriam dos procedimentos prescritos pelo mesmo grupo médico a que pertencia Lallemand.

Desta forma, certas contradições verificadas nos argumentos dos médicos Lallemand e Feital representam o conflito vivido por homens que, se por um lado demonstravam pertencer ao mundo das idéias científicas, por outro apresentavam, no nível pessoal, uma certa relutância em privar-se de seus costumes religiosos/tradicionais que, apesar de todas as inovações mentais, tinham grande representatividade, até mesmo junto aos que defendiam as novas idéias de higiene e de medicina. Tais contradições fizeram parte daquele momento em que o velho convivía com o novo, em que concepções novas a respeito dos funerais e, por que não, da morte, emergiam ao mesmo tempo que as antigas permaneciam.

Em suas análises sobre os períodos de peste na Europa, Jean Delumeau²⁴ menciona o constrangimento dos vivos por se verem privados de determinados ritos que coincidiam em alguns pontos com as impressões dos médicos do Rio de Janeiro e, provavelmente, de grande parte da população da Corte:

Para os vivos, é uma tragédia o abandono dos ritos apaziguadores que em tempo normal acompanham a partida deste mundo. Quando a morte é a esse ponto desmascarada, “indecente”, descarrilada, a esse ponto coletiva, anônima e repulsiva, uma população inteira corre o risco do desespero ou da loucura, sendo subitamente privada das liturgias seculares que até ali lhe conferiam nas provações dignidade, segurança e identidade. Daí a alegria dos marseheses quando, no final da epidemia de 1720, viram novamente carros fúnebres nas ruas. Era o sinal seguro de que o contágio deixava a cidade e de que se retomavam os hábitos e as cerimônias tranquilizadoras dos tempos comuns.

Medidas proibitivas faziam parte da polícia médica levada a cabo com a epidemia, como já foi visto. O regulamento sanitário de 4 de março representou uma invasão pública nos costumes da população, intervindo, também, nas práticas relacionadas aos rituais fúnebres. Prescrevendo a proibição das encomendações e dos sepultamentos dos cadáveres no interior das igrejas, a proibição dos dobres dos

sinos e das armações das casas e das igrejas para os velórios representou o amálgama das idéias médicas e da portaria imperial de 14 de fevereiro. Até os que viviam em função da morte foram atingidos pela sombra normalizadora do poder público. Diante do “espírito de lucro” dos armadores e proprietários de caixões, carros e demais objetos funerários que, durante o período epidêmico, inflacionaram o mercado funerário, uma medida policial, decidiu fixar as taxas destes serviços. A situação havia chegado ao ponto de um certo carro funerário ter sido apreendido pela polícia, por ter custado 248\$000 réis a uma família enlutada²⁵.

Diante da proibição dos sepultamentos no interior das igrejas, com o regulamento sanitário, em 4 de março de 1850 um ofício do chefe de polícia da Corte, Antônio Simões da Silva, foi dirigido à Ordem Terceira de São Francisco de Paula, pedindo que fosse dado jazigo, naquele mesmo dia, se possível fosse, a todos os cadáveres remetidos para o seu cemitério em construção²⁶. Provavelmente pelo fato de a ordem terceira ter criado dificuldades para a execução do ofício, foi necessária a intervenção do ministro dos Negócios do Império, visconde de Mont’Alegre, no dia 8, mandando que se desse jazigo aos corpos para lá enviados, suspendendo e dispensando quaisquer formalidades compromissais, caso pudessem retardar o cumprimento da disposição²⁷.

Em virtude da epidemia reinante e antes de seu término, no mesmo mês de março, foram apresentados à Câmara dos Deputados projetos sobre o estabelecimento de cemitérios na Corte e a conseqüente extinção dos sepultamentos nas igrejas, que passaram a ser discutidos em junho e julho no Senado. Neste ínterim, foi tomada uma medida mais radical. O visconde de Mont’Alegre expediu ofício a todas as irmandades, ordens terceiras e conventos, mandando que os que não tivessem estabelecido seus cemitérios extramuros procedessem ao enterro de seus fiéis ou no Cemitério do Campo Santo (administrado pela Santa Casa da Misericórdia) ou no de Catumbi (pertencente à Ordem Terceira de São Francisco de Paula), sob pena de punição aos que não cumprissem o determinado. Em 16 de março, a Ordem Terceira do Carmo recebeu o seguinte ofício²⁸:

Urgindo mais que nunca as circunstâncias da atualidade, que se extingam prontamente todos os focos de infecção que tendam a agravar o estado da epidemia reinante; e sendo como tais considerados os cemitérios dentro da cidade: ordena Sua Majestade o imperador, que nenhum cadáver seja de ora em diante, dado à sepultura dentro das igrejas e conventos desta cidade, ou no seu recinto; devendo todas as ordens religiosas, confrarias e irmandades, enquanto não estabelecerem os seus cemitérios extramuros, proceder ao enterro dos fiéis, a quem tenham de dar sepultura, ou no cemitério do Campo Santo da Ponta do Caju, ou no da Venerável Ordem Terceira de S. Francisco de Paula, sito em Catumbi; havendo em cada um dos ditos cemitérios espaço suficiente para dar jazigo desde já, a todos os corpos que foram para ali enviados.

O que por esta Secretaria de Estado dos Negócios do Império se comunica à Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo, para seu conhecimento, e pontual execução; ficando na inteligência de que serão processados e punidos, como desobedientes, todos aqueles que de qualquer modo contravierem ao fiel cumprimento do que ora se ordena.

Em virtude da proibição das encomendações de corpos nas igrejas, em 30 de maio, o chefe de polícia expediu officio à Ordem Terceira de São Francisco de Paula, mandando que fosse construída, “com decência e muito ligeiramente”, uma capela provisória no cemitério do Catumbi, para que no prazo de seis dias fossem feitas ali as encomendações²⁹. Tal medida foi possivelmente tomada em função da desobediência de várias irmandades em cumprir a medida do regulamento sanitário que continha a mesma proibição.

É possível que a desobediência, além de estar fundamentada na recusa das irmandades e ordens terceiras em deixar de encomendar os seus defuntos em seus templos, fosse uma consequência do fato de não haver capelas específicas para este fim nos cemitérios existentes, fora dos limites da cidade, aliás, o que é plausível, nas circunstâncias da época. Se antes da epidemia e da proibição imperial a maior parte das encomendações eram realizadas nas igrejas, não havia por que os cemitérios possuíssem capelas destinadas às encomendações. Estas medidas eram todas

preventivas e garantiriam ao governo imperial uma margem de tempo até que a legislação definitiva entrasse em vigor. Por isso mesmo, o Ministério do Império ordenou que a Câmara municipal não concedesse licenças para fundação e estabelecimento de cemitérios na cidade. Ainda em maio, o chefe de polícia, pressionado pelo ministro visconde de Mont'Algre, prevenia insistentemente a Câmara municipal para que negasse quaisquer outras licenças para construção de cemitérios, pois que a mesma havia concedido licença à Irmandade de Nossa Senhora da Conceição para tal e de estar em vias de conceder outras³⁰.

A implantação destas normas em relação aos sepultamentos e demais ritos fúnebres representou, portanto, o ponto culminante do processo de difusão da medicina social que vinha sendo gestado ao longo da primeira metade do século XIX.

Como podemos perceber a forma como este discurso foi lido pela população? Um caminho para se responder a esta questão pode ser a análise da reação de alguns moradores diante da vizinhança de cemitérios com suas casas. Numa primeira observação sobre a questão, percebe-se que, em certa medida, alguns moradores da cidade do Rio de Janeiro não estiveram alheios aos "odores" cadavéricos, o que nos leva a inferir, no que diz respeito aos cemitérios, o exercício daquela vigilância olfativa sugerida pelos médicos.

Transformações das sensibilidades com relação aos mortos

No que diz respeito à concepção de alguns moradores da Corte com relação às idéias de salubridade pública, pode-se estabelecer uma diferença no que diz respeito aos moradores de Salvador. João José Reis afirma que, no que se referia à higienização urbana, os médicos e os legisladores de lá não foram protagonistas solitários, no que tangia à limpeza pública. No entanto,

eles continuavam isolados na denúncia dos malefícios dos enterros nas igrejas. Apesar da presteza com que demonstravam

em atacar outros miasmas, os baianos pareciam alheios ou mesmo cúmplices dos miasmas cadavéricos que ocupavam as igrejas. Ninguém se queixava do fedor dos mortos, exceto daqueles enterrados no campo da Pólvora³¹.

Isto nos permite pensar que sentir ou não o odor dos cadáveres estava diretamente relacionado à vigilância olfativa desenvolvida pelo saber médico, que conferia valor negativo ao odor produzido pelos mortos e que, a partir de então, começava-se a sentir. Os indivíduos que não partilhassem dessas noções não sentiam os odores, nem se incomodavam com eles, mesmo porque, para eles, os odores simplesmente não existiam, sem que passasse por sua cabeça o caráter valorativo do odor; tratava-se de um cheiro ao qual se acostumara e com o qual convivia. Já um outro indivíduo que tivesse o olfato voltado para a procura de odor nos cadáveres, certamente o encontraria, como o encontrou e o achou insuportável. O que diferenciava as duas versões, ou melhor, os dois olfatos, portanto, era a perspectiva, científica ou não, a respeito do cheiro produzido pelo cadáver³². Ao fazer referência à reação do “Padre Perereca”, Luís Gonçalves dos Santos, a um artigo de jornal de 1825, apoiando o fim dos sepultamentos nas igrejas, João José Reis³³ descreve os argumentos de uma réplica do padre a favor da sepultura nos templos:

O correspondente se queixara do cheiro dos cadáveres. Perereca contrapunha à sensibilidade olfativa dos “melindrosos modernos” aquela dos católicos piedosos. “Apesar de que por tão dilatada série de anos não tivesse havido tantas caixas de tabaco, tantos vidrinhos de espíritos cheirosos, tantos frasquinhos de água de colônia, etc., os narizes dos nossos avoengos não sentiam, não se incomodavam.” E por que não? Porque, entre outras razões, o “incômodo passageiro do mau cheiro dos defuntos” era um ato de fé e porque a dor da perda amainava na certeza de que os entes queridos jaziam em terra abençoada, esperando-os para “participar com eles dos mesmos jazigos, e das mesmas honras”.

Para o “Padre Perereca”, os católicos piedosos que

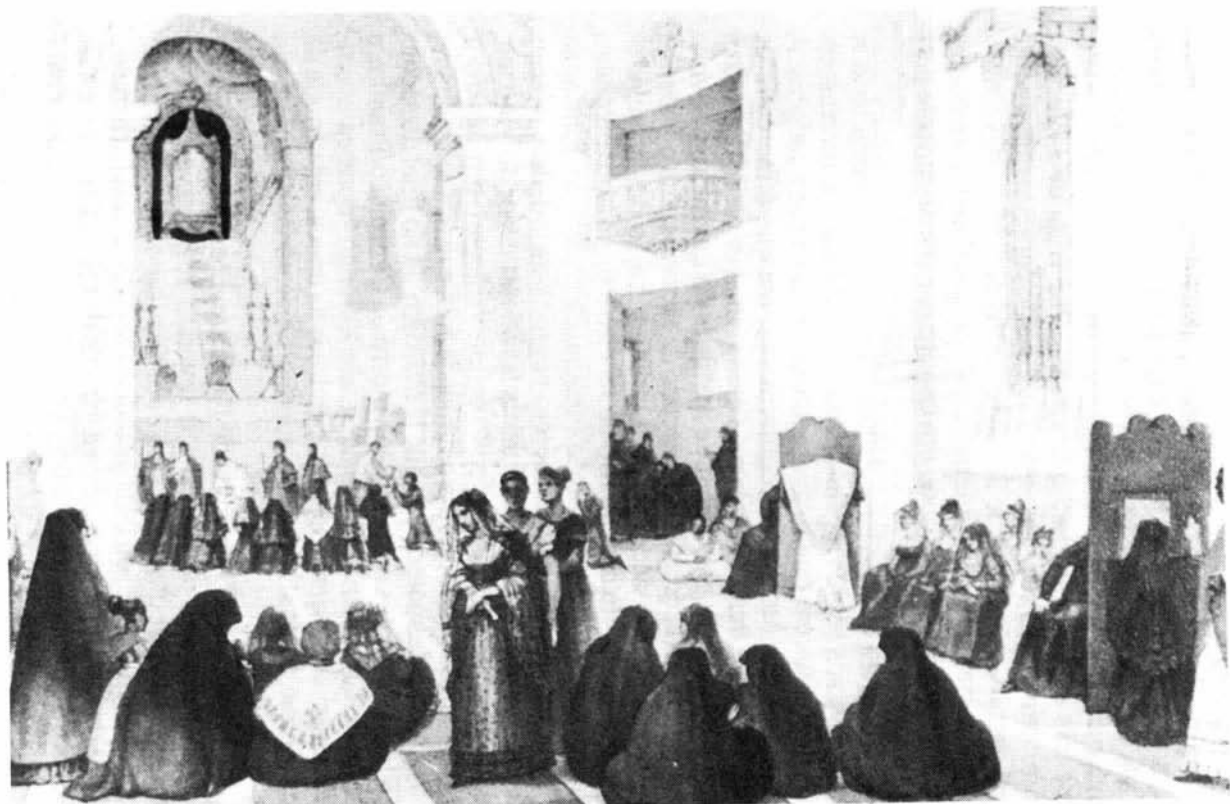
freqüentavam as igrejas toleravam o odor dos mortos como expressão de fé, sem se sentirem incomodados com o “cheiro dos defuntos”. Até o desenvolvimento da noção de poluição causada pelos odores emanados do cadáver, era no interior das igrejas, em meio às sepulturas, que os fiéis oravam, conversavam, transitavam³⁴. A análise de alguns documentos permite verificar, entretanto, o desenvolvimento, no Rio de Janeiro, da sensação de estranheza com relação a esse hábito, para o qual muito contribuiu a difusão da concepção médica sobre a poluição provocada pelos miasmas cadavéricos. A intensidade da campanha destinada a afastar o cadáver e seu cheiro, começou a fazer efeito entre alguns habitantes da cidade.

Requerimentos e abaixo-assinados de moradores de algumas freguesias urbanas da Corte às autoridades municipais e imperiais foram feitos no sentido de solicitar a interdição de alguns cemitérios considerados insalubres, o embargo das obras de construção de outros e o impedimento da edificação de cemitérios próximos às moradias. Nestes documentos, aparecem sedimentados alguns pontos das teses médicas. Em todos os casos, alegava-se o prejuízo que a proximidade com os referidos cemitérios causaria à salubridade das casas.

Tais ações, por parte dos moradores, deram-se em períodos diversos, entre 1820 e 1850. Pode-se verificar, também, um crescimento populacional e a conseqüente expansão do número de residências em direção a algumas áreas onde se situavam cemitérios. Ainda que fossem ações movidas, com certeza, pelos indivíduos mais familiarizados com tal discurso, tiveram, a seu modo, que convencer os demais a unirem-se pela defesa da qualidade do ar de sua vizinhança. Acompanhar estes casos é importante para verificar como, na Corte, diferentemente de Salvador, houve uma diminuição do limite de tolerância olfativa, por parte da população, em relação aos seus mortos. Como afirma Alain Corbin, “aquilo que já existia, e que não mudara, havia de repente passado a ser insuportável”³⁵.

Cronologicamente, a primeira queixa que encontrei refere-se a um cemitério de escravos, o cemitério dos “pretos novos”³⁶.

Durante o século XVII, enquanto a população da cidade



era reduzida e o tráfico de escravos não havia tomado grande incremento, os escravos africanos e seus descendentes, bem como os justicados, os indigentes, os falecidos no hospital da Santa Casa da Misericórdia e os escravos indígenas eram sepultados no antigo e pequeno campo santo existente junto ao morro do Castelo, por trás do hospital da Santa Casa³⁷. Por volta de 1722, este cemitério já não se apresentava suficiente para o sepultamento dos escravos, em virtude do incremento do tráfico africano³⁸, o que se percebe pela determinação do governador da época: mandar que fosse instituído um cemitério exclusivamente para escravos³⁹.

Estabelecido no largo de Santa Rita, o referido cemitério se destinava aos negros recém-chegados da África que morressem nos depósitos em que ficavam aguardando os compradores. A princípio, ele funcionou regularmente, até que o mercado de escravos fosse transferido da rua Direita (atual Primeiro de Março) para o Valongo⁴⁰, por ordem do marquês do Lavradio, por volta de 1769. A transferência do mercado de escravos para o Valongo foi um elemento decisivo para a dinamização das atividades comerciais e portuárias do Rio de Janeiro e significou um marco no processo de especialização espacial da cidade, ao confiar ao Valongo o exercício do comércio negreiro da cidade⁴¹. Várias ruas foram abertas e novos trapiches foram instalados no Valongo, sendo, por fim, para lá transferido definitivamente o cemitério dos “pretos novos”, para que a proximidade com o mercado facilitasse o transpote dos corpos dos que lá morriam. Já no final do século XVIII, dois pontos desta região - morro da Conceição/Prainha e morro do Livramento/morro da Saúde/Valongo - apresentavam-se relativamente densos, para os padrões da época, em virtude da concentração das atividades comerciais, portuárias e do mercado de escravos⁴².

No século XIX, a vinda do família real para o Brasil (1808) e a abertura dos portos (1815) levaram respectivamente ao crescimento populacional e ao *boom* das atividades ligadas ao comércio, o que gerou uma grande expansão da área urbana da cidade. Neste último caso, a intensificação do movimento comercial provocou o deslocamento definitivo das atividades portuárias para a área do Valongo e da Gamboa, onde atualmente se situa a área

do cais do porto. Profundamente relacionado a esse desenvolvimento econômico, processou-se o adensamento populacional na região da Saúde, do Valongo e da Gamboa, onde morros, encostas e enseadas foram ocupados com residências, firmas comerciais e trapiches⁴³. O crescimento populacional pode ser identificado pela observação do índice do aumento populacional da cidade no início do século XIX, onde, em 1808, de uma população estimada em sessenta mil habitantes, saltou-se, em 1821, para 112.695 e, em 1838, para 137.078. Ou seja, de 1808 a 1821, a taxa de crescimento da população foi de 88%⁴⁴.

Tal incremento levou a que a área em que se situava o cemitério dos escravos fosse ocupada por residências. É neste momento que o referido cemitério passou a ser o centro das atenções e das reclamações dos moradores vizinhos. G.W. Freireyss, um viajante que esteve no Brasil em 1814-1815 - citado por Mary Karasch -, esteve no cemitério do Valongo e o descreveu como tendo, na entrada, um homem velho em vestimentas de padre, que lia orações para as almas dos mortos, enquanto alguns negros próximos a ele tapavam “seus compatriotas” com um pouco de terra. No meio do cemitério estava uma “montanha” de terra e de corpos despidos em decomposição, parcialmente descobertos pela chuva. Segundo o viajante, o “mau cheiro” era insuportável, o que o fez supor que os mortos eram enterrados somente uma vez na semana, e que de tempos em tempos a “montanha” de cadáveres em decomposição era queimada. Os negros vivos, segundo ele, ficavam localizados tão perto do cemitério de seus companheiros que eles também deveriam ter visto os corpos de seus compatriotas⁴⁵.

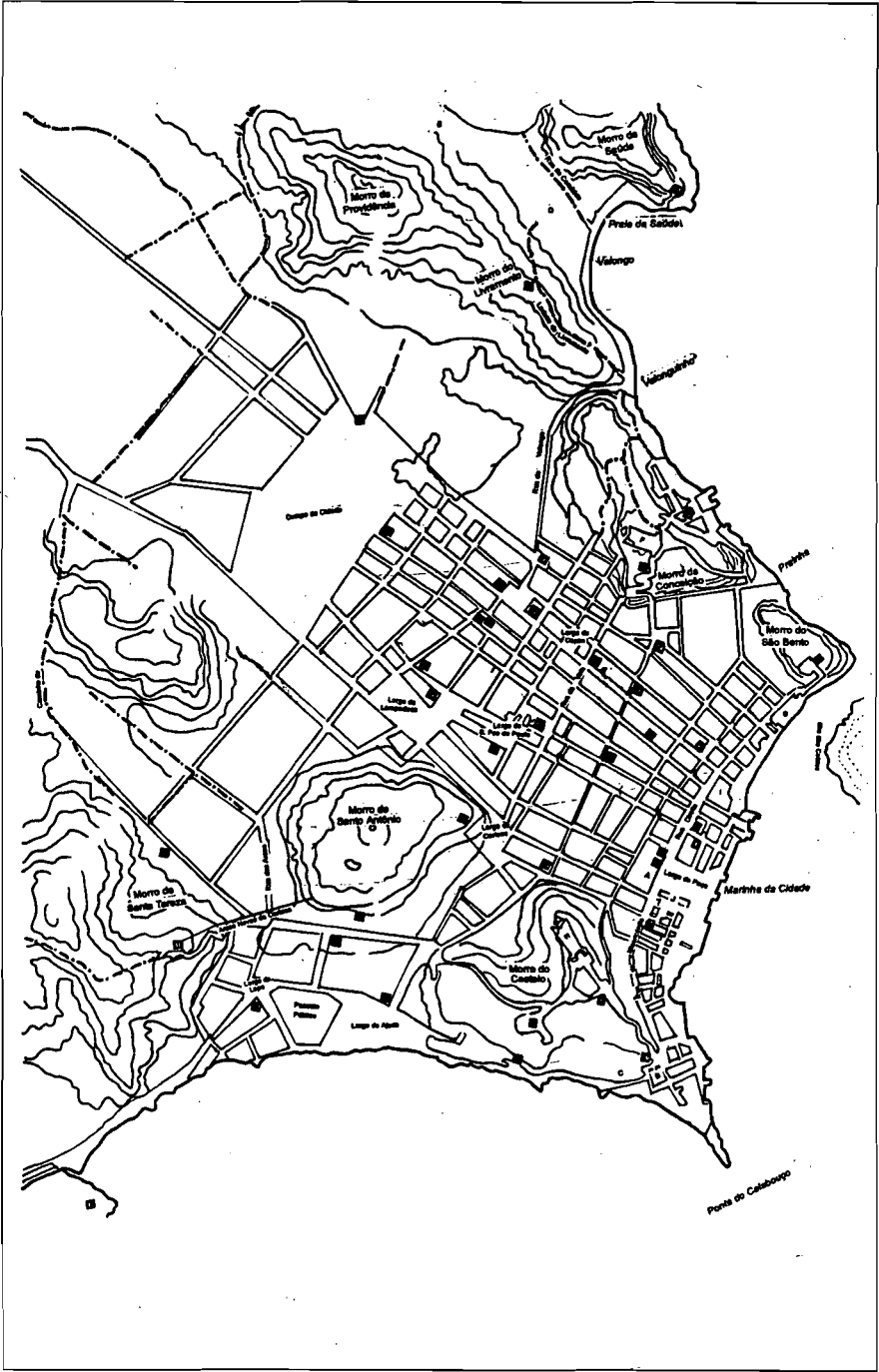
Os moradores das proximidades do mercado e do cemitério do Valongo ficaram muito inquietos com as conseqüências que os sepultamentos de muitos escravos mortos no mercado poderiam ter para eles, o que os levou a requerer a remoção do cemitério para fora do Valongo. Se alguém tinha que sair dali, que fossem os mortos. Os vivos queixavam-se do volume dos enterros que os estariam infectando com doenças, muitas das quais prejudiciais, além do mau cheiro⁴⁶.

Em outubro de 1821, dois requerimentos dos moradores

LEGENDA

- 1 - Mosteiro de São Bento
 - 2 - Igreja da Candelária
 - 3 - Igreja da Santa Cruz dos Militares
 - 4 - Igreja de N^o Sr^a da Lapa dos Mercadores
 - 5 - Igreja da Ordem Terceira N^o Sr^a do Carmo
 - 6 - Capela Real
 - 7 - Igreja de São José
 - 8 - Colégio e Igreja dos Jesuítas
 - 9 - Igreja de São Sebastião (Sé Velha)
 - 10 - Igreja de N^o Sr^a do Bonsucesso
(antiga da Misericórdia)
 - 11 - Igreja de Santa Luzia
 - 12 - Igreja de São Francisco da Prainha
 - 13 - Capela de N^o Sr^a da Conceição
 - 14 - Igreja de Santa Rita
 - 15 - Igreja do Senhor Bom Jesus
 - 16 - Igreja de São Pedro
 - 17 - Igreja de N^o Sr^a Mãe dos Homens
 - 18 - Igreja de N^o Sr^a da Conceição do Hospício
 - 19 - Igreja e Recolhimento N^o Sr^a do Parto
 - 20 - Igreja do Seminário de São Joaquim
 - 21 - Igreja de São Domingos
 - 22 - Capela de N^o Sr^a da Conceição do Cônego
 - 23 - Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia
 - 24 - Igreja do Senhor dos Passos
 - 25 - Igreja de São Jorge
 - 26 - Igreja da Lampadosa
 - 27 - Igreja de N^o Sr^a do Rosário
 - 28 - Igreja da Ordem Terceira de
São Francisco de Paula
 - 29 - Igreja da Ordem Terceira de
São Francisco da Penitência
 - 30 - Igreja e Convento de
Santo Antônio
 - 31 - Recolhimento dos Barbones
 - 32 - Ermida da Ajuda
 - 33 - Convento da Ajuda
 - 34 - Seminário e Capela de N^o Sr^a da
Lapa do Desterro
 - 35 - Igreja de N^o Sr^a da Saúde
 - 36 - Igreja de N^o Sr^a do Livramento
 - 37 - Igreja de Santana
 - 38 - Igreja de São Gonçalo Garcia
 - 39 - Capela do Menino de Deus
 - 40 - Ermida do Desterro
 - 41 - Igreja de N^o Sr^a da Glória
- A - Convento do Carmo
B - Hospital da Santa Casa da
Misericórdia
C - Cemitério da Misericórdia
D - Cemitério dos Pretos Novos
(Valongo)
E - Cemitério da Gamboa
(dos Ingleses)
F - Trincheiras do Morro da Conceição
G - Arsenal da Marinha
H - Forte de São Sebastião
I - Alfândega
J - Paço Real

BARREIRO, Eduardo Canabrava. Atlas da evolução urbana da cidade do Rio de Janeiro (1565-1965). Rio de Janeiro, 1965.



do bairro foram enviados ao príncipe regente, os quais pediam a transferência do cemitério dos pretos novos para outro lugar “mais remoto”, “em razão dos grandes males” que estaria produzindo sobre o local. Aludiu-se ao “prejuízo” que o cemitério estaria causando aos moradores. No primeiro, sem data, os moradores diziam que, em consequência da proximidade do cemitério dos “pretos novos”, estavam “padecendo” grandes males, produzidos por causa dos cadáveres que estariam mal sepultados. Por conseguinte, “sofriam” enfermidades a ponto de chamarem médicos para serem tratados⁴⁷. O conteúdo do segundo⁴⁸ não diferiu do primeiro. Dizia:

já não podem sofrer mais danos nas suas saúdes, por causa do cemitério dos pretos novos, que se acha sito entre eles, em razão de nunca serem bem sepultados os cadáveres; como também por ser muito impróprio em semelhante lugar haver o referido cemitério, por ser hoje uma das grandes povoações (...)

Ambos os requerimentos pediam a transferência do cemitério para outro lugar. Mandado investigar o caso pela Secretaria de Estado dos Negócios do Reino, o intendente de polícia, João Inácio da Cunha solicitou ao juiz do Crime do bairro de Santa Rita que averiguasse os motivos e os males alegados pelos requerentes⁴⁹. O juiz do Crime, José de Sousa Vasconcelos, tendo-se dirigido ao local para fazer as averiguações, achou pequeno o cemitério, em razão do grande número de negros que morriam e eram nele sepultados. Além disso, segundo seu parecer, estava “quase todo” rodeado de casas, o que, por si só, já seria razão suficiente para se saber que aquele lugar era “impróprio para semelhante fim”. O que foi confirmado pelas testemunhas inquiridas e que corroboraram o “sofrimento” dos habitantes daquela localidade em relação à vizinhança do cemitério. Tais referências sobre o fato de a região próxima à área do cemitério estar rodeada de casas, ao contrário da época em que fora estabelecido, apontam para uma realidade vivida pelos moradores das redondezas da freguesia de Santa Rita

que, naquele momento, assistia a um grande e rápido adensamento populacional.

Todas as testemunhas inquiridas pelo juiz do Crime eram portuguesas, “brancas” e, com exceção de um tenente-coronel - cavaleiro da ordem de Avis -, os demais eram negociantes, com idade entre quarenta e cinquenta anos, isto é, representantes dos segmentos comerciais em expansão, que tinham suas residências naquela região, cuja proximidade com um cemitério representava uma ameaça à sua saúde e, provavelmente, aos seus bolsos, em virtude de terem seus prédios desvalorizados. Após jurarem sobre os santos evangelhos, diante do escrivão, prometendo dizer a verdade, foi-lhes perguntado sobre o conteúdo da petição dos moradores do bairro do Valongo. Todos disseram saber do que se tratava, por constatarem o “mau cheiro” exalado do terreno, a ponto de manterem suas janelas e portas continuamente fechadas. Segundo uma das testemunhas, o tenente-coronel Joaquim Antônio, os moradores “encerravam suas famílias dia e noite com medo de serem pesteados”. José Francisco Moreira, tinha naquele lugar uma casa para “ir espairer”, o que lhe era vedado “pelo grande fedido que aquele cemitério exala tanto por ser o terreno muito pequeno para tantos corpos como por serem mal enterrados”, tornando o local inabitável.

O fato de as testemunhas serem todas originárias da metrópole nos impede de ter uma visão mais geral acerca da opinião dos demais moradores, nacionais e de outras condições sociais, pois seus testemunhos remetem apenas para indivíduos de determinada condição social que tinham, talvez, mais acesso às informações médicas. No entanto, apesar disso, o fato mostra a insatisfação em se viver próximo a um cemitério mal conservado e que, além disso, era de escravos.

No ano seguinte, em 12 de março, o intendente de polícia dirigiu-se à Secretaria de Estado, dando as devidas informações e propondo soluções⁵⁰. Segundo ele, após as informações do juiz de Crime, foi pessoalmente ver o cemitério e lá chegou à conclusão de que os motivos das representações dos moradores procediam.

O espaço que constitui o cemitério é muito pequeno para nele se enterrarem tantos corpos de pretos novos; como os que ordinariamente para ali são mandados além disso são mal enterrados. E que este trabalho está confiado a um ou dois escravos, que não se cansam em fazerem covas fundas; porém sobretudo me admirou a nenhuma decência do lugar. Pelo tudo de fundo está aberto, dividido pelo quintal de uma propriedade vizinha e uma cerca de esteiras, e pelos outros dois lados com mui baixo muro de tijolos, e no meio uma pequena cruz de paus toscos mui velhos, e a terra do campo revolvida, e juncada de ossos mal queimados (...).

Segundo o intendente, em relação à época em que foi construído, o local encontrava-se rodeado de casas, deixando de ser desabitado. Afinal, a área da freguesia de Santa Rita fora uma das que, em virtude do crescimento urbano, se apresentava extensamente povoada - a ponto de, em 1814, surgirem requerimentos solicitando seu desmembramento em outra freguesia -, além do que, por outro lado, em virtude do incremento do tráfico negreiro, se ampliara a população de mortos sepultados no referido cemitério. Entretanto, para o intendente, não seria fácil achar terreno que servisse de cemitério e que fosse próximo dali, pois um local distante dificultaria a condução dos cadáveres. Além disso, não seria conveniente que o local fosse fora da freguesia, para que os rendimentos do vigário com os sepultamentos não fossem prejudicados. Assim sendo, o intendente propôs que o vigário “contratasse” um terreno contíguo ao cemitério para aumentá-lo, que o mesmo fosse todo cercado de muro alto pelos quatro lados, que pusesse pessoal capaz de enterrar convenientemente os corpos e, finalmente, que olhasse “pela decência e decoro do cemitério como deve e é de esperar do seu caráter, conhecimento e probidade”.

Pelo documento que segue ao anterior, parece que o intendente foi autorizado pela Secretaria de Estado a ordenar ao vigário de Santa Rita que realizasse as mudanças que havia proposto, pois o mesmo continha uma referência de que fosse mandado participar ao pároco das decisões tomadas. Porém, parece que as medidas tomadas serviram apenas como um

paliativo para o problema, pois, em 1829, o novo intendente de polícia fazia referência a vários requerimentos dos moradores próximo ao Valongo solicitando a transferência do cemitério⁵¹. Em suma, o fato é que, em 1829, os moradores já formulavam novamente suas queixas às autoridades, reclamando do estado de conservação do cemitério e dos prejuízos que, segundo eles, lhe estariam causando⁵².

Desta vez, o intendente de polícia dirigiu ofício à Câmara municipal, em 14 de fevereiro, alegando ser o assunto da competência da municipalidade, devido a um decreto imperial de 1828 que lhe dava a incumbência para o estabelecimento de cemitérios fora dos templos, bem como tudo o que fosse relativo à saúde pública. Segundo a sua exposição, o cemitério não se encontrava em situação muito diferente da existente em 1822. Era constituído de

um pequeno terreno que aliás está colocado no meio de muitas casas habitadas, e hoje com arruamento seguido cheio todo em roda de esteiras que de ordinário sempre recebem alguma coisa de corrupção dos corpos nelas envolvidos; covas abertas tanto à superfície do terreno, que apenas um palmo resta para cobrirem-se os corpos, que apenas um palmo resta para

Na resposta dada pela Câmara, foi dito não ser da sua competência tomar as providências quanto ao assunto, pois a lei de outubro de 1828 apenas regulava sobre o estabelecimento de novos cemitérios. O intendente de polícia não concordou com a resposta da Câmara⁵³, dizendo ser da sua atribuição não só a questão dos cemitérios antigos, mas igualmente a inspeção da saúde pública. E, no estado em que ele o havia encontrado, entendia que, se havia algo que mais se opunha à saúde pública, era o referido cemitério. Reclamava, pois, a sua remoção daquele local e a construção de um outro. Finalmente, lavou suas mãos, dizendo deixar a cargo da municipalidade a tomada de uma posição. Usando de um tom melancólico, manifestou o receio de que aqueles habitantes não se achassem “infelizes”, pois que “andavam em requerimentos e pretensões desde alguns anos”, dizendo eles que por fruto só colhiam a remessa do seu caso de uma para outra autoridade, ou, quando muito, alguma vistoria.

Pelo exposto, percebe-se que já na década de 1820 apareciam queixas contra a presença de um cemitério, considerado mal conservado e capaz, segundo os queixosos, de afetar a qualidade do ar respirado, pela exalação proveniente dos cadáveres em putrefação. Em relação às demais queixas, apresentam a particularidade de se tratar do questionamento a cemitérios de escravos. As sepulturas das igrejas não eram, até então, questionadas. Acredito que, neste momento, embora os moradores temessem a poluição do ar, sua atitude deveria-se muito mais ao fato de se tratar de cemitérios de negros.

Na década de 1830 em diante, contudo, as queixas abrangeriam todo e qualquer cemitério, mesmo os eclesiásticos. Em 1832, reclamava-se do estado das catacumbas da igreja de santo Antônio dos Pobres, na freguesia de Santana. No dia 2 de outubro de 1832, um abaixo-assinado dos moradores da rua do Senado foi enviado ao fiscal da freguesia. No documento, queixavam-se de estarem sendo “bastantemente infectados” por um “mau cheiro de putrefação, que exalou das catacumbas da dita igreja”, de maneira que algumas pessoas já tinham adoecido. Acreditavam que as causas dos seus problemas estaria no fato de que as catacumbas se encontravam, há bastante tempo, muito “arruinadas”, por serem mal construídas, com tijolos, em vez de pedra e cal; de forma que não se achavam em estado de dar sepultura a pessoa alguma. Para agravar a situação, alguns dias antes teria sido enterrado um corpo em uma delas. Segundo os representantes, deveriam ser tomadas providências para “atalhar”, “a bem da saúde pública”, o mal causado tanto aos que transitavam pela rua, como aos moradores e aos proprietários das casas vizinhas, que se sentiam prejudicados pelas “contínuas mudanças” dos inquilinos, “afuccionados de semelhante peste”⁵⁴.

Ao receber o abaixo-assinado, o fiscal da freguesia, José Maria Cavagna Quaresma, após verificar o estado das catacumbas, enviou uma representação à Câmara municipal, reclamando não haver uma postura que coibisse os “maus enterros em catacumbas, quando estas, por mal construídas”, deixavam “exalar a corrupção dos cadáveres exteriormente” que, infeccionando o ar infeccionaria os humanos que o respirassem,

como, segundo eles, a experiência tinha mostrado⁵⁵. O fiscal justificou que cabia à Câmara providenciar sobre a saúde pública, “principal objeto de um povo civilizado”. Percebe-se assim, a associação entre civilização e salubridade pública: o encontro entre os ideais do Estado e dos médicos. Segundo José Maria Quaresma, o mal resultava das catacumbas que davam para a rua, cujas paredes eram de “frontal singelo, já descoberto por falta de reboco”, de forma que solicitava que o Procurador da Câmara, por intermédio do juiz de paz respectivo, embargasse os enterros naquelas catacumbas, principalmente das que ficavam voltadas para a rua.

A resposta da Câmara, no dia seguinte, não veio a contento. Segundo ela, nada podia providenciar senão por meio de suas posturas. Concluiu que não havia motivo para o embargo, que este seria ineficaz, pelo fato de o juiz de paz não ter jurisdição para tal, e somente para proceder à execução das posturas da Câmara. Nesta época, a Câmara já havia promulgado seus novos preceitos municipais, que determinavam ser da sua competência o estabelecimento de cemitérios, bem como a responsabilidade pelo zelo da saúde pública. Entretanto, como faria outras vezes, protelou tal ação, o que contribuía para que surgissem contínuas queixas contra cemitérios antigos mal conservados.

A resposta malcriada do fiscal veio em seguida, por meio de outro ofício à Câmara. Neste, dizia não ser tão inerte como a Câmara havia, segundo ele, dado a entender, quando mandou que ele verificasse as posturas. Afirmando conhecê-las, pelo fato de andar “todo dia” com seu “folheto” nas mãos, para dar cumprimento ao seu dever, disse não haver nenhuma que desse providência ao seu caso, mas sim outras diferentes, de forma que ele, enquanto juiz de freguesia, tendo que executar “fiel e literalmente” as posturas, não poderia dar solução ao caso, pois nenhuma delas tratava de embargo de enterros pela má construção de catacumbas, mas apenas em caso de, por estarem fora de prumo, ameaçarem cair sobre as pessoas. Não encontrei documento que revelasse o desfecho do caso, apenas que o despacho da Câmara, a este último ofício, foi para que fosse enviado ao advogado quanto antes, para que informasse o modo pelo qual ela deveria dar pronta

providência a tal respeito. Da mesma forma que agiu no desfecho do caso anterior, a municipalidade mostrou-se inerte em tomar medidas práticas no sentido de atender às queixas dos moradores.

A terceira reivindicação encontrada provém de uma representação⁵⁶, de abril de 1834, do vigário da freguesia de São João Batista da Lagoa à Câmara municipal, na qual reclamava do estado em que se encontrava o local destinado para cemitério, situado próximo à igreja matriz. Diferentemente dos anteriores, o reclamante não mencionou os prejuízos à saúde pública, não utilizou o discurso médico para justificar a crítica ao estado de um cemitério. O que fez uso foi do discurso religioso quanto à decência e à sacralidade do local das sepulturas.

(...) condoído até o fundo da alma por o abandono a que naquela paróquia serem os cadáveres dos fiéis defuntos/ cujas cinzas são credoras de respeito/ expostas a escavações e por consequência a pasto de animais carnívoros, por a indecência, e nenhuma segurança do cemitério, que ora lhes serve de jazigo, sendo este um poderoso motivo, para que alguns paroquianos zelosos da [ilegível] de seus mortos se desvelem em transportá-los para as freguesias da Corte, apesar de inconvenientes procurando-lhes sepultamento no recinto dos templos (...).

O pároco da freguesia da Lagoa provavelmente partilhava da opinião do “Padre Perereca” quanto ao necessário respeito cristão aos “odores” provenientes dos cadáveres; tanto que optou pela justificativa do zelo para com as sagradas moradas dos mortos, na sua contenda com a Câmara municipal, e não pelo “mau cheiro” do local. Ainda assim, não se mostrou radicalmente contra os cemitérios fora das igrejas, como o fez “Perereca”. Mesmo fazendo uso do discurso religioso, percebe-se em sua fala uma preocupação em higienizar a morte. O objetivo do vigário era que a Câmara considerasse “com o maior melindre aos olhos da santa religião, e verdadeira humanidade” o assunto, e concluísse o cemitério.

O fiscal da freguesia, a mando da Câmara, verificou as

informações dadas pelo pároco e confirmou serem verdadeiras; o cemitério não oferecia nenhuma “segurança”, nem “decência”, já que os cadáveres se achavam expostos ao tempo e aos animais, pelo fato de o cemitério não ser cercado. Em vista disto a municipalidade pronunciou-se, em 29 de abril, afirmando não ser da sua competência o estabelecimento de cemitérios particulares, de paróquia ou de irmandades e tão-somente os públicos; não podendo, por isso, satisfazer a solicitação do vigário, que retornou à Câmara com um segundo ofício mal-humorado. Primeiramente, disse não ser um interesse pecuniário que o movera a tal ação, já que os párocos não recebiam pelas sepulturas, e sim as fábricas das matrizes; o que é uma meia verdade, já que os párocos recebiam não pelas sepulturas, mas pelos sepultamentos. Em segundo lugar, que os fregueses conheciam as posturas municipais e sabiam que não era obrigação da Câmara apenas o estabelecimento de cemitérios novos, mas o zelo pelos antigos. Diante disto, fez um pedido e uma ameaça. Se a Câmara não considerava atribuição sua o cuidado com os cemitérios particulares, pedia que ela tomasse providências para construir os cemitérios públicos, mandados pela lei e que ela ainda não estabelecera. A ameaça foi a de fazer uso dos jornais da Corte para reproduzir seus dois ofícios, bem como a resposta da Câmara, “a fim de fazer constar a seus fregueses seu zelo sobre este objeto”⁵⁷. Nesse ponto, percebe-se a importância da imprensa como veículo do debate.

Após discutir o assunto, em sessão, a Câmara decidiu escolher o vereador Francisco Alves de Brito para dar seu voto. A esta altura já se estava em agosto do ano seguinte. O voto, desfavorável ao vigário, veio em maio de 1836. Nele, o vereador afirmava haver “ainda” o “cemitério público” da Santa Casa da Misericórdia, que deveria ser utilizado até o estabelecimento dos cemitérios públicos pela Câmara.

No final da década de 1830, uma outra contenda surgiu, desta vez entre os moradores da praia de São Cristóvão e da ponta do Caju, e a Santa Casa da Misericórdia. Em junho de 1839, eles pediram às autoridades que a referida instituição fosse impedida de estabelecer seu cemitério na ponta do

Calafate, próximo às suas casas. Assinado por 113 pessoas, sendo 68 proprietários e 45 moradores, o abaixo-assinado parece ter sido redigido por um profundo conhecedor das teorias médicas da época. Segundo ele, o cemitério da Santa Casa não poderia ser construído naquele lugar, apresentando para isso três argumentos: o fato de, segundo os moradores, a Câmara não ter sido ouvida, a impropriedade do terreno e o prejuízo que causaria aos passeios do imperador e suas “augustas” irmãs⁵⁸. O abaixo-assinado afirmava que, de acordo com as posturas, cabia à Câmara designar o local, “fora da cidade”, para o estabelecimento do prédio mortuário. Sem ter consultado a Câmara, a Santa Casa, segundo os queixosos, teria escolhido o terreno, bem como efetuado a sua compra. Terreno que, do ponto de vista deles, estaria dentro dos limites da cidade, assim como toda a ponta do Caju. O local, além disso, seria impróprio por estar no caminho por onde a família imperial passeava, por afluírem para lá muitos habitantes do Rio de Janeiro: a fim de reestabelecerem suas saúdes e gozarem de “ares mais livres” e uma “vista mais vasta e variada”.

O estabelecimento do cemitério naquele local afugentaria os habitantes, devido ao “espetáculo da morte, com o triste espetáculo da destruição (...) da espécie humana” e os privaria da comodidade que a ponta do Caju lhes oferecia. É interessante notar como a morte e os funerais, da mesma forma que os odores, poderiam, de acordo com os interesses das pessoas, representar, naquele momento, algo a ser evitado. Para os queixosos,

a qualidade do terreno escolhido pela Santa Casa constitui só por si a sua impropriedade para o fim projetado. Porquanto grande parte senão a maior desse terreno é úmido e pantanoso, em razão das más marés vivas ser inundado pelo mar. E é bem sabido, e a todos óbvio, que um dos primeiros requisitos, por ventura o principal, que constitui a bondade de um terreno para Cemitério, é o ser ele muito e muito seco, pois que a umidade em vez de destruir conserva e até por espaço de muitos anos inteiros os cadáveres! Sendo que este fato se acha canonizado pela experiência apoiado em inúmeros exemplos⁵⁹.

A localização do cemitério naqueles arrabaldes poderia, ainda, contaminar a água do poço da chácara contígua ao terreno, da qual os moradores de doze casas da praia de São Cristóvão faziam uso para cozinhar e beber, o que ocasionaria consumirem “uma água pestilenta, filtrada por cadáveres”. O abaixo-assinado reafirmava o perigo para a saúde pública, em razão de as “contínuas exalações dos cemitérios” serem “prejudiciais e perigosas, e produtivas de intensas moléstias”, que “não poucas vezes provocam e determinam o contágio das enfermidades”. Continuava, dizendo que “sendo plano e baixo o terreno em questão, constituindo ele propriamente uma várzea, uma vez nele estabelecido o cemitério, todas as pestilentas exalações, que dele emanarem, serão a arbítrio dos ventos lançados dentro das próprias casas dos povos circunvizinhos”.

Na verdade, esta região do bairro de São Cristóvão tinha passado por um notável crescimento demográfico, no período de 1821-1838, em virtude da expansão da área urbana da cidade do Rio de Janeiro. Pouco a pouco, as áreas mais próximas às freguesias urbanas foram se transformando em locais de residência permanente, o que levou, inclusive, à criação de novas freguesias⁶⁰. Foi assim que, “favorecido pelo privilégio de abrigar a família real, o velho arraial de São Cristóvão passou também a ser procurado pelos que tinham poder de mobilidade”; após alguns aterramentos, o bairro viu multiplicar rapidamente as moradias ricas até a ponta do Caju, de tal modo que, em 1838, circulavam por ali os primeiros ônibus de tração animal da cidade⁶¹. As queixas contra a instalação do cemitério da Santa Casa da Misericórdia no Caju refletiam, portanto, de modo semelhante ao ocorrido no Valongo - se bem que este ainda possuía o agravante de se tratar de um cemitério exclusivo de escravos - o incômodo que a proximidade de cemitérios estava representando para as regiões que passavam por um processo de adensamento populacional.

Os queixosos não foram atendidos, como constou do despacho de 6 de junho de 1839. Dois meses antes, o provedor da Santa Casa da Misericórdia, José Clemente Pereira, mandando informar o ocorrido à Secretaria de Estado, interpôs seu parecer sobre o requerimento dos moradores. Obviamente,

o provedor garantia serem infundadas as alegações dos moradores, afirmando ter obtido concessão da Câmara municipal, após esta ter recebido a aprovação do terreno, escolhido por uma comissão de engenheiros e de sete membros da Academia Imperial de Medicina. Quanto à alegação de o cemitério prejudicar os passeios da família imperial, José Clemente Pereira disse que o terreno ficava distante da praia e da estrada, de modo que não oferecia visão aos passantes; além disso, tivera previamente uma conversa com o tutor do imperador, de forma a se tomarem as devidas precauções.

O cemitério foi construído e inaugurado em 2 de julho do mesmo ano. Os moradores e proprietários não obtiveram resultado favorável na sua contenda. Afinal, neste caso, viram-se diante de um adversário poderoso, o provedor da Santa Casa da Misericórdia que, além de ter a seu favor o peso da instituição que representava e o apoio político governamental, era por si só um exímio político, capaz de reverter situações adversas em favoráveis.

Por último, um outro fato, ocorrido na década de 1840. Tendo-se estabelecido a criação da freguesia de Santana, desmembrada da de Santa Rita, a igreja escolhida para sua matriz fora a da Irmandade de Santana, formada por negros. Em 1840, apresentava-se pequena, com uma só torre e cinco altares, tendo as catacumbas no corpo da igreja e ao lado um cemitério. Tal fato pode ter contribuído em muito para a decisão de transferir a matriz para outro lugar. O terreno necessário foi obtido do governo regencial, situado no local anteriormente destinado à cadeia nova, na rua das Flores, atual rua de Santana. A mudança para este local, no entanto, levou muito tempo. Só em 1874 foi iniciada a construção do templo definitivo, e em 1878, aberto ao culto público.

Em 1844, a Irmandade do Santíssimo Sacramento da referida freguesia tinha projetos de estabelecer um cemitério, para facilitar o enterramento dos mortos que afluíam para a igreja matriz. O local escolhido foi o terreno destinado à construção da nova matriz. Tal projeto, no entanto, encontrou, segundo o fiscal da freguesia, “poderoso obstáculo no terror e repugnância dos proprietários e moradores vizinhos e circunvizinhos da cadeia nova, que se horrorizam e revoltam

com a realização de semelhante projeto”⁶². Os moradores das ruas de São Leopoldo, Alcântara, Santa Rosa e parte da rua das Flores, enviaram à Câmara municipal, no dia 23 de abril, um abaixo-assinado, contendo “quase duzentas” assinaturas. Solicitavam que fosse sustada a obra do cemitério idealizado pela Irmandade do Santíssimo Sacramento, por ele representar “manifesta ofensa às leis da saúde pública”. Afirmavam saber que um cruzeiro para o dito cemitério, “feito debaixo de segredo”, seria colocado no terreno; de forma que solicitavam ao fiscal da freguesia o impedimento da colocação do cruzeiro no local, naquele mesmo dia, se possível.

Mandado pela Câmara para averiguações, o fiscal José Antônio de Meneses Brasil informou que a Irmandade do Sacramento fundava-se, para a realização da obra, no artigo das posturas que lhe proibia o enterramento dentro das igrejas; além disso, o número de suas catacumbas era limitado. Os moradores, por outro lado, se apoiavam no mesmo artigo, que também atribuía à Câmara a designação dos terrenos para construção de cemitérios: o terreno da cadeia nova, além de não ter sido designado pela municipalidade para este fim, tinha o agravante de ser dentro da cidade. Em vista das alegações de ambos os lados, o fiscal propôs uma conciliação. Se os moradores se queixavam pelo fato de “repugnarem” um cemitério debaixo de suas janelas, em lugar dele poderia ser levantado um telhado fechado, estabelecendo-se catacumbas, cuja existência não excluiria a possibilidade da construção da nova igreja matriz, pois que esta poderia ser ao lado daquelas⁶³.

Após examinar a informação do fiscal e a representação dos moradores, o intendente de polícia da Corte, Justiniano José Tavares, determinou que José Antônio Meneses Brasil procedesse contra a irmandade, na forma das posturas, dando parte à Câmara de tudo o que ocorresse a respeito, bem como determinasse ao procurador da municipalidade o embargo da obra. Na opinião do intendente de polícia, os motivos da oposição dos moradores eram justos,

porquanto sendo proibido pelo título 1º § 1º das posturas da Câmara enterrarem-se corpos dentro das igrejas, claustros, ou conventos, e em qualquer [sic] outros lugares no recinto das mesmas, não se tendo feito ainda efetiva esta proibição pela falta de cemitério, que a mesma postura determina sejam estabelecidos fora da cidade, e nos lugares marcados pela Câmara, parece-me abusivo o procedimento da Irmandade do Santíssimo Sacramento, quando se julga com o direito a fazer um cemitério no lugar destinado para a matriz, e sem que semelhante localidade tenha sido designada pela Câmara, além de que quando se pudesse duvidar do grande mal que resulta à saúde pública pelo estabelecimento do cemitério dentro da cidade em virtude dos miasmas, que exalam os corpos em putreficação [sic] e que por isso se torna conveniente, que tais estabelecimentos sejam feitos em lugares apropriados, e distante das povoações para que a morada pestífera dos mortos não prejudique a saúde dos vivos, nenhum lugar me parece menos próprio para um cemitério, do que o pretendido, que sendo um lugar úmido e baixo, pouco exposto aos ventos, e na proximidade do mangue da Cidade Nova, não pode prestar-se ao fim designado sem grave prejuízo da saúde pública (...)⁶⁴

A petição dos moradores chegou à Secretaria de Estado dos Negócios do Império que, no dia 10 de maio, enviou portaria à Câmara municipal, solicitando que ela fornecesse informações sobre o ocorrido. Esta, em sua resposta, informou ter sido aprovado, em sessão, o embargo das obras da irmandade, além de sua punição, em conformidade com as posturas. Em 20 de junho, uma nova representação foi enviada ao Ministério do Império. Nela, os queixosos insistiam no impedimento das obras do cemitério, alegando que elas iam contra as determinações imperiais e as leis a tal respeito. Neste ponto, eles se referiam ao decreto imperial de outubro de 1828, que incumbia à Câmara municipal construir cemitérios públicos, fora dos limites da cidade, proibindo os sepultamentos no interior das igrejas. Em seu despacho, a Câmara dissé já ter tomado as providências⁶⁵.

No ano seguinte, no mês de junho, a questão veio novamente à tona, com uma nova representação, à Câmara municipal, dos moradores das mesmas ruas citadas, com 72 assinaturas. Nela

relembavam os fatos ocorridos no ano que passara e as providências quanto ao embargo das obras e contra a Irmandade do Sacramento. Os moradores afirmaram que se sentiram descansados, até que, no dia 19 de maio, “ao pino do meio dia e com maior escândalo, e dentro de uma grande corporação vieram sepultar [*ilegível*] corpos que vinham apinhados uns sobre os outros e até entre eles um oficial de farda até com espada”. Custaram a acreditar que a Câmara tivesse voltado atrás em sua decisão. Ao que solicitaram à mesma - fazendo uso do já sabido discurso a respeito do prejuízo dos miasmas à saúde dos vivos - que atendesse ao seu pedido e tomasse providências contra aquele procedimento que, segundo eles, era fruto da “ganância de meia dúzia de indivíduos” que, não morando no lugar, não se importavam com o bem - estar dos outros⁶⁶.

José Antônio Meneses Brasil, incumbido pela Câmara de exercer toda a inquirição a respeito, afirmou, em 25 de outubro, que a Irmandade do Santíssimo Sacramento tinha necessidade de sepultar os ossos de seus irmãos falecidos “em lugar sagrado” e, para esse fim, pediu à Câmara o consentimento para sepultá-los no terreno cercado e bento da Cadeia Nova. Segundo o fiscal, a sepultura dos ossos, ainda que ressecados e sem exalações, não excluía a idéia de cemitério - contra o qual os moradores vizinhos haviam representado à Câmara. Apesar da oposição, fora concedida, em 30 de outubro, licença à irmandade para que ela enterrasse os ossos “inteiramente descarnados” no local⁶⁷. Em 13 de dezembro, o chefe de polícia da Corte enviou ofício à Câmara municipal, recomendando que ela revogasse a licença concedida à Irmandade, solicitando que dali em diante os irmãos do Santíssimo Sacramento não fossem autorizados a fazer enterramento algum naquele lugar. Justificou a atitude no fato de a irmandade ter “abusado” da licença concedida, enterrando cadáveres cujos sexos se distinguiam não só pelo rosto, como pelas vestes, tendo-se visto, inclusive, um com farda de capitão, o que contrariava a idéia de ossos descarnados⁶⁸.

Novamente chamado pela Câmara a dar informações, o fiscal da freguesia decidiu “informar circunstanciadamente e com imparcialidade” as acusações de sepultamento de ossos encarnados no local. No dia 23 de dezembro, chamou o procurador e o tesoureiro da Irmandade do Sacramento e alguns dos queixosos e, estando no terreno destinado à construção da matriz,

inesperadamente exigiu, “para melhor descobrir a verdade alegada”, que os ossos fossem desenterrados. E,

assim procedendo, foram saindo ao princípio ossos desencarnados, e mais adiante um pequeno travesseiro, pequenos pedaços de vestimentas, uma cabeça com parte dos cabelos, uma pequeníssima porção de cal, e cavando-se mais abaixo, e já na água, saiu também um osso de perna com alguma carne à cuja vista os queixosos declararam não ser preciso desenterrar-se mais, e retiraram-se, deixando eu ficar na superfície da terra os ossos desenterrados e secos, para que possam ser vistos se a Ilustríssima Câmara resolver que algum de seus membros examine o que acima deixo relatado⁶⁹.

Em vista do descoberto, José Antônio Meneses Brasil informou à Câmara que os moradores estavam com a razão e que no caso tratava-se de um abuso. Afirmou que a licença concedida tinha vigência até o fim daquele ano e que a repetição dos enterramentos dos ossos só poderia ser feita passados dois ou três anos, ficando a Irmandade proibida de fazê-lo sem nova licença da Câmara. Entretanto, ele mesmo, mais tarde, em 1849, viabilizaria um novo pedido de licença para sepultar os restos mortais retirados das catacumbas e sepulturas da matriz, com a condição de que a transferência dos ossos fosse feita em caixões decentes, e fechados⁷⁰.

Todos estes casos mencionados apontam para uma sensibilidade olfativa em mutação, por parte de alguns moradores da cidade que, diante da expansão urbana e do adensamento populacional, voltavam os olhos e os narizes para o espaço dos mortos, em busca da redefinição dos lugares a eles destinados. Sensibilidade esta que fora preconizada pela medicina social e que seria responsável pelo desenvolvimento das concepções acerca do perigo que a localização das sepulturas no interior das igrejas e das cidades representava para os vivos. Ainda que não seja possível generalizar a adoção deste novo tipo de sensibilidade para a grande parte da população, que ainda possuía uma visão religiosa sobre o odor cadavérico, e que, provavelmente, não estava, ainda, sendo prejudicada pela

proximidade dos locais de sepultamento, pode-se dizer que, pelo menos, entre algumas pessoas mais receptivas a este discurso e que viam suas residências avançarem para as áreas próximas de cemitérios, se acreditava no perigo que os mortos poderiam representar para os vivos.

Além disso, é perceptível, nas ações descritas, uma certa lentidão da Câmara municipal em obstar tanto os sepultamentos nas igrejas, como a dar cumprimento à legislação que lhe atribuía a construção de cemitérios fora das cidades. Desde que não fosse ela a custear tal empreendimento, as iniciativas para tal seriam parabenizadas, como fez com a Santa Casa da Misericórdia, em 1839. Tal lentidão se percebe na sua incapacidade de implementar as medidas legais a respeito do cemitério extramuros.

O fim dos sepultamentos nas igrejas

Desde o século XVIII, preconizava-se a necessidade da transferência dos sepultamentos para fora das zonas urbanas e, apesar do reforço que esta idéia sofreu na primeira metade do século XIX e das ações isoladas de alguns moradores, no geral, não se pôs, definitivamente, em prática esta transferência, que foi ignorada pelos órgãos oficiais, o que se percebe pela sua recorrência.

Já em 1798, uma sugestão do conde de Resende propôs que a Câmara municipal organizasse uma consulta aos médicos, considerados mais notáveis, sobre as causas da insalubridade do Rio de Janeiro. As questões foram formuladas pela Câmara, com os pareceres de quatro médicos. Uma série de aspectos foram elencados como passíveis de intervenção frente à “degeneração” do ar; dentre eles, um dizia respeito à urbanização, que ganhou um projeto, cujo objetivo era eliminar os elementos de “desordem” que acarretavam o mau funcionamento do todo. Examinaram-se as características tanto naturais quanto as que eram resultado da ação do homem, o que incluía, obviamente, a presença dos cemitérios.

Em 1801, uma carta régia proibiu o enterro nas igrejas,

ordenando a construção de um cemitério, como resposta ao dano que o enterramento nas igrejas estaria causando à saúde pública⁷¹.

Numa portaria de 1825, o imperador, alegando insalubridade das formas de sepultamento que eram de uso no Rio, ordenou ao provedor-mor de Saúde o estabelecimento de um cemitério, com a ajuda das autoridades eclesiásticas. Em outubro de 1828, um decreto imperial regulamentou a respeito do estabelecimento de cemitérios fora do recinto dos templos, conferindo às Câmaras municipais a competência na matéria.

Somente em 1832, a Câmara do Rio de Janeiro deliberou a respeito. O novo código de posturas fornecia indicações sobre cemitérios e enterros, ordenando que houvesse atestado de óbito dado por um médico; normalizando a profundidade das covas e o tempo que deviam ficar fechadas e proibindo enterros nas igrejas e conventos, quando fosse construído um cemitério ou estabelecido um local para enterros⁷². No que se refere às medidas de salubridade, o código de posturas de 1832 retomou as formulações do parecer de 1798. A Sociedade de Medicina, através de sua comissão de Salubridade, esteve na origem de sua elaboração, consolidando, assim, a posição dos médicos no apoio às autoridades públicas para o estabelecimento das medidas de urbanização⁷³.

No que tange à construção de cemitérios, o cumprimento das posturas de 1832 não se deu na exata proporção do esperado, como foi possível perceber pelo encaminhamento que ela deu aos requerimentos dos moradores de várias freguesias, vistos anteriormente. Em 1833, a Regência, em nome do imperador, recomendava “novamente” à Câmara municipal que cumprisse suas posturas no que se referia à extinção das sepulturas nos templos, devido ao fato de ter chegado ao seu conhecimento que, na freguesia do Pilar, as “febres continuavam a afligir os habitantes” e que a causa do flagelo eram “as contínuas exalações miasmáticas produzidas pelas sepulturas dentro do recinto dos templos”⁷⁴.

Em 22 de maio de 1835, o presidente da Câmara municipal, em vista de um requerimento para que fosse dado andamento à construção dos cemitérios, determinou o exame de alguns pontos da questão, como a indicação de um local, fora da cidade e que oferecesse espaço suficiente para a construção de um ou mais

cemitérios. Deveria ser levado em consideração o aumento da população, a fim de que em poucos anos o mesmo não ficasse no Centro da cidade; da mesma forma, dever-se-ia verificar se o terreno poderia ser comprado, o montante da despesa, o meio de se transportar os cadáveres dos diversos pontos da cidade para os ditos cemitérios públicos e tudo o mais relativo à sua construção⁷⁵.

O projeto não foi levado adiante, pois, novamente em fevereiro de 1841, foi proposto à Câmara que ela se ocupasse o “quanto antes da instituição de cemitérios, para de uma vez cessarem os enterros dentro das igrejas”. Para isso seria nomeada uma comissão de dois médicos e um engenheiro, a quem seria dada a tarefa de apresentar um programa de cemitério público. Em dezembro, a comissão reclamava de a demora de seu parecer dever-se ao fato de não ter recebido uma relação completa dos óbitos e nascimentos das freguesias da cidade, para os anos de 1830 a 1840. Segundo ela, não seria possível fazer cálculos sobre o movimento de um período inferior a dez anos. Um novo parecer da comissão foi enviado à Câmara municipal, em 4 de dezembro. Nele, afirmava-se estar quase chegando à conclusão dos trabalhos. Solicitava-se à Câmara a autorização para abrir um concurso e conferir prêmios aos concorrentes; para o que se requeria a quantia de 400\$000 a ser gasta com a cunhagem de medalhas, impressão de programas, publicação nos jornais. No entender da comissão, sua função não deveria limitar-se a apresentar um parecer, deixando todas as dificuldades das aplicações práticas à municipalidade; deveria sim, por outro lado, escolher o local, elaborar a legislação que deveria reger o dito estabelecimento, levantar a planta para edificação de um cemitério “digno da capital brasileira”, o que seria realizado a partir de um concurso, no qual seriam avaliadas e premiadas as melhores propostas⁷⁶.

A recorrência das mesmas normas indica que elas não eram cumpridas. A protelação da Câmara da cidade do Rio de Janeiro em tornar efetivas as posturas de 1832 foi idêntica à que se deu em Salvador. Segundo João José Reis, em Salvador, em que pese às determinações das posturas de 1829, não foram construídos cemitérios públicos até 1835. Lá também a Câmara

não teria tomado medidas práticas para o estabelecimento dos mesmos; até que surgiu uma proposta de empresários para a construção e administração dos prédios mortuários⁷⁷.

Em situação idêntica, surgiu, no Rio de Janeiro, em 1843, uma proposta privada para a construção dos cemitérios públicos da Corte. Dois empresários, João Tomás Tarrand e João Pereira da Costa Mota, enviaram ao poder Legislativo uma representação, na qual manifestavam sua pretensão de estabelecerem cemitérios extramuros. Para tal, solicitaram ao dr. Pereira Rego que intercedesse a seu favor junto ao corpo legislativo. Para o médico, tratava-se de uma proposta aceitável, tanto que enviou à Câmara um ofício, no qual ele apresentava a viabilidade e a necessidade da proposta dos empresários.

(...) tão justo como necessário, não só em atenção à [*magnitude?*] do objeto, às dificuldades sem número com que tem de [*lutar?*] os ditos empresários, e ainda em cumprimento dos nossos deveres como primeiros encarregados da salubridade pública (...). Tenho a honra de oferecer a seguinte representação ao Poder Legislativo, a fim de que merecendo a vossa aprovação proceda ou acompanhe o projeto da Empresa dos Peticionários⁷⁸.

Fazendo-se porta-voz dos empresários, o médico acreditava estar dando encaminhamento a um dever seu como zelador pela salubridade pública. Infelizmente, muito do texto da representação dos empresários não pôde ser recuperado pelo mau estado de conservação do documento. Do que se pode ler, eles operaram com o discurso médico a respeito da necessidade de se afastar dos vivos o “espetáculo de terror, causador de mortalidade e responsável por moléstias graves”. Aludiram a que só o corpo legislativo poderia eliminar algumas dificuldades para a execução dos ditos cemitérios. Primeiramente, era preciso capital a ser empatado e que, infelizmente, os que tinham condições para tal não se sentiam atraídos pela empresa. O segundo obstáculo “encontra-se na ganância que os interessados nos enterramentos dentro dos templos ou em catacumbas fizeram [*sic*] em detrimento do culto divino, e do bem-estar do humano”⁷⁹.

Suas atitudes eram semelhantes às dos empresários que,

em Salvador, se ofereceram; em 1835, para estabelecer os cemitérios públicos. Lá também defendiam a necessidade da separação entre vivos e mortos, como também entre o culto divino e o culto dos mortos⁸⁰. Por fim, acreditavam que teriam o agradecimento da população: “A população do Rio de Janeiro receberá tão assinalado benefício da criação dos cemitérios extramuros que em lembrança de um tal bem será um testemunho eterno de gratidão para com aqueles que o houverem [*promovido?*]”⁸¹.

No ano de 1843, a cidade do Rio de Janeiro vivia uma epidemia de escarlatina. Devido ao seu agravamento, em agosto, uma portaria do Ministério do Império foi enviada à Câmara sobre a necessidade de se evitar a abertura antecipada das catacumbas das igrejas. Ao contrário do estabelecido, elas estariam sendo abertas para dar lugar a novos sepultamentos, no intervalo de quatro a cinco meses, e não no prazo de 18 meses, de forma que se pedia à municipalidade que promovesse o “exato” cumprimento de suas posturas “a fim de pôr termo a tão escandaloso abuso”⁸².

Ainda nesse ano, a Câmara dos Deputados, em 12 de agosto, abriu as discussões sobre a “urgência para estabelecimento de cemitérios extramuros”. Acompanhar os debates que se seguiram nesta sessão e na do dia 19 é interessante, pois descrevem as impressões, não apenas dos legisladores, mas de homens que viveram aquelas situações e traziam em suas falas os pensamentos daquela sociedade, de modo a nos fornecer, pela contramão, as impressões do restante da sociedade. Nos debates fica claro que a epidemia era a responsável pelo início das discussões sobre os cemitérios, e que só em função de sua presença se tornava possível a decisão de extinguir os sepultamentos nas igrejas.

Segundo o deputado visconde de Baependi, a Câmara deveria levar este assunto em consideração para tranquilizar a população da capital, atemorizada pela epidemia que se desenvolvia com mais força naqueles dias; aproveitou, também, para criticar o fato de ser apenas diante de uma epidemia contagiosa que se buscava o remédio para a suspensão dos enterramentos nos templos⁸³. Segundo o deputado Luís Carlos, era necessário aproveitar a ocasião para se adotarem as referidas medidas, pois,

uma vez cessada a necessidade do momento, sua execução ficaria entregue a um “total esquecimento”⁸⁴. Em praticamente todas as falas, os deputados afirmavam que a escarlatina era decorrente dos sepultamentos nas igrejas, aos quais se seguia a emanação dos miasmas pútridos, prejudiciais à saúde.

Todos demonstravam em suas críticas uma familiaridade com os discursos médicos sobre a questão. Se, por um lado, defendiam a urgência no estabelecimento dos cemitérios, por outro, divergiam quanto à forma de execução de tais medidas. Dois grupos se formaram. Um, minoritário, defendendo a autorização para que os empresários Tarrand e Mota tomassem o encargo do estabelecimento dos cemitérios. O outro defendia a entrega de tal encargo às associações religiosas. Justificavam, para isso, a necessidade de não se tomar uma medida contrária às expectativas da população. Temia-se que, atribuindo aos empresários o referido empreendimento, poderia haver uma revolta da população, a exemplo da que ocorrera em Salvador, em 1836, quando irmandades e população, discordando da lei provincial que cometia o estabelecimento e administração do cemitério público a empresários, revoltaram-se, destruindo o cemitério recém-fundado⁸⁵.

Entre os que defendiam abertamente a ação dos empresários estavam o deputado Carneiro da Cunha e o médico Paula Cândido. Em suas intervenções fica claro o objetivo de Carneiro da Cunha de implementar o projeto privatista. Defendia-se, afirmando que era seu dever apresentar o projeto, ainda que rejeitado, pois se fosse esperar pela municipalidade, o “mal nunca seria remediado”. Se as corporações religiosas quisessem enterrar, deveriam unir-se aos empresários. Acreditava, inclusive, que eles as admitiriam, pois elas tinham capitais, e esta seria uma forma de resolver o problema rapidamente, pois o tesouro público não poderia estabelecer os cemitérios e nem sabia se a Câmara municipal teria rendimentos para tomar uma medida mais rápida a este respeito⁸⁶. Já o dr. Paula Cândido defendia medidas rápidas, a tempo de inutilizar as causas concomitantes da epidemia para que os sintomas da escarlatina não fossem agravados:

Sr. presidente, eu vim hoje um pouco mais tarde, porque estive ocupado em fazer as honras de hospedagem à nossa hóspede, a escarlatina. Quando entrei porém na casa e ouvi discutir-se a urgência deste projeto, disse comigo - aproveita enquanto Brás é tesoureiro. - Vote a Câmara imediatamente por este projeto, dê dinheiro a esses homens para que façam os cemitérios como quiserem, enquanto reina a epidemia!⁸⁷.

Seus argumentos foram semelhantes aos do dr. Pereira Rego, quando este apresentou à Câmara municipal a representação dos empresários. Suas preocupações, como médicos, eram com a saúde pública, independente de quem concorresse para a sua execução. Em vista disto, foi apresentado, pela comissão de câmaras municipais, o artigo 1º do projeto para ser votado⁸⁸:

A Assembléia Geral Legislativa resolve:

Art. 1º - são concedidos por empréstimo a JOÃO TARRAND TOMÁS e JOÃO PEREIRA DA COSTA MOTA, ou à companhia que eles organizarem, nove loterias de 120:000\$000 cada uma para o estabelecimento de cemitérios fora da cidade, debaixo das seguintes condições:

§ 1º - Os empresários são obrigados pelo contrato feito com o governo a construir dois cemitérios nos lugares designados pelo mesmo governo, de acordo com os empresários, depois de ouvir a Câmara municipal: os terrenos necessários para esse fim serão comprados pelos empresários, que neles farão construir as capelas necessárias, e a satisfazer tudo mais que respeita ao serviço econômico, como capelães, empregados, embelezamento dos cemitérios, etc.

§ 2º - Estes cemitérios serão semelhantes, quando for possível, ao do padre Lachaise em Paris, contendo em ambos espaço suficiente para todos os enterros que anualmente tiverem lugar, conterão lugares para túmulos, monumentos e sepulturas particulares reservadas para famílias.

§ 3º - O preço dos jazigos não excederá vinte por cento menos do que os preços atuais nas ordens terceiras do Carmo e São Francisco de Paula.

§ 4º - Às ordens terceiras hoje existentes serão concedidos até o número de cinquenta jazigos a cada uma por metade dos preços atuais para sepultura dos irmãos.

§ 5º - Os empresários se obrigarão a principiar a obra dentro de seis meses da data do contrato, e ultimar a construção de ambos os cemitérios dentro de três anos depois, debaixo das penas que o governo designar.

O visconde de Baependi⁸⁹ foi um crítico feroz do projeto apresentado. Oponha-se ao mesmo, alegando não concordar com sua redação. Julgava urgente o estabelecimento de cemitérios extramuros, mas não achava conveniente que fossem construídos por pessoas particulares, a quem se concederia um privilégio para só elas “poderem vender sepulturas com detrimento das irmandades e corporações religiosas que tinham feito despesas com a construção de catacumbas e sepulturas”.

Continuava o deputado:

e estou bem convencido que a população não receberá muito bem o estabelecimento desses cemitérios por uma associação que não seja religiosa, como aconteceu na cidade da Bahia, onde até se chegaram a cometer os maiores excessos, o que não aconteceria decerto se as corporações religiosas fossem as encarregadas do estabelecimento do cemitério. (Apoiados).

O receio da reação popular é evidente. Esta era uma matéria, com a qual se devia ter muita prudência, pois tocava nos interesses das ordens terceiras, confrarias e irmandades, “compostas de milhares de pessoas”. Em vista disto, achou melhor que fosse determinado que todas as irmandades e corporações religiosas, que estivessem dando sepultura no recinto de seus templos e que desejassem continuar a fazê-lo, fossem obrigadas a estabelecer cemitérios extramuros no lugar em que o governo designasse e com penas para as que enterrassem corpos dentro da cidade, findo o prazo para a construção do cemitério. Segundo o visconde, na Corte, havia corporações religiosas ricas, que poderiam fazer a despesa que fosse preciso. Assim, apresentou uma emenda ao referido artigo do projeto, contendo a proposta de encarregar as irmandades e demais corporações religiosas de construir cemitérios fora da cidade⁹⁰.

O deputado pelo Espírito Santo, Freitas de Magalhães,

padre, foi um defensor da manutenção das normas eclesiásticas a respeito das sepulturas. Insistiu na necessidade de os projetos serem enviados a uma comissão eclesiástica, para que esta apresentasse um outro projeto, que preenchesse os fins desejados com relação à saúde pública, sem que as instituições religiosas fossem “ofendidas”. Segundo ele, o conteúdo do projeto não poderia ofender as leis canônicas, ainda que atendessem às necessidades públicas. Para isso, propunha o adiamento das discussões, a fim de que a dita comissão eclesiástica fizesse o seu exame⁹¹. Tendo sido rejeitado o adiamento proposto por Freitas de Magalhães, deu-se continuidade às discussões, incluindo-se uma emenda do deputado Carneiro da Cunha, autorizando o governo a contratar com os empresários.

Nesse ínterim, o dr. Paula Cândido interveio, dizendo ser a matéria mais complicada do que parecia, pois não se podiam estabelecer cemitérios extramuros sem que fossem acompanhados de outras medidas que, nem de sombra, existiam no projeto. Estas se referiam à exclusão dos focos de miasmas permanentes no interior da cidade, para o que preconizava medidas policiais. O médico voltou então atrás na opinião de se fornecer o contrato a particulares; acreditando ser necessário que tal incumbência fosse dada à autoridade pública, de forma a garantir que os cemitérios fossem um estabelecimento público:

Esta matéria é muito delicada; Deus me livre que, como legislador, eu a entregue a uma associação privada. Os remorsos me perseguiriam se eu o fizesse. Quando me dirigisse ao cemitério, e o contemplasse cheio dos corpos enterrados e dissesse: - para isso concorri com meu voto, e Deus sabe quantos do interior dessas sepulturas estão clamando contra mim!- A população terá melhor garantia quando a autoridade pública for imediata inspetora, porque o nobre deputado bem vê que é mais fácil a um homem que queira enterrar uma pessoa fora das regras ordinárias corromper ou iludir uma associação particular do que a autoridade pública, se a ela preside um homem de toda integridade⁹².

Paula Cândido se recusava a dar seu voto ao projeto que, a seu ver, era incompleto. Principalmente no que dizia respeito à parte religiosa. Segundo ele, era necessário respeitar o pensamento do povo, ainda que nele se achassem “preconceitos”:

Todas as vezes que eu posso estabelecer uma lei, e de alguma maneira conformá-la com o pensamento público, embora este pensamento público aos olhos da rigorosa filosofia não tenha grande merecimento, contudo, senhores, como legislador para que ir debalde e sem fruto nenhum romper com os preconceitos que não fazem mal a ninguém? Por isto eu votaria por esta lei se visse que permitia todo esse aparato que por hábito, ou como quer que lhe chamem, se concede à tristeza das famílias quando vai a enterrar uma pessoa sua; mas não vejo medida nenhuma relativa a officios divinos, e a outras cerimônias religiosas que costumam acompanhar os corpos até o último jazigo. Se queremos estabelecer uma lei destas, porque não declaramos que por terem os corpos de ser sepultados fora das cidades, não ficam por isso privados de ir receber nas igrejas todas as cerimônias religiosas do costume?⁹³

A exemplo dos seus colegas, Paula Cândido defendia a manutenção das cerimônias religiosas tradicionais relativas aos funerais, demonstrando a inexistência de contradição entre uma visão secularizada da morte e as concepções religiosas a respeito dos rituais fúnebres. O médico acreditava que os officios aos mortos, desde os antigos, sempre foram vistos como princípio de moralidade. Tal princípio não era apenas um aparato, e deveria ser promovido com o objetivo de despertar “o edificio da moralidade” de que tanta necessidade se tinha. Segundo o deputado, o público brasileiro já estava convencido da necessidade de cemitérios extramuros e, certamente, o mesmo público não ficaria chocado, se soubesse que a lei não impediria que os mortos recebessem “todos os sufrágios e cerimônias religiosas até a última morada”. Aludindo indiretamente ao fato baiano, disse que talvez estas medidas não teriam recebido objeções do povo em alguns lugares, se contivessem esta “peremptória” declaração⁹⁴.

O discurso do médico encerrou esta sessão, que continuaria no dia 19, para se discutir o artigo primeiro da resolução sobre o estabelecimento de cemitérios extramuros na cidade, com as emendas recebidas na sessão anterior. A discussão nesta sessão já foi outra. O deputado Ramiro, alegando a grande importância da matéria, pelo fato de aludir à saúde pública, acreditava ser necessário observar a existência de “preconceitos populares” que deveriam ser respeitados, não para que fossem confirmados ou reforçados, mas para que se procurasse “lentamente desvanecer”, de modo que solicitou o adiamento a fim de que todos os projetos e todas as representações remetidas à Câmara legislativa fossem analisados. As representações referidas eram a segunda dos empresários e uma da Ordem Terceira de São Francisco de Paula, que requeria erigir um cemitério e pedia, para isso, algumas concessões⁹⁵.

Oposiçãoes surgiram, principalmente por parte de Carneiro da Cunha, que atribuiu a proposta de adiamento ao fato de a epidemia ter diminuído um pouco. Segundo o deputado, isto não eliminava o fato de os enterramentos nas igrejas continuarem a ser um “foco de miasmas”. O deputado Resende também se opunha ao adiamento, alegando que este só serviria para dar mais tempo às irmandades e confrarias que tinham “todo interesse” em que o “negócio” dos cemitérios fosse adiado⁹⁶. Em que pese aos discursos contra o adiamento, este foi aprovado, após o discurso de Freitas Magalhães, defendendo o tratamento da matéria com prudência, justiça e religiosidade.

Esta augusta Câmara, sr. presidente, é felizmente composta de católicos, e cada um de seus membros deve-se mostrar muito zeloso e mui respeitador da atual doutrina eclesiástica e das instituições religiosas (Apoiados.) Façamos, façamos o bem que nos for possível à humanidade, ocorramos [*sic*] quanto antes a esta calamidade que periodicamente ataca a população desta cidade, mas em nada toquemos, nada tiremos da autoridade eclesiástica. É necessário marchar com muito tento neste negócio, de maneira que nem de leve machuquemos a credulidade dos povos⁹⁷.

Neste momento foram vitoriosos os que defendiam o respeito aos interesses religiosos da população e das irmandades. No caso destas últimas, pode ser acrescentado o interesse financeiro em manter as sepulturas nas suas igrejas, pois, estas representavam a garantia para a adesão de novos irmãos, que buscavam na filiação a tais instituições a segurança de serem sepultados com todo o aparato cerimonial garantido nos compromissos. Além disso, as que haviam construído recentemente suas catacumbas não perderiam o investimento feito.

Ainda neste ano, o projeto sobre estabelecimento de cemitérios foi remetido para o Senado, a fim de ser discutido e aprovado. Caso a câmara vitalícia alterasse seu conteúdo ou oferecesse emendas, o texto voltaria à Câmara dos Deputados para nova discussão e, se aprovado, transformado em decreto, sendo enviado ao imperador para ser sancionado. Entretanto, chegado ao Senado ainda em 1843, o projeto só entrou em discussão em 1844. Seu conteúdo foi o seguinte⁹⁸ :

Art. 1º As ordens religiosas e irmandades desta corte podem estabelecer cemitérios fora da cidade, havendo prévia licença do governo.

Ficam suspensas as leis de amortização para que as sobreditas corporações possam adquirir por qualquer título os terrenos que forem precisos para os seus cemitérios, e essa aquisição será isenta do pagamento da sisa.

Art. 2º O governo fica autorizado a contratar com qualquer empresário ou companhia o estabelecimento de dois ou mais cemitérios, concedendo, por vinte anos ou mais, os privilégios exclusivos dos carros de aluguel para condução dos cadáveres: estipulará o prazo em que devem ser construídos os cemitérios, e as demais condições que forem convenientes, impondo multas pela infração do contrato.

Art. 3º Dois anos depois da promulgação desta resolução, se antes não estiverem prontos os cemitérios de que trata o artigo antecedente, ficam proibidos os enterramentos dentro das cidades e seus arrabaldes, sob a multa de duzentos a seiscentos mil réis, que pagarão as ordens e irmandades em cujas igrejas se fizerem.

Art. 4º Os cemitérios ficam sob a inspeção do chefe de

polícia e da Câmara municipal no que diz respeito à polícia e saúde pública, e do bispo quanto às regras que ele prescrever para os funerais, encomendações, e cerimônias religiosas dos enterramentos.

Art. 5º Serão punidos com a pena de um a quatro anos de prisão simples aqueles que violarem as sepulturas para roubarem os cadáveres, ou despojá-los dos ornatos ou quaisquer objetos com que forem enterrados.

Este crime será considerado policial, e como tal processado.

Art. 6º A utilidade pública, no caso de ser necessária a desapropriação de terrenos particulares, será verificada e declarada pelo governo, por meio do processo administrativo estabelecido no capítulo 3º do regimento do Conselho de Estado.

Art. 7º O governo por meio de um regimento determinará:

1º Os lugares onde pela distância da cidade e influência dos ventos podem ser construídos cemitérios, o plano que se observará na edificação, qual a altura dos muros, profundidade das sepulturas, o espaço que deve ter o recinto dos cemitérios em atenção ao número provável dos enterramentos de cada ano, e o prazo [*sic*] que deve mediar entre um e outro na mesma sepultura.

2º Quais e quantos cadáveres deverá cada cemitério receber gratuitamente, o tempo que deve mediar entre a morte e o enterramento, e as medidas policiais que serão observadas antes do das pessoas que falecerem de repente.

3º Os emolumentos que os párocos continuaram a perceber das licenças para os enterramentos de seus fregueses.

4º Todas e quaisquer medidas policiais e de saúde pública que se devem observar na condução e enterramento dos seus fregueses.

O governo poderá impor neste regimento a multa de 20\$ a 100\$000 pelas infrações.

Art. 8º Ficam revogadas quaisquer disposições em contrário.

No Senado, após a primeira discussão, passou-se à segunda, que foi adiada, tendo o projeto sido enviado, com várias emendas, às comissões de Fazenda e Eclesiástica para ser examinado e dado o parecer, a fim de retornar à discussão. Em 1845, as comissões deram seu parecer, após o que sua discussão foi adiada e esquecida. Com o adiamento das discussões, uma matéria semelhante só retornaria à Câmara dos Deputados em 1850⁹⁹.

No nível da municipalidade, ainda em 1850, foi enviada à Câmara uma proposta de criação de um cemitério municipal. O vereador Duque Estrada enviou uma proposta relativa a funerais e cemitérios, dividida em duas partes. A primeira pretendia que se pedisse ao governo imperial uma lei sobre enterros, com o privilégio exclusivo para a Câmara municipal de fornecer os carros de condução dos mortos por preços fixados em tabelas. A segunda propunha que houvesse na Corte um cemitério municipal, feito à custa da Câmara, onde fosse dada sepultura gratuita aos pobres e, mediante pagamento, àqueles que pudessem fazê-lo. O parecer da Câmara foi contrário à proposta do vereador.

A comissão incumbida de elaborar o parecer justificou que, com relação à primeira proposta, já havia sido discutida no Senado proposta semelhante, sendo estabelecido que o governo escolheria a quem daria o privilégio. O que o vereador poderia fazer seria enviar uma representação ao Senado, propondo que o privilégio ficasse com a municipalidade. Quanto à segunda parte, a Câmara via algumas dificuldades. Em primeiro lugar, já havia concedido licenças para a construção de cemitérios; em segundo, a obrigação de dar sepultura aos pobres era da Santa Casa da Misericórdia que, por compensação, fora autorizada a dá-la aos ricos; e, por último, a Câmara alegava que o estabelecimento de um cemitério dependia de grandes capitais, que não possuía, por estarem seus cofres “exaustos” e “sobrecarregados com grande dívida”.

Esta última justificativa explica o fato de a Câmara ter protelado, até aquele momento, a construção do cemitério, como previam suas posturas de 1832. É o que se percebe, ao analisar as várias propostas sobre o estabelecimento de novos locais de sepultura, sempre abandonadas, após algum tempo. Nos debates da Câmara dos Deputados, isto ficou claro, quando se afirmou repetidamente, a “ineficácia” da municipalidade em fazer cumprir suas posturas¹⁰⁰.

Mas eu deploro que, havendo a lei de 1828 cometido às câmaras municipais a obrigação de fazer cemitérios, as municipalidades não o tenham feito até o presente (apoiados); me parece mesmo que a capital do império é que devia ter dado o exemplo (apoiados), visto que esta reforma de algum modo ia entender

com prejuízos espalhados pela população, que é melindroso tocar de frente, arrostar; portanto me parece que a municipalidade do Rio de Janeiro é alguma coisa censurável por não ter cumprido com este dever (muitos apoiados).

Na Corte, durante a primeira metade do século XIX, consolidava-se, portanto, entre as autoridades médicas e políticas e entre alguns elementos da população, o medo da contaminação dos vivos pelos cadáveres sepultados no interior das igrejas ou em cemitérios próximos às residências. Apesar de tudo, as medidas legais, que agiam no sentido de extirpar este medo justificável, a partir da criação de cemitérios públicos, não foram levadas a cabo. Só com o aparecimento da epidemia de febre amarela, em 1850, com seus drásticos efeitos, é que tais cemitérios seriam realmente estabelecidos e os enterramentos deixariam de ser feitos nas igrejas.

Por um lado, tais dados apontam para a difusão, entre alguns setores da população, das noções médicas a respeito do perigo das sepulturas próximas às residências, no que foram reforçadas pelo crescimento urbano das áreas centrais da cidade. Fosse através da imprensa ou do contato direto com o discurso médico, o fato é que, diferentemente da cidade de Salvador, na década de 1830, os habitantes da Corte mostraram ter contato com aquele discurso, a ponto de apresentarem uma nova sensibilidade olfativa, que não mais toleravam a vizinhança de suas moradias com cemitérios mal conservados. Paralelamente, o parlamento já discutia a necessidade de legislar a respeito da questão. Por outro lado, entretanto, apesar do reconhecimento de alguns sobre a necessidade de criar cemitérios públicos, estes, efetivamente, não foram estabelecidos. Até 1850, as medidas que previam o estabelecimento de cemitérios extramuros não saíram do papel.

A conjuntura que implicou, na Corte, no fim dos sepultamentos eclesiásticos, não foi um fato isolado. Situações idênticas ocorreram em outras regiões do Brasil, neste mesmo período do século XIX, como, por exemplo, na freguesia de Campos dos Goitacases, nas cidades de São Paulo, Salvador e Recife. Em todos estes lugares foi recorrente, primeiro a demora das autoridades municipais

em legislar a respeito do estabelecimento de cemitérios extramuros, como determinou o decreto imperial de 1828; posteriormente, sancionada a lei, surgia o problema de seu cumprimento, demoravam-se anos até a efetivação das obras dos prédios mortuários, bem como de seu funcionamento. Somente diante do recrudescimento de algum surto epidêmico é que os mortos deixavam de ser levados para as igrejas ou seus cemitérios contíguos.

Na província do Rio de Janeiro, na freguesia de São Salvador dos Campos dos Goitacases, o cemitério público demorou a entrar em funcionamento. Desde 1835 a Câmara instituía uma lei, aprovando a escolha do terreno para a devida construção; entretanto, apenas em 1850 é que se cogitou construí-lo, apesar de os enterramentos continuarem a ser feitos nas igrejas, não fosse o cólera-morbo ter batido à porta dos campistas, em 1855. Em outubro deste ano, diante das numerosas vítimas, foram finalmente apresentadas a planta e o orçamento para as obras¹⁰¹.

Em São Paulo, ainda em 1850, os sepultamentos no interior das igrejas eram tolerados e praticados. Por volta de 1856, diante do cólera-morbo é que, efetivamente, o cemitério começou a ser erguido, tendo sido benzido e inaugurado, apenas em 1858, em decorrência da resistência por parte da população e das associações religiosas em dirigir para lá os cadáveres. O caráter aparentemente menos drástico da epidemia do cólera nesta região, em relação às demais, provavelmente impediu que as providências de transferência dos sepultamentos fossem tomadas imediatamente¹⁰².

Em Salvador, como já se mencionou, o conturbado processo de estabelecimento dos cemitérios públicos - que culminou na destruição do prédio recém-inaugurado em 1836, movimento controlado após a garantia da manutenção das antigas práticas de sepultamento - só teve seu desfecho com o advento da epidemia de cólera, em 1855¹⁰³.

Em Recife, apenas em 1841 a Câmara municipal deu cumprimento ao decreto imperial de 1828, regulando a respeito do cemitério público, mas somente em 1850, com a febre amarela, ele foi inaugurado¹⁰⁴.

Tais dados apontam para a evidente relação entre a criação dos cemitérios públicos e a ocorrência de epidemias. Apesar de o discurso médico ter feito seus adeptos e as autoridades terem legislado a respeito do estabelecimento dos prédios mortuários, seria apenas com o advento de um surto epidêmico, com um alto índice de mortalidade, é que os mortos seriam definitivamente transferidos para longe dos vivos, para os cemitérios públicos. É o processo de sua criação, na Corte, que será analisado no próximo capítulo.

NOTAS

¹ DELUMEAU, Jean. *op.cit.*, p.107.

² Expressão usada para sugerir duas faces da colonização. Cada face foi representada por um lado de uma moeda, de forma que, no período colonial, a “cara” foi associada à Metrópole, e a “coroa”, à Colônia. Cf. MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo saquarema*. São Paulo:HUCITEC Brasília:INL, 1987.

³ *Idem.* p.80.

⁴ Termo utilizado por Ilmar R. de Mattos, para definir aqueles que, por meio de uma ação estatal, exerceram uma direção intelectual e moral (de acordo com o pressuposto gramsciano de intelectual orgânico), na sociedade imperial brasileira, após o período regencial. Deste grupo, fizeram parte tanto a alta burocracia imperial - senadores, magistrados, ministros e conselheiros de Estado, bispos, dentre outros - quanto os proprietários rurais, localizados nas mais diferentes regiões e nos mais diferentes pontos do Império, mas que, no entanto, orientaram suas ações pelos parâmetros fixados pelos dirigentes imperiais, além de professores, médicos, jornalistas, literatos e demais agentes “não públicos”, constituindo um conjunto unificado tanto pela adesão aos princípios da Ordem e Civilização, quanto pelas ações que visavam a sua difusão. Cf. MATTOS, Ilmar Rohloff de. *op.cit.*, p.3-4.

⁵ *Idem.* p.201.

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem.* p.212.

⁸ *Idem.* p.176.

⁹ MACHADO, Roberto. *op.cit.*, pp.155-156.

¹⁰ *Idem.* pp.157-158.

¹¹ Por decreto de 15/1/1830, os estatutos da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro especificaram seu funcionamento. Deveria ser uma espécie de consultoria do governo para assuntos relacionados à saúde pública. Em 1835, transformada na Academia Imperial de Medicina do Rio de Janeiro: seus novos estatutos, aprovados por decreto de 8/

5/1835, definiram-na como especialmente instituída para responder às perguntas do governo principalmente com relação à saúde pública (privilegiando as epidemias), de forma que, ao lado da faculdade de Medicina, a Academia caracterizou-se, oficialmente, como instância especializada na produção de um saber com vistas a viabilizar a perspectiva política da higienização do espaço urbano. Cf. ENGEL, Magali. *Meretrizes e doutores: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)*. São Paulo: Brasiliense, 1989. p.40.

¹² Os médicos estavam inseridos na categoria dos profissionais liberais estabelecidos na cidade do Rio de Janeiro, que tendeu a se tornar, ao longo do século XIX, cada vez mais expressiva numericamente. Apresentavam-se “como um dos segmentos da intelectualidade que se empenhavam na tarefa de ordenar aquilo que era visto como desordem, transformando a cidade num espaço *civilizado*”. Foram os disseminadores de um projeto de normalização do espaço social urbano sob inspiração dos padrões burgueses de modernização e progresso. Cf. ENGEL, Magali. op.cit., pp.38-39.

¹³ MACHADO, Roberto. op.cit., pp.186-189.

¹⁴ Idem. pp.278-280.

¹⁵ Idem. p.116.

¹⁶ BENCHIMOL, Jaime Larry. op.cit., p.117.

¹⁷ A respeito da literatura médica sobre os enterros, Cf. REIS, João José. op.cit., pp.254-262; ARAUJO, dr. Carlos da Silva. op.cit., pp.248-255 e MACHADO, Roberto. op.cit., pp.288-293.

¹⁸ FEITAL, José Maria de Noronha. *Memória sobre as medidas conducentes a prevenir e atalhar o progresso da febre amarela*. Rio de Janeiro: Typ. do Brasil, 1850. p.17.

¹⁹ REIS, João José. op.cit., pp.262-265.

²⁰ DELUMEAU, Jean. op.cit., p.125.

²¹ *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão de 12/8/1843, discurso de Henrique de Resende. Tomo 2, p.721.

²² REIS, João José. op.cit., p.264.

²³ LALLEMANT, Roberto. op.cit., 1851. Apud ARAUJO, Dr. Carlos da Silva. op.cit., p.258.

- ²⁴ DELUMEAU, Jean. op.cit., pp.121-125.
- ²⁵ RENAULT, Delso. *O Rio de Janeiro: a vida na cidade...* p.19. Infelizmente, não consegui localizar o preço comum cobrado por este serviço. No entanto, em 7/5/1850, uma proposta do vereador Duque Estrada, sobre a criação de um cemitério municipal, foi enviada à Câmara municipal do Rio de Janeiro, em que fazia referência ao encarecimento dos preços de carros para enterros. Segundo o vereador, durante a epidemia, o povo da cidade “sofria” com a exigência de preços muito altos pelos alugueis de carros para a condução dos mortos; sendo notório que eram alugados por 300\$000 réis e mais, quando o mesmo serviço poderia custar a terça ou a quarta parte desta quantia. Cf. AGCRJ - *Proposta do vereador Duque Estrada que alude ao encarecimento de preços de carros para enterros e sugere a criação de um cemitério municipal - onde se dê sepultura gratuita aos pobres, podendo-se localizar o dito cemitério num grande terreno de Mata-Cavalos pertencente a João Joaquim Marques, que fica na altura fronteira da casa dos falecidos Dr. Bontempo e em terreno imediato que pertencia ou pertence a d. Luísa Botelho*. Rio de Janeiro: 7/5/1850: No regulamento do serviço de enterros, baixado com o decreto nº796, de 14/6/1851, um carro de condução de cadáveres não saía por mais de 50\$000 réis.
- ²⁶ *Ofício do chefe de polícia, Antônio Simões Silva, em 5/3/1850* in: MONTEIRO, José Chrysostomo. *Notícia histórica da fundação do cemitério da Venerável Ordem Terceira dos Mínimos de S. Francisco de Paula, em Catumbi Grande*. Rio de Janeiro: Typ. do Apostolo, 1873. p.14.
- ²⁷ *Ofício do Ministério dos Negócios do Império, em 8/3/1850* in: MONTEIRO, José Chrysostomo. op.cit., p.14.
- ²⁸ *Ofício do Ministério dos Negócios do Império, em 16/3/1850* in: SÉRZEDELLO, Bento José Barbosa. *Arquivo Histórico da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo, erecta no Rio de Janeiro desde sua fundação, em 1648 a 1872*. Rio de Janeiro: Typ. Perseverança, 1872. p.326
- ²⁹ *Ofício do chefe de polícia da Corte, em 30/5/185* in: MONTEIRO, José Chrysostomo. op.cit., p.15.
- ³⁰ AGCRJ - *Ofício do Ministério dos Negócios do Império ao chefe de polícia da Corte, em 6/7/1850*;
AGCRJ - *Ofícios do chefe de polícia Antonio Simões da Silva sobre licença para cemitério e do visconde de Monte Alegre, ministro do*

Império, acerca do mesmo assunto. Rio de Janeiro: 7/5/1850;
BN - *Requerimento da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição da capela da rua do Sabão a S.M.I, pedindo autorização para estabelecer seu cemitério à rua do Catumbi, uma vez que tinham sido proibidos os sepultamentos nas igrejas*. Rio de Janeiro: 19/4/1850.

³¹ REIS, João José. op.cit., p.278. O Campo da Pólvora era o cemitério destinado aos escravos, suicidas, criminosos e indigentes de Salvador. Cf. o mesmo autor, pp.195-196.

³² A respeito da história do desenvolvimento da percepção olfativa, ver CORBIN, Alain. *Saberes e odores. O olfato e o imaginário social nos séculos dezoito e dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. pp. 19-119.

³³ REIS, João José. op.cit., p.268.

³⁴ Ver ilustração p. 69.

³⁵ CORBIN, Alain.op. cit. p.83. A respeito do “rebaixamento do limite de tolerância olfativa”, ver pp.79-85.

³⁶ “Pretos novos” era a referência aos escravos recém-chegados da África. Uma vez que os navios negreiros provenientes da África chegavam ao porto da cidade, os negros, após passarem pela Alfândega, eram conduzidos para os depósitos que se situavam nas partes inferiores de prédios da rua Direita e do início das ruas transversais e lá ficavam à disposição dos compradores. Cf. COARACY, Vivaldo. op.cit., p.358.

³⁷ FAZENDA, José Vieira. Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1921. Tomo 86, vol.140. p.348.

³⁸ COARACY, Vivaldo. op.cit., pp.383 e 385; Segundo Manolo Garcia Florentino, entre as décadas de 1710 e 1720, houve um aumento de cerca de 40% no volume das importações de escravos pela cidade do Rio de Janeiro. Cf. FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em costas negras: um estudo sobre o tráfico atlântico de escravos para o porto do Rio de Janeiro c.1790- c.1730*. Niterói: UFF, 1991. Tese de doutorado. p.44. vol.1.

³⁹ FAZENDA, José Vieira. op.cit., p.350.

⁴⁰ O Valongo era o trecho urbano, pertencente à freguesia de Santa Rita, que compreendia os bairros da Saúde e da Gamboa. Todo o antigo

distrito do Valongo está hoje compreendido na zona do Cais do Porto. Cf. COARACY, Vivaldo. op.cit., p.476.

⁴¹ LAMARÃO, Sérgio Tadeu de Niemeyer. *Dos trapiches ao porto: um estudo sobre a área portuária do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1991. (Biblioteca Carioca, v.17) p.27.

⁴² Idem, p.29.

⁴³ Idem, pp.37-40 e BERNARDES, Lysia M. C. Evolução da paisagem urbana do Rio de Janeiro até o início do século XX in: ABREU, Maurício de Almeida (org.) *Natureza e sociedade no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. pp.46-47.

⁴⁴ BRANDÃO, Ana Maria de Paiva Macedo. Alterações climáticas na área metropolitana do Rio de Janeiro: uma possível influência do crescimento urbano in: ABREU, Maurício de Almeida (org.) op.cit., pp.148-149.

⁴⁵ KARASCH, Mary. op.cit., pp.38-39.

⁴⁶ Idem, p.38.

⁴⁷ BN - *Ofício de João Inácio da Cunha a José Bonifácio de Andrade e Silva, interpondo seu parecer sobre o requerimento dos moradores do bairro do Valongo, que pediam se removesse o cemitério dos pretos novos para local mais distante, e propondo as providências que se deveriam tomar a esse respeito*. Rio de Janeiro: 12/03/1822.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ BN - *Ofício de João Inácio da Cunha a José Bonifácio de Andrade e Silva, interpondo seu parecer sobre o requerimento dos moradores do bairro do Valongo ...*

⁵¹ FAZENDA, José Vieira. op.cit, p.351.

⁵² AGCRJ - *Cemitério dos "negros novos", próximo ao morro da Saúde, no Valongo, 14/02/1829.*

⁵³ Idem, 05/03/1829.

⁵⁴ AGCRJ - *Enterramento na igreja de Santo Antônio dos Pobres.*

Abaixo-assinado de moradores da rua do Senado próximo à igreja de Santo Antônio dos Pobres sobre os inconvenientes das catacumbas naquela igreja [grifo no original] e informação do fiscal da freguesia de Santana, a respeito do juiz de paz. Rio de Janeiro: 1832.

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ AGCRJ - *Cemitério da freguesia da Lagoa - 1834 a 1836.*

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Em 1839, o provedor da Santa Casa, José Clemente Pereira, com o intuito de fazer obras de ampliação do seu hospital da Misericórdia, no morro do Castelo, decidiu ocupar o terreno no qual se situava o antigo cemitério da Santa Casa, destinado aos mortos do hospital, aos indigentes, aos escravos e aos militares. Com efeito, tencionava construir o novo cemitério nas proximidades do Caju, em um terreno que, para este fim, foi comprado.

⁵⁹ BN - *Ofício de José Clemente Pereira, provedor da Santa Casa a Francisco de Paula Almeida e Albuquerque, emitindo parecer sobre requerimento em que os moradores da praia de São Cristóvão e ponta do Caju solicitam a S.M.I. que a supracitada casa fosse impedida de estabelecer o seu cemitério na ponte do Calafate. 1/07/1839.*

⁶⁰ ABREU, Maurício Almeida. *A evolução urbana do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: IPLANRIO/Zahar, 1987. p.37.

⁶¹ Ibidem e BERNARDES, Lysia M. C. *Evolução da paisagem urbana do Rio de Janeiro até o início do século XX in: ABREU, Maurício Almeida. Natureza e sociedade, p.50.*

⁶² COARACY, Vivaldo. *op.cit., pp.164-166;*
AGCRJ - *Cemitério nas igrejas. Cemitério na matriz de Santana - 1844.*

⁶³ Idem.

⁶⁴ BN - *Informação da Câmara Municipal do Rio de Janeiro: a João Carlos Pereira de Almeida Torres, ministro e secretário de Estado dos Negócios do Império, sobre o requerimento dos moradores da freguesia de Santana, que se manifestam contra o projeto da Irmandade do Santíssimo Sacramento, de estabelecer um cemitério no terreno destinado à edificação da igreja matriz. Rio de Janeiro: 18/06/1844.*

- ⁶⁵ Idem.
- ⁶⁶ AGCRJ - *Cemitério da Santa Casa da Misericórdia; e em terreno próximo à Cadeia Nova, com a representação dos moradores das ruas São Leopoldo, Santa Rita, Alcântara e das Flores, e informação da Polícia e do fiscal da freguesia de Santana - 1841 e 1845.*
- ⁶⁷ AGCRJ - *Enterramento na Cadeia Nova. Freguesia de Santana - 1845.*
- ⁶⁸ AGCRJ - *Cemitério da Santa Casa da Misericórdia; e em terreno próximo à Cadeia Nova...*
- ⁶⁹ Idem.
- ⁷⁰ AGCRJ - *Cemitério da Freguesia de Santana.*
- ⁷¹ MACHADO, Roberto. op.cit., pp.143-146;
IHGB - *Carta régia aos governadores e bispos do Brasil proibindo enterro nas igrejas, e mandando fazer um ou mais cemitérios.* Lisboa, 9/1/1801.
- ⁷² REIS, João José. op.cit., pp.275-276; MACHADO, Roberto. op.cit., pp.184 e 293-294.
- ⁷³ MACHADO, Roberto. op.cit., pp.189-190.
- ⁷⁴ AGCRJ - *Sepultura nos recintos dos templo.* Rio de Janeiro: 3/9/1833.
- ⁷⁵ AGCRJ - *Proposta da Câmara Municipal para o estudo do local destinado a cemitério público.* RJ. Sessão da Câmara, 22/5/1835.
- ⁷⁶ AGCRJ - *Parecer da comissão nomeada pela Câmara incumbida de apresentar um programa para os cemitérios públicos.* Rio de Janeiro: 11/12/1841.
AGCRJ - *Proposta para que a municipalidade cuide da instalação de cemitérios.* Rio de Janeiro: 9/2/1841.
AGCRJ - *Parecer do relator da comissão nomeada pela Câmara, Antônio José Souto Amaral, de 4/12/1842, a respeito dos cemitérios públicos.*
- ⁷⁷ REIS, João José. op.cit., pp.281-285.
- ⁷⁸ AGCRJ - *Ofício do dr. José Pereira Rego sobre a pretensão de João Tarrand e João Pereira da Costa Mota de estabelecimento de cemitérios extramuros, acompanhado da solicitação feita pelos*

mesmos ao poder legislativo, para fazer cessar os enterramentos nos templos ou em catacumbas. Rio de Janeiro: ?/5/1843.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Idem; REIS, João José. op.cit., p.295.

⁸¹ AGCRJ - *Ofício do Dr. José Pereira Rego sobre a pretensão de João Tarrand e João Pereira da Costa Motta...*

⁸² AGCRJ - *Portaria do ministro do Império, José Antonio da Silva Maia, sobre as catacumbas das igrejas que, contra as posturas, são abertas de quatro ou cinco meses, pedindo à Câmara pôr termo a tão escandaloso abuso* [grifado no original]. Rio de Janeiro: 12/8/1843.

⁸³ *Anais da Câmara dos Deputados.* Sessão de 12/8/1843, discursos de visconde de Baependi e de Carneiro da Cunha. Tomo 2, pp.720-722.

⁸⁴ Idem, discurso de Luís Carlos. p.724.

⁸⁵ REIS, João José. op.cit., pp.292-333.

⁸⁶ *Anais da Câmara dos Deputados.* Sessão de 12/8/1843, Carneiro da Cunha. Tomo 2, pp.719 e 727.

⁸⁷ Idem, discurso de Paula Cândido. p.725.

⁸⁸ *Anais da Câmara dos Deputados.* Sessão de 12/8/1843. pp.725-726.

⁸⁹ Idem, discurso de visconde de Baependi. p.726.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Idem, discurso de Freitas Magalhães. pp.721 e 726.

⁹² Idem, discurso de Paula Cândido. pp.728-729.

⁹³ Idem. p.729.

⁹⁴ Idem. p.730.

⁹⁵ Idem, discurso de Ramiro. p.809.

⁹⁶ Idem, discursos de Carneiro da Cunha e Resende. pp.809-810.

- ⁹⁷ Idem, discurso de Freitas Magalhães. p.810.
- ⁹⁸ Idem, discurso de Paula Sousa. Vol.4, pp.455-456.
- ⁹⁹ Estas comissões eram nomeadas de acordo com áreas de interesse, para as quais eram nomeados três parlamentares. Sua função era a de examinar questões específicas às áreas, que, durante uma sessão, oferecessem dúvidas ou impasses, de forma a darem um parecer sobre o assunto. Havia, por exemplo, comissões de Legislação, Marinha e Guerra; Comércio, Agricultura, Indústria e Artes, Saúde Pública, Redação das Leis, Instrução Pública e Negócios Eclesiásticos, Fazenda e Justiça, Estatística, Catequese e Colonização, dentre outras.
- ¹⁰⁰ Idem, discurso de Maciel Monteiro. p.722.
- ¹⁰¹ FARIA, Sheila Siqueira de Castro; RODRIGUES, Cláudia; BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. Morrer escravo. Africanidade e catolicismo, uma questão polêmica. *Relatório apresentado ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos*, novembro, 1992. pp.20-22.
- ¹⁰² GUEDES, Sandra Paschoal Leite de Camargo. *Atitudes perante a morte em São Paulo (séculos XVII a XIX)*. São Paulo, mimeo, 1986. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de São Paulo. pp.64-80.
- ¹⁰³ REIS, João José Reis. op.cit., p.338.
- ¹⁰⁴ ARAUJO, dr. Vicente Ferrer de Barros. *Cemitérios do Recife. Notas legislativas extraídas dos anais do 1º Congresso Médico de Pernambuco*. Lisboa, Typ. José Bastos, 1911. pp.7-12.

A CRIAÇÃO DOS CEMITÉRIOS PÚBLICOS NA CORTE

Ao longo da primeira metade do século XIX, vimos a emergência de um discurso médico que propunha a separação entre vivos e mortos, com a transferência dos sepultamentos para fora dos limites da cidade. Discurso que encontrou na imprensa um veículo de difusão na sociedade, como pode ser observado pelo desenvolvimento da intolerância olfativa de moradores de alguns bairros com relação aos seus mortos “vizinhos”. Entretanto, a efetiva supressão das sepulturas do interior dos templos e das cidades não ocorreu nas proporções desejadas pelos médicos: para tanto contribuiu muito a ineficácia da municipalidade em pôr em prática suas posturas. Apenas quando surgia um surto epidêmico mais forte é que tais questões emergiam, sendo, após o enfraquecimento das epidemias, novamente ignoradas.

Na Corte, em 1850, houve uma pressão para que o governo imperial ordenasse o estabelecimento de cemitérios públicos na cidade, o que evidentemente ocorreu diante da gravidade da febre amarela que atacava até entre os segmentos da elite.

Os debates no Legislativo

Como já visto anteriormente, o projeto de 1843 foi arquivado pela comissão do Senado, encarregada de dar seu

parecer sobre o assunto. O senador José Clemente Pereira, provedor da Santa Casa da Misericórdia, era membro desta comissão e, segundo alguns senadores, foi um dos responsáveis, senão o maior, por este arquivamento. O motivo alegado foi o de ser atribuição da Câmara municipal o estabelecimento dos cemitérios, sendo desnecessária a realização pelo Parlamento, que deveria decidir sobre questões gerais, e não de uma cidade que, por sinal, já tinha suas leis regulamentando a questão.

Em 1850, no entanto, o mesmo José Clemente, fazendo parte da comissão de Saúde Pública, apresentou um outro projeto sobre estabelecimento de cemitérios. Em 5 de junho, iniciou-se sua discussão no Senado. Nele autorizava-se o governo a determinar o número e a localização dos cemitérios e regulamentar o preço das sepulturas, caixões, veículos de condução de cadáveres e tudo o mais relativo aos serviços fúnebres¹. A este projeto da comissão de Saúde Pública foram feitas várias críticas. Seu conteúdo era, segundo os senadores, diverso do projeto da Câmara. O fato de José Clemente Pereira ter embargado o projeto anterior e ter, em 1850, defendido veementemente o da comissão de Saúde Pública, suscitou questionamentos e a opinião de que o atual vinha a atender seus interesses particularês. A maior parte, senão todo o conteúdo do projeto que se transformaria em lei, era realmente fruto das idéias de José Clemente Pereira.

Três foram os objetivos deste novo projeto. Primeiramente, pretendia-se regulamentar os preços do serviço funerário que, com a epidemia, teriam sido elevados por parte dos armadores² da cidade. As medidas do chefe de polícia para taxar os preços cobrados não teriam surtido o efeito esperado³. Em segundo lugar, pretendia-se tomar providências para que fossem estabelecidos os cemitérios públicos na Corte, já que a Câmara municipal havia-se mostrado ineficiente no cumprimento das suas próprias posturas. Se, em 1843, José Clemente Pereira impugnou o projeto vindo da Câmara dos Deputados, por acreditar que competia à municipalidade o

estabelecimento de cemitérios, em 1850 defendia a intervenção do governo imperial, pelo fato de a Câmara ter-se mostrado inerte ou incapaz de o fazer. É o que ele afirma⁴:

Já vê pois o nobre senador que eu pretendi marchar pelo caminho da Câmara municipal, e que nada consegui; e então pareceu-me que devia buscar outro caminho mais expedito e seguro, recorri ao corpo legislativo, até por entender que nem o governo nem a Câmara municipal podem por si só firmar algumas das disposições que se acham consignadas no projeto.

O terceiro objetivo do projeto era o estabelecimento de enfermarias suficientes para tratamento da pobreza enferma, principalmente em circunstâncias extraordinárias. Segundo o provedor da Santa Casa da Misericórdia, a epidemia não teria sido tão maligna em si; mas o que teria contribuído para o alto índice de mortalidade fora a falta de tratamento imediato; problema que, segundo ele, teria sido solucionado, se existissem enfermarias filiais do hospital da Santa Casa. Empenhada na construção de seu novo hospital, ela não podia ser onerada com a criação de enfermarias filiais e, portanto, não poderia criá-las “à custa das suas rendas, pois ninguém pode ser obrigado a fazer mais do que pode”⁵. Ele mesmo afirmou que este era o principal objetivo que o levava a propor o projeto; mais do que a criação de cemitérios, era preciso estabelecer enfermarias para tratamento da pobreza enferma. A proposta era conseguir sanar o problema sem que fosse necessário utilizar recursos públicos, para o que seria suficiente o rendimento proveniente dos enterramentos⁶.

Se os objetivos do projeto eram claros, turvas foram as discussões sobre o mesmo e sobre a forma como deveria ser implementado. Obviamente, o fato de o projeto da Câmara dos Deputados ter sido preterido em função do estabelecido pela comissão de Saúde Pública foi alvo de críticas durante muitas sessões do Senado. Afinal, tornava-se claro que o projeto atual era uma articulação do provedor da Santa Casa,

empenhado em criar novas enfermarias permanentes, constituindo-se num ponto bastante polêmico que suscitaria muitos outros. Nele, o governo cometeria a fundação e administração dos cemitérios e o fornecimento dos objetos relativos ao serviço funerário a uma irmandade, corporação civil e religiosa, ou mesmo a empresários, com o encargo de estabelecerem, manterem e conservarem efetivamente três enfermarias com boticas regulares, e suficiente número de enfermeiros, nos lugares que o governo designasse, para tratamento e socorro da pobreza enferma, tanto em tempos ordinários, como nos casos de epidemias que viessem a ocorrer.

A idéia de se manterem enfermarias a partir dos rendimentos provenientes dos sepultamentos foi vista como perigosa e ameaçadora à concepção de baratear os custos dos funerais, pois, para que fosse possível manter enfermarias com as rendas dos enterramentos, seria necessário que estes dessem lucro, o que implicaria em aumento dos preços dos objetos e dos serviços funerários⁷. Na crítica a este ponto, o senador Vêrgueiro foi veemente, alegando que a manutenção de enfermarias resultaria em um imposto cobrado “sobre os mortos para tratar dos vivos”, que, logicamente sairia das “heranças dos jacentes a favor dos doentes pobres”⁸. Para que o responsável pelo estabelecimento e administração dos cemitérios tivesse condições de manter as enfermarias, foi proposto que a quem fosse cometido o serviço dos funerais - irmandade, corporação ou empresários - o governo desse privilégio, sob a forma de monopólio dos mesmos serviços.

Nestê momento, duas questões surgiram, provocando não só um rebuliço no Parlamento, como na sociedade. A idéia de monopólio e a possibilidade de empresários terem o encargo do empreendimento não foi benquista, o que se mostrava mais perigoso, quando se pensava que empresários poderiam administrar os cemitérios, tendo o monopólio sobre os serviços funerários e sobre tudo o que fosse relativo aos enterros. As questões debatidas em 1843 retornaram. Assim, irmandades, armadores e os leitores que acompanhavam o desenrolar da questão, através da imprensa diária, agitaram-se contra a idéia que, segundo eles, representaria uma ameaça aos seus

interesses. O monopólio feria o direito de propriedade dos armadores sobre sua “indústria” e o das irmandades, sobre seus cemitérios.

Ao cerceamento do direito de propriedade, seguia-se o do direito à liberdade de os primeiros terem seus negócios e de as segundas terem seus objetos de serviço funerário e seus cemitérios. Se o projeto passasse desta forma, os armadores ficariam arruinados e as irmandades seriam prejudicadas em seus rendimentos, provenientes dos enterros em suas catacumbas, já que teriam de abandonar seus cemitérios particulares, ante a obrigação de irem para o cemitério público.

No seu discurso, o senador Vergueiro defendeu o direito de liberdade de as irmandades manterem seus cemitérios, onde davam sepultura não só a seus irmãos e aos membros das famílias destes, mas também aos necessitados. Proibir que estas pessoas fossem sepultadas nos jazigos das irmandades de sua devoção era “tirania” do governo. As leis só deveriam, segundo ele, ser feitas para utilidade pública, não sendo admissível que tirassem de uns para dar a outros⁹.

No caso dos armadores, seus interesses foram defendidos incondicionalmente pelos senadores Paula Sousa, Batista de Oliveira e Costa Ferreira, para quem, posto daquela forma, o projeto era inconstitucional, pois, segundo a Carta Magna, um monopólio só poderia ser dado a inventores¹⁰. Era contra a Constituição, além do mais, por prejudicar “uma indústria inocente”, atacando o direito de propriedade¹¹:

E no entanto esta lei concede um privilégio sem ser em caso de invenção, e leva o exclusivismo desse privilégio a ponto de não consentir que um pai, na força de sua dor, vá à rua da Quitanda comprar galão para o caixão de seu filho, nem que um filho compre crepe para o caixão de seu pai! “Tem galão?” perguntará um homem lavado em lágrimas. “Para que é?” “É para ornar o esquife de meu filho.” “Não posso vender, porque é contra a lei.” “Então alugue-me.” “Também não posso porque a lei me proíbe.” E assim a respeito de todos os objetos relativos ao serviço dos enterros; creio que até os bancos para se descansar em cima os caixões, quando a longitude exigir, não poderão ser

comprados, nem alugados! Senhores, por este projeto, qualquer indivíduo que ficar com essa empresa, se tiver alma de ferro, há de enriquecer em pouco tempo (...).

Em seu pronunciamento, o senador Costa Ferreira, um crítico ardoroso de José Clemente Pereira, pretendia comover o Senado. No desenrolar das discussões, também ficou subentendido que a Santa Casa da Misericórdia teria o monopólio da administração dos cemitérios e do serviço funerário. Neste ponto, até os demais críticos do projeto, ainda que contra sua vontade, acharam-na ela preferível aos empresários. Como em 1843, não se tinha perdido ainda o medo de que empresários administrassem um negócio que continuava a ser visto por muitos como atividade sagrada. O receio de que o exemplo baiano se repetisse fez com que a maioria dos parlamentares, ainda que lutassem contra essa idéia, reiterasse o desejo de que fosse pelo menos uma instituição pia que ficasse com o monopólio. Além do que, por séculos, a Santa Casa da Misericórdia, tanto no Brasil como em Portugal, deteve o monopólio do serviço funerário, como o fornecimento de tumbas e esquifes para os sepultamentos¹².

O visconde de Olinda, defensor do projeto, foi, aliás, um dos que deu apoio e, por vezes, pressionou, para que a Misericórdia obtivesse o monopólio, propondo, inclusive, emendas ao projeto com este objetivo e justificando-as, dizia ser a Santa Casa a corporação “mais própria para isso”, pela administração eficiente de seu provedor. O próprio José Clemente, apesar de tentar desvencilhar-se da incumbência, dizendo que não havia sido autorizado pela irmandade a aceitar tal encargo, traiu-se algumas vezes, como, por exemplo, quando disse que,

se a Santa Casa da Misericórdia pudesse criar já enfermarias filiais da sua lembrança, decerto o seu provedor não viria incomodar o corpo legislativo com semelhante pretensão [grifo meu]: já estariam criadas (...) a Misericórdia não pode criar novas

enfermarias nesta ocasião porque tem os meios de que pode dispor aplicados às obras de seu novo hospital, e com o privilégio poderia, porque deste tiraria uma receita com que pudesse cobrir as despesas dessa criação¹³.

Ficam evidentes, neste pronunciamento, as intenções do provedor da Misericórdia em açambarcar para a instituição o estabelecimento dos cemitérios públicos, para desonerar-se da criação das enfermarias filiais, que tinham como objetivo desafogar o hospital geral em obras. É possível, desta forma, compreender por que tendo rejeitado o projeto de 1843, José Clemente Pereira retornava com ele agora.

Se o visconde de Olinda era um defensor do projeto, nas condições em que era apresentado, o senador Costa Ferreira não o era. Atacando as intenções do provedor da Santa Casa, o senador pôs às claras o jogo político em torno do projeto, apontando a parcialidade do governo¹⁴.

Eu sou muito claro quando falo a respeito deste projeto; digo, este projeto é feito pelo sr. José Clemente, este projeto é feito para o sr. José Clemente, este projeto quer o sr. José Clemente que passe com condições favoráveis (...) este projeto é feito pelo sr. José Clemente, e com efeito aqui está assinado o nome do nobre senador; foi feito para o sr. José Clemente, porque esta empresa há de ser dada à Santa Casa da Misericórdia; se o projeto passar, ele é que há de ser o executor (...) Ora, quem há de impor as condições? O ministro. E quem é o ministro? É um amigo do sr. José Clemente. Ora, quando nós temos amizade a qualquer indivíduo, acaso esta amizade nos faz vergar um pouco para o nosso amigo apesar de sermos reto e justos? Eis porque eu digo que o projeto é feito para o sr. José Clemente.

O único ponto em que todos concordavam era quanto ao estabelecimento dos cemitérios extramuros. As concepções a respeito da “poluição” que as sepulturas dentro das cidades representavam para os vivos estiveram presentes e foram aceitas pela maioria. O desenrolar dos debates que ocuparam

as sessões foram no sentido de defesas, ataques e contra-ataques das idéias básicas do projeto.

Após termos visto os motivos pelos quais os críticos se recusavam a aceitar muitas das idéias do projeto, vejamos o que alegavam seus defensores. No seu discurso, o senador d. Manuel de Assis Mascarenhas¹⁵ sintetizou esta posição. Segundo ele, não via na lei a idéia de especulação, acusada pelos adversários; acreditava, mesmo, que a mesma viria atender ao interesse público tanto quanto ao particular, principalmente por extinguir os enterramentos nas igrejas - "um abuso", segundo ele e por estabelecer mais socorros aos pobres e desvalidos. Se havia especulação, era em favor daqueles pobres. Por outro lado, o projeto também atendia ao interesse particular, por acabar com o monopólio do armadores, que se teriam aproveitado da ocasião "das lágrimas, da dor, do gemido" para "extorquir grandes somas das famílias que lhes encarregassem do enterramento das pessoas que lhes eram mais caras". Por fim, concluiu que se, posto nestes termos, não haveria como dizer que o projeto era um atentado à constituição e ao direito de propriedade¹⁶.

Segundo os que acreditavam na necessidade de limitar a atuação dos armadores, o monopólio era a única forma de controlar efetivamente as atividades funerárias. Para eles, inclusive, o ramo de atividades ligado aos serviços funerários nunca teria atuado com liberdade de mercado, na medida em que tais atividades teriam sempre operado com a especulação, já que constituíam uma "indústria" pela qual poucos se interessavam, por ser "repulsiva" e que, portanto, tinha uma concorrência limitada. Sendo uma atividade explorada por poucos, tornara-se de fato uma espécie de monopólio, "dando lugar às exigências exorbitantes da insaciável sede de riqueza"¹⁷.

Um último ponto de discórdia foi o artigo referente à questão de se permitir ou não à Ordem Terceira de São Francisco de Paula o direito de manter o seu cemitério no Catumbi, construído entre 1849 e inaugurado em 1850. A idéia de um cemitério central, monopolizado por quem ficasse com a obrigação de estabelecer e administrar os cemitérios,

esbarrava na pretensão de a ordem terceira manter, ainda que como uma exceção à lei, seu cemitério. Esta exceção foi solicitada pela ordem com o envio de representações aos parlamentares, alegando já estar na posse do referido cemitério tendo, inclusive, dado sepultura a muitos mortos, quando o governo lhe ordenou, durante a epidemia de febre amarela.

Seu pedido recebeu apoio de alguns senadores, que defenderam a idéia de se lhe conceder uma exceção, como d. Manuel, que considerava a referida ordem terceira na posse de direitos adquiridos, e adquiridos com títulos valiosos, como os dos seus serviços prestados durante o surto epidêmico¹⁸. D. Manuel não excluía, tampouco, a possibilidade de as demais irmandades possuírem seus cemitérios, nem que fossem obrigadas a tê-los dentro do cemitério geral, pois que as mesmas eram obrigadas, por seus compromissos, a desempenhar deveres para com seus irmãos - devendo, para tanto, gozar de todas as regalias para bem fazê-lo. Aqueles deveres, dentre outros, eram gratuitos e implicavam em gastos por parte da corporação, como tratar dos irmãos em suas enfermidades e socorrer suas famílias. Não podiam, por isso, as irmandades ser oneradas com a despesa a mais de terem que construir seus cemitérios dentro do cemitério geral¹⁹.

Estês foram, por outro lado, os motivos pelos quais outros senadores se posicionaram contra a idéia do privilégio exclusivo da Ordem Terceira de São Francisco de Paula: com que direito haveriam de dar somente a ela tal privilégio, não gozando as outras do mesmo benefício? Como ficaria o caso da irmandade de Nossa Senhora da Conceição, que já havia feito gastos com a compra do terreno para a edificação de seu cemitério, próximo ao do Catumbi? Era necessário, para alguns senadores, que fosse dada igualdade a todas as corporações religiosas para manterem cemitérios, sem haver privilégio para uma ou outra²⁰.

Segundo o senador Sousa Franco, as irmandades teriam perdas financeiras, com reflexo inevitável na redução de suas atividades para manutenção do culto. Os prejuízos poderiam acarretar a extinção de várias irmandades e do culto público e privado, por elas sustentado. Se não servissem “para dar jazigo

no fim da existência, para acompanharem ao enterramento dos irmãos, para os ofícios divinos e religiosos”, acabariam se extinguindo e, com elas, as suas igrejas. O senador concluía pela necessidade de se respeitarem “os princípios religiosos da população”²¹.

A ordem terceira conseguiu seu intento e teve o direito de manter seu cemitério como uma exceção. As demais irmandades deveriam construir os seus espaços mortuários no terreno do cemitério geral. Este foi o único ponto do projeto que divergia da proposição de José Clemente Pereira, pois que este desejava que o cemitério dos terceiros fosse removido do Catumbi, alegando, para tal, a impropriedade do terreno e preconizando uma indenização que lhes daria condições para adquirir um novo terreno dentro do cemitério geral. No fundo, o provedor da Santa Casa desejava que o cemitério do Catumbi não fizesse concorrência ao cemitério geral. Mais um exemplo da sua intenção de que a Misericórdia ficasse com o monopólio dos serviços funerários na Corte. Com apenas esta modificação imposta contra a sua opinião, as idéias do senador-provedor foram incorporadas ao projeto. Saído este do Senado, foi aprovado pela Câmara dos Deputados em 24 de agosto, após três discussões com as defesas e as oposições de modo semelhante às do Senado.

A lei do cemitério público

Após décadas de tentativas, os cemitérios públicos seriam, finalmente, estabelecidos na Corte, pelo decreto nº 583 de 1850²² (vide Anexo), que autorizou o governo a determinar o seu número e a localização desde que estabelecidos nos subúrbios do Rio de Janeiro; a regulamentar os preços das sepulturas, caixões, veículos de condução de cadáveres e tudo o mais que fosse relativo ao serviço dos enterros, organizando tabelas de taxas que só poderiam ser alteradas a cada decênio; a cometer a uma irmandade,

corporação civil ou religiosa ou empresários, pelo tempo e com as condições convenientes, a fundação e administração dos mesmos cemitérios, e o fornecimento de objetos relativos ao referido serviço, com o encargo de os mesmos estabelecerem, manterem e conservarem três enfermarias completamente servidas com boticas regulares para o tratamento da pobreza enferma, tanto em tempos ordinários, como nos casos de epidemia.

Quem ficasse com o cometimento deveria prestar contas ao governo anualmente, sem que este fosse obrigado a qualquer indenização, em caso de déficit. Assim que os cemitérios públicos fossem estabelecidos, a nenhuma irmandade, corporação, pessoa ou associação seria permitido ter cemitérios e fornecer objetos relativos ao serviço dos enterros, sob pena de perda do terreno em que estivessem fundados os mesmos, e dos referidos objetos. Com algumas condições que julgasse convenientes, o governo poderia permitir cemitérios particulares: aos prelados diocesanos, que poderiam ter jazigo nas suas catedrais ou capelas; aos mosteiros e conventos, apenas para sepultura de seus membros; às irmandades, com posse de jazigos, desde que estabelecidos nos terrenos dos cemitérios públicos e que fossem destinados somente para sepultura de seus irmãos e às pessoas de culto diverso do da religião do Estado.

Algumas exceções, todavia, foram estabelecidas. Primeiramente, seria conservado o cemitério do Catumbi, de posse da Ordem Terceira de S. Francisco de Paula, para sepultura de seus irmãos. Em segundo lugar, a manutenção das armações e objetos do serviço fúnebre dentro das capelas dos cemitérios particulares ou dentro das igrejas paroquiais, por ocasião de funerais, para as encomendações e que não causassem prejuízos à saúde pública. Por último, foi permitida a posse de veículos de condução de cadáveres e dos objetos fúnebres pertencentes à casa do finado ou emprestados gratuitamente por pessoa de sua família ou amizade.

Os terrenos e edifícios, designados pelo governo e necessários ao estabelecimento dos cemitérios e enfermarias seriam considerados de utilidade pública e sujeitos a

desapropriação, com indenização, a ser paga por quem ficasse com o monopólio. Finalmente, o decreto estabeleceu penas correccionais de prisão até seis meses e multa de 200\$000 para o não cumprimento dos regulamentos e instruções que seriam expedidos para a boa execução da lei e para a economia e polícia dos cemitérios e funerais. No ano seguinte, em 14 de junho de 1851, o decreto nº 796 regulamentou o serviço dos enterros, o quantitativo das “esmolas” das sepulturas, a polícia dos cemitérios públicos e o preço dos caixões, veículos de condução dos cadáveres e os demais objetos relativos aos funerais.

Antes de a Santa Casa da Misericórdia ter sido oficialmente contactada pelo governo, o seu provedor consultou a mesa da irmandade, prevenindo-a das vantagens do negócio e da viabilidade de a instituição arcar com ele. Em 24 de fevereiro de 1851, em sessão da mesa²³, o provedor, tomando a palavra, disse que,

tendo sido promulgada o ano passado uma lei que ordena a instituição dos cemitérios, autorizando o governo imperial a confiar à administração dos que se houvessem de fundar e, a um indivíduo ou corporação civil ou religiosa, lhe consta a ele, provedor, que está próximo o momento de se realizar tão benéfica fundação, assim como lhe consta que o governo está na resolução de confiar este cargo à Santa Casa da Misericórdia, no caso que o queira ela aceitar: que ele provedor, por sua parte entende que a Santa Casa o deve fazer, porquanto não lhe resultará prejuízo pois que certamente o rendimento deve compensar as despesas, e terá ela, assim, ocasião de mostrar quanto sua instituição é proveitosa à capital.

José Clemente concluiu, afirmando ter iniciado as diligências para descobrir o provável local para os cemitérios, encontrando três chácaras em Catumbi. Finalizou perguntando se a “mesa e a junta” queriam que a comissão fosse aceita e, em caso positivo, que se autorizassem as despesas a fazer e a forma. Rogou aos irmãos que emitissem “francamente suas opiniões” e “acordassem como entendessem conveniente à

Santa Casa e aos interesses da população da capital”. Posta em votação, a matéria foi aprovada.

No dia 28 de julho de 1851, a Santa Casa da Misericórdia foi consultada pelo governo. Em sua resposta²⁴, deveria dizer o tempo e as condições que seriam estabelecidas para que ela tomasse a si o cumprimento do decreto nº 583. A instituição disse aceitar as atribuições, por estar levando em consideração o seu “antiquíssimo privilégio exclusivo do fornecimento de tumbas e caixões de aluguel” que constituía um importante ramo das suas rendas, embora tivesse caído em desuso poucos anos antes. Se não fosse por isso, o fosse pelos seus “desejos de prestar dois grandes serviços, ambos próprios da instituição da sua irmandade”: curar a pobreza enferma e enterrar os mortos. Ela só se “limitava a esperar” que lhe fossem concedidos os direitos e privilégios que o decreto nº 583 e o regulamento nº 796 lhe conferiam, “sem propor condição alguma”.

Entretanto, pelo fato de o encargo significar a “onerosa” obrigação de criar e manter as três enfermarias, com o risco de sobrecarregar as rendas de seu hospital, se a receita do serviço funerário não fosse suficiente, se via “obrigada” a propor algumas condições: que o tempo de concessão dos serviços não fosse inferior a cinquenta anos, para que, por esta forma, fosse possível obter um rendimento capaz de fazer face à “grande despesa anual” com que se deveria contar; que, no fim deste período, tivesse a preferência, em condições iguais, de continuar a mesma comissão e, quando por qualquer causa, esta lhe fosse retirada, findos os cinquenta anos, ou mesmo antes desse tempo, que fosse “precisamente” indenizada da despesa que tivesse feito com a compra dos terrenos dos cemitérios e edificação de suas capelas e com a fundação das enfermarias, abatendo-se somente as quantias recebidas das ordens terceiras e irmandades e de particulares, pelas concessões que se fizessem de terreno para cemitérios particulares e sepulturas perpétuas; que, enquanto não pudesse construir ou comprar, com todas as condições exigíveis, as enfermarias permanentes, que lhe fosse permitido estabelecer enfermarias provisórias; que o governo imperial se obrigasse a efetivar o gozo do privilégio exclusivo do decreto nº 583 e,

em caso contrário, que ela se desobrigasse das condições contraídas, com o direito de ser indenizada de todas as despesas que houvesse feito e, por fim, que, terminado o tempo da concessão, lhe fosse conservado o seu cemitério do Campo Santo da Ponta do Caju para sepultura dos enfermos pobres que falecessem nos seus hospitais.

A Misericórdia, por esse meio, se resguardava de eventuais prejuízos. O decreto nº 843 de 18 de outubro de 1851, cometeu a fundação e a administração dos cemitérios públicos do Rio de Janeiro e o fornecimento dos objetos relativo ao serviço dos enterros à Santa Casa, pelo tempo de cinqüenta anos. O decreto trazia as condições impostas por ela, incluindo, além disso, a obrigação de ela indenizar os armadores e fornecedores de carros e seges de enterros, no valor de 58:066\$870 réis, quantia proveniente das avaliações dos bens daquelas indústrias, feitas por avaliadores nomeados pela Santa Casa e pelos interessados. Enquanto a indenização não fosse efetivada, a Misericórdia não poderia gozar do privilégio exclusivo de fornecer os objetos funerários²⁵.

Concluídas as negociações, restava definir os locais dos dois cemitérios públicos: um na ponta do Caju, com a denominação de São Francisco Xavier, e o segundo, com a denominação de São João Batista, seria localizado nas proximidades da lagoa Rodrigo de Freitas - em regiões distantes da área central da Corte; assim, os mortos seriam definitivamente afastados da vizinhança dos vivos. Porém, até que fossem definidos estes locais, muita discussão seria realizada - envolvendo a Santa Casa, a Ordem Terceira de São Francisco de Paula, as demais irmandades e ordens terceiras e os moradores das proximidades do Catumbi - no sentido de se resolverem os impasses sobre a localização dos cemitérios. No embate estiveram envolvidos os que eram favoráveis à localização do cemitério geral no Catumbi - irmandades e Santa Casa - e os moradores do bairro, que se recusavam a aceitar mais um cemitério próximo às suas casas, sendo este de proporções muito maiores que o dos Mínimos de São Francisco, valendo-se, para isso, do já conhecido discurso médico.

Neste ponto, resta saber como as associações religiosas e a Igreja encararam a criação definitiva dos cemitérios públicos na cidade do Rio de Janeiro, após décadas de tentativas infrutíferas. A análise de suas reações é relevante, não só para compreendermos o processo de criação dos cemitérios, mas também para que se possa entender a forma como o clero e os leigos avaliaram as questões referentes às transformações das formas de sepultamento. Afinal, na Bahia, como em São Paulo, as irmandades buscaram, ao máximo, postergar as decisões, fazendo uso da violência, através do incitamento à destruição do prédio mortuário recém-construído. Ações estas que o Parlamento, nas discussões sobre a lei dos cemitérios na Corte, tentara a todo custo evitar, através do cometimento da administração dos cemitérios públicos a uma instituição pia.

As reações do clero

A contestação às medidas proibitivas com relação aos sepultamentos eclesiásticos partiram dos conventos. Alegando especificamente a pobreza de suas comunidades, o convento de São Francisco e o de Santa Teresa, em 20 de março de 1850 e 25 de setembro de 1850, respectivamente, enviaram representações ao imperador, solicitando licença para sepultarem os cadáveres de seus religiosos em seus templos²⁶. Entre 11 de abril de 1850 e 16 de dezembro de 1852, o guardião de Santo Antônio solicitou, por sete vezes, licenças para sepultamento de seus religiosos e escravos no seu convento, alegando não haver meios para dar-lhes sepultura nos lugares marcados “por lei e por santo”²⁷.

Nos textos produzidos por alguns representantes da Igreja, como o do padre Joaquim Caetano, no periódico *A Religião*, fica patente o fato de que, apesar da crítica à proibição governamental de as encomendações serem feitas dentro das igrejas paroquiais²⁸, não houve um posicionamento, por parte de alguns membros do clero, contrário à transferência dos

cemitérios para fora das igrejas.

O padre Joaquim Caetano chegou a afirmar que, com a lei do governo, que criava os cemitérios extramuros, seria possível reestabelecer a disciplina canônica em todo o seu vigor, o que resultaria em vantagens, pois era “por meio abuso e nunca fundado em privilégio ou isenção” que as ordens terceiras e irmandades faziam as encomendações que, por sua natureza, eram paroquiais. Ele foi mais além, propondo que, a exemplo da França, no Brasil, as igrejas paroquiais, por meio de suas fábricas, gozassem do direito exclusivo de fornecer todos os objetos relativos ao serviço fúnebre, sendo a receita proveniente destes serviços aplicada às despesas do culto divino, que poderia, assim, ser realizado com brilhantismo. E finalizou com esperanças de que o corpo legislativo dotasse o país de uma lei de cemitérios que fosse digna de sua alta ilustração e dos seus sentimentos eminentemente religiosos²⁹.

Além das palavras do padre Joaquim Caetano, temos as do bispo d. Manuel do Monte e as do monsenhor Manuel Joaquim de Miranda Rego, mencionando idéias semelhantes às do primeiro a respeito das discussões parlamentares sobre o projeto de lei do cemitério público. Para os três era fora de questão o sepultamento nos cemitérios públicos. As expressões sempre presentes em seus discursos eram nesse sentido, como, por exemplo: “se as sepulturas não podiam ter lugar nas matrizes ou nas suas catacumbas (...)”³⁰; “julgamos conveniente falar nesta ocasião, para ajudar a esclarecer as novas medidas que se tomam atualmente nas Câmaras legislativas sobre os cemitérios”³¹, “agora, com a lei do governo que cria cemitérios extramuros, é possível restabelecer a disciplina em todo o seu vigor, o que resulta em muitas vantagens”³².

No Legislativo, alguns membros do clero tomaram parte nas discussões que produziram a lei da criação dos cemitérios públicos. Podemos perceber a posição da Igreja a favor do projeto, nos pronunciamentos de d. Manuel de Assis Mascarenhas. Em longos discursos, pretendeu desfazer as críticas severas do senador Vergueiro, no que foi bem sucedido, pois, após a sua fala, as discussões foram encerradas e o projeto, aprovado. Era como se os senadores tivessem

concluído que, se a Igreja não era contra o projeto, quem mais seria capaz de derrubá-lo? Aludindo à posição do arcebispo da Bahia, d. Romualdo Seixas, que, em 1836, apoiara e defendera também as medidas de criação de cemitérios públicos, d. Manuel justificou as atitudes do arcebispo como necessárias e esclarecidas. A respeito da posição do prelado do Rio de Janeiro, afirmou³³ :

Eu entendo, senhores, que o sr. bispo do Rio de Janeiro, se acaso aparecerem quaisquer idéias contrárias à religião do Estado, tem obrigação de as combater, ainda mesmo que essas idéias se tenham manifestado no corpo legislativo. A irresponsabilidade dos membros do corpo legislativo não inibe ao prelado diocesano de aparecer, ou com pastorais, ou com quaisquer outros escritos, mostrando que essas idéias são contrárias à religião. Ora, como não vi ainda um só ato do sr. bispo diocesano que declarasse que as idéias do projeto nem levemente ofendem a religião do Estado, persuado-me que este argumento é fraquíssimo; mas como conheço que apesar de ser fraquíssimo, tem feito impressão em alguns espíritos menos esclarecidos, ou em consciências nimiamente timoratas, é necessário levantar a voz muitas vezes e mostrar que os nobres senadores nesta parte não têm a menor razão, que seus argumentos são destituídos de fundamento, que o Senado não podia aprovar em primeira e segunda discussão um projeto que fosse de encontro à religião do Estado.

Seu pensamento refletia, segundo ele, o do bispo; o projeto não apresentava, com efeito, idéias contrárias à religião.

O que estava por detrás destas reações do clero? Segundo Philippe Ariès³⁴, apesar da prática do sepultamento *ad sanctos* ser dos séculos V-VI, desde o início houve divergências, conforme se tratasse do cemitério ao lado da igreja ou dos enterramentos no seu interior. Em seus decretos, os concílios, durante séculos, persistiram em distinguir a igreja do espaço consagrado em torno dela. Enquanto impunham a obrigação de enterrar ao lado da igreja, não deixaram de reafirmar a proibição dos enterros em seu interior, com algumas exceções em favor de padres, bispos, monges e alguns leigos privilegiados. Desde o século V até fins do XVIII, os textos se

repetiam quanto à proibição, tornando patente assim, o desrespeito às disposições canônicas.

Quando, no Rio de Janeiro, percebemos a Igreja não adotando um posicionamento formal contra a proibição dos sepultamentos no interior e próximo às igrejas e, por outro lado, reiterando a lei canônica a respeito das encomendações, fica patente que ela desejava levar em consideração estas disposições conciliares a respeito dos sepultamentos eclesiásticos. O seu posicionamento era o da necessidade de separação entre o culto divino e o culto aos mortos, como forma de impor o “respeito devido aos lugares sagrados em que habita o Deus vivo, e em que celebra o culto divino”³⁵.

Esta postura da Igreja, neste período do século XIX, pode ser chamada de “ilustrada”, na medida em que levava em consideração os novos conhecimentos médicos, como ficou claro na forma como d. Manuel de Assis Mascarenhas justificou a necessidade da adoção do projeto, para acabar com uma “prática tão contrária à salubridade pública”³⁶. Em nome da saúde pública, o arcebispo de Salvador, d. Romualdo, não só teria aprovado, como ajudado a redigir o projeto da lei provincial nº 17, que determinou a criação dos cemitérios públicos em Salvador, obviamente, estabelecendo a condição de que os empresários executariam o regulamento que lhes fosse dado pela autoridade eclesiástica, a respeito das cerimônias religiosas indispensáveis naquele estabelecimento. Segundo José Reis, o regulamento resultante seguiu as “conveniências sociais, as regras legais e o direito canônico”³⁷.

O cemitério ficaria, desse modo, sob a jurisdição eclesiástica, que imporá as regras inibidoras da profanação de um espaço consagrado aos mortos. O mesmo aconteceu na Corte. Pelo decreto de 5 de setembro, em seu art. 4º § 4º, afirmava-se que o cemitério público era destinado apenas aos que seguissem a religião do Estado; no § 3º do art. 1º, garantiu-se os direitos eclesiásticos do cemitério na sua parte religiosa. Com isto, quero mostrar que a Igreja não teve motivos para interferir nas medidas governamentais a respeito dos cemitérios públicos, na cidade do Rio de Janeiro, em 1850, pelo fato de que, apesar de o cemitério ter-se deslocado das proximidades do templo

católico para fora dos limites da cidade, ele permanecia um espaço sagrado, controlado pela Igreja - tanto que a condição para seu pleno funcionamento era de que fosse benzido³⁸. Apesar da proibição dos enterramentos nas igrejas, o cemitério público não se havia transformado em um local secularizado, mantendo, pelo contrário, as mesmas características e os mesmos fundamentos do cemitério eclesiástico. Mesmo tornando-se um espaço público, era ainda destinado ao “público” da religião oficial do Estado.

As reações dos leigos

No que tange à proibição dos enterramentos eclesiásticos, é perceptível uma reação das irmandades e ordens terceiras, no Rio de Janeiro, diversa da empreendida, por exemplo, pelas demais associações baianas, quando da época da instituição da lei provincial que extinguiu os sepultamentos no interior ou em torno das igrejas, em 1836. Enquanto, em Salvador, as irmandades e ordens terceiras, juntamente com a população, destruíram o cemitério recentemente fundado, recusando-se a deixarem de enterrar seus mortos no terreno das igrejas, no Rio de Janeiro, é possível perceber que as irmandades e ordens terceiras cumpriram as medidas governamentais³⁹.

Em momentos diferentes, referindo-se à ordem do governo de transferirem os sepultamentos para fora das cidades e/ou de construírem cemitérios, dá-se o assentimento da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo⁴⁰, da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição⁴¹ e da Ordem Terceira de S. Francisco de Paula⁴², respectivamente:

De bom grado, quaisquer que sejam os seus prejuízos, irá ela estabelecer os jazigos de seus irmãos *onde o governo entender conveniente à salubridade pública [grifo meu]*, e ao engrandecimento progressivo do Rio de Janeiro (...).

Diz a Venerável Irmandade de Nossa Senhora da Conceição (...), que tendo o governo de S.M.I proibido o enterramento dos fiéis dentro das igrejas, e vendo-se a irmandade sem os meios de

poder desempenhar as obrigações que lhe impõe seu compromisso de dar sepultura aos seus irmãos pobres, resolveu comprar a chácara do Catumbi (...) para nela dar sepultura aos seus irmãos, e mais fiéis (...).

Dizem (...) todos da mesa atual da Venerável Ordem Terceira de S. Francisco de Paula desta Corte e cidade do Rio de Janeiro: que sendo hoje provado por fatos e experiências de incontestável verdade, que o costume de sepultar-se cadáver dentro das igrejas, ou ainda em seus claustros, ou recintos situados no centro das povoações, *é altamente prejudicial à saúde dos seus habitantes, pela evaporação dos miasmas, que provêm da putrefação dos corpos [grifo meu]*; e sendo outrossim certo que um semelhante costume, desconhecido nos primeiros séculos da Igreja, mas que crenças, ou porventura superstições posteriores a fizeram tolerável está de presente quase geral abolido em todo o *[ilegível]* católico, e que deu lugar à previsão da lei de 1º de outubro de 1826⁴³, que encarregou as câmaras municipais a promoverem o estabelecimento de cemitérios fora do recinto dos templos, resolveram os suplicantes, devidamente autorizados pelo grêmio da ordem, *em benefício dos habitantes desta nobre e populosa cidade do Rio de Janeiro [grifo meu], [construir] um cemitério para descanso e sepultura, assim de todos os seus irmãos, como também das pessoas o disponham por suas últimas vontades, ou cujos testamenteiros ou famílias o requeiram.*

Nas respostas das três associações religiosas, fica evidente o pronto atendimento às determinações governamentais. Acredito que, para isso, muito contribuiu o fato de, na cidade do Rio de Janeiro, o discurso médico ter sido disseminado com mais eficiência do que, por exemplo, na Bahia; o que pode ser verificado na adoção de elementos daquele discurso nas próprias declarações das irmandades acima referidas. Em Salvador, diferentemente da Corte, tais acontecimentos ocorreram num período em que o discurso médico-normalizador das práticas funerárias tivera pouco tempo para sua disseminação - em ambas as cidades, a faculdade de Medicina fora criada em 1832. Deste período até o estabelecimento dos cemitérios públicos, passaram-se, em Salvador, quatro anos, e, na Corte, 18 anos. Por outro lado, na cidade do Rio de Janeiro, a presença do poder imperial, numa

época de consolidação e centralização políticas, constituiu-se, também, em motivo relevante para que as irmandades da Corte dessem cumprimento às determinações governamentais. Em Salvador, a presença do poder provincial, num momento de pouca estabilidade, como o período regencial, teria propiciado a eclosão de uma reação mais violenta por parte das irmandades e da população em geral, recusando-se a realizar os sepultamentos no cemitério público.

A proibição dos sepultamentos nas igrejas, em 1850, foi, portanto, visto pelas irmandades e ordens terceiras da Corte, como um benefício para a saúde pública. Lembremo-nos daquelas referências a respeito das mudanças na sensibilidade olfativa por parte de alguns segmentos da população que, tendo por base as concepções acerca da contaminação cadavérica sobre o ambiente, não mais encarava o hábito da inumação nos templos com naturalidade.

A convivência dos vivos com seus mortos já não era tão suportável quanto antes, ainda que muitos continuassem a tolerá-la. Não houve, por tudo isso, a princípio, recusas radicais das associações religiosas da Corte em construir cemitérios ou em levar os cadáveres de irmãos para um dos dois cemitérios considerados extramuros pelo governo (o de Catumbi e o do Campo Santo). O fato de a administração dos cemitérios, no Rio de Janeiro, ter ficado a cargo da Santa Casa da Misericórdia, e não dos empresários, também contribuiu para esta aceitação, afinal, era ela também uma associação religiosa. Obviamente, os efeitos epidêmicos em muito contribuíram para esta tomada de posição, como se percebe nas passagens grifadas.

Em Salvador, entretanto, algumas irmandades também mostraram não desconhecer o discurso médico, até fizeram uso dele, só que para reafirmar o caráter salubre de suas catacumbas, que estariam construídas dentro de “perfeitas condições higiênicas”⁴⁴. Jacqueline Thibaut-Payen, em seu estudo sobre o caso francês, qualificou tal discurso dos resistentes às mudanças como de “pseudocientíficos”⁴⁵. Com efeito, se o mesmo discurso médico serviu para corroborar as duas justificativas - a dos resistentes e a dos favoráveis à

transformação dos sepultamentos eclesiásticos -, é possível que a conjuntura específica de cada uma das cidades nos dois períodos em questão - 1836 e 1850 - tenha influenciado na forma como o mesmo foi utilizado.

Após receber o ofício do Ministério dos Negócios do Império, de 16 de março de 1850, a Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo sepultou os cadáveres de seus irmãos falecidos, nos dias 19 e 20/3, nas catacumbas da igreja da freguesia do Engenho Velho. A partir do dia 21 em diante, a ordem terceira começou a sepultá-los em um cemitério provisório, no terreno do Caju, oferecido pela Santa Casa, e mandado preparar à sua custa⁴⁶.

Quanto aos pobres, os falecidos no hospital da Santa Casa e os escravos, ou seja, aqueles que não eram associados a alguma irmandade e sem condições de arcarem com os custos de um sepultamento no cemitério de Catumbi, foram levados para o Campo Santo da Misericórdia, no Caju. Se houve questionamentos das associações religiosas com relação aos decretos n.º 583 e n.º 796, estes o foram de outra ordem, devido ao fato de a lei ter concedido privilégio aos terceiros de São Francisco de Paula em manter o seu cemitério do Catumbi.

Apesar de, na Corte, as irmandades e ordens terceiras apresentarem uma relativa familiaridade com o discurso médico, a ponto de seguir, sem maiores questionamentos, as determinações governamentais, no que se referia ao cumprimento do regulamento sanitário de 4 de março de 1850, no tocante à proibição das encomendações de corpos nas suas igrejas, é perceptível uma clara resistência em executar as ordens imperiais.

O pretexto dado pelas irmandades e ordens terceiras foi o de não terem recebido ordens de seu diocesano. Em vista disso, o Ministério dos Negócios do Império enviou aviso ao bispo, em 2 de abril, solicitando que o mesmo expedisse as ordens convenientes para que o artigo 10 do regulamento fosse religiosamente cumprido. D. Manuel do Monte, em sua resposta ao governo, mostrou-se contrário à proibição e, provavelmente, isto chegou às irmandades, fortalecendo a desobediência ao regulamento. Diante da resistência, o chefe de

polícia teve que expedir, já em 30 de maio, ofício à Ordem Terceira de S. Francisco, a fim de que construísse, em seu cemitério, uma capela provisória para a realização das encomendações. Como o prazo dado fora de seis dias, não houve, a partir de então, como as irmandades e ordens terceiras deixassem de obedecer. A possível desculpa de que não havia local específico para este fim não podia mais ser utilizada.

Quando o perigo da epidemia passou, entretanto, as irmandades e ordens terceiras enviaram representações ao imperador, solicitando que fosse permitido realizar as encomendações nas suas igrejas, apesar do decreto de 1850. A insistência perdurava.

Em 10 de fevereiro de 1852, o governo imperial, consultando a Junta Central de Higiene Pública, permitiu que na igreja da Ordem Terceira de São Francisco de Paula se fizessem as encomendações dos defuntos que fossem sepultados em seu cemitério ou em qualquer outro, uma vez que o tivessem disposto em sua última vontade ou o quisessem as pessoas encarregadas de seus sepultamentos. Havia, porém, duas cláusulas: os caixões não poderiam ser abertos no ato das encomendações e a permissão cessaria logo que se manifestassem alguma moléstia contagiosa ou epidemia em grande escala⁴⁷.

A permissão dada aos mínimos foi o bastante para que outras irmandades e ordens terceiras dirigissem representações ao imperador solicitando a concessão. No mesmo mês, as ordens terceiras do Carmo e de São Francisco da Penitência recorreram. A primeira alegou o fim da epidemia, o fato de que os irmãos as teriam solicitado às pessoas incumbidas de seus enterros e a precedência aberta à ordem de São Francisco de Paula, precedência esta que se constituiu no único ponto alegado pela Ordem da Penitência. Ambas conseguiram seu intento⁴⁸.

Em março e maio, a Ordem Terceira de Nossa Senhora da Conceição e Boa Morte e a Irmandade de São Gonçalo Garcia conseguiram portaria a seu favor⁴⁹. Em outubro e dezembro de 1853, a Ordem Terceira do Senhor Bom Jesus do Calvário da Via-Sacra e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário

e São Benedito, enviaram suas representações. Um motivo diferente, além dos já alegados, foi citado. Pedia-se permissão para encomendar os cadáveres de irmãos em seus templos, como forma de dar cumprimento ao artigo de seus compromissos que mandava encomendar os corpos dos irmãos nas suas igrejas⁵⁰.

Nessas atitudes das associações religiosas, fica evidente que elas colocaram-se firmes no propósito de continuarem a fazer as encomendações dos seus irmãos mortos em seus templos. Diante das determinações legais, aproveitaram-se das brechas surgidas do confronto entre Igreja e Estado⁵¹. O posicionamento contrário do bispo d. Manuel do Monte às medidas que mandavam que as referidas encomendações não se realizassem mais nas igrejas, levou-as a retardarem o máximo possível o cumprimento do regulamento sanitário, mostrando-se determinadas a defenderem suas tradições. Entretanto, se, por um momento, pareciam ter sido vencidas, reapareciam, logo em seguida, insistindo nos mesmos pontos, conseguindo, por vezes, arrancar concessões das autoridades governamentais, como no caso das representações deferidas a seu favor, com relação aos pedidos de encomendação nos templos. É possível perceber uma luta das associações leigas pela preservação de sua autonomia, tanto em relação ao poder imperial, como ao poder eclesiástico⁵².

Retomemos, após essa digressão, o posicionamento das irmandades e ordens terceiras diante do estabelecimento dos cemitérios públicos, na Corte. Em 14 de fevereiro de 1851, a administração da Santa Casa da Misericórdia respondeu a um ofício do governo em que pedia informações sobre o número de irmandades que quisessem possuir jazigos dentro dos terrenos dos cemitérios públicos, sujeitos às condições do governo. Em seu ofício, José Clemente Pereira declarou que treze irmandades pretendiam estabelecer seus cemitérios particulares, mas só quatro indicaram o terreno. Não deixou, em sua resposta, de manifestar o desejo delas de indicar o Catumbi “a fim de que a longitude do lugar não as coloque em condições inferiores à Ordem Terceira de São Francisco de Paula”⁵³.

Aproveitando-se desta preferência, José Clemente Pereira emitiu opinião, na sua resposta ao governo, afirmando

que seria conveniente reconhecer a pretensão de que o cemitério geral fosse localizado em Catumbi. Desta forma, “todos ficariam satisfeitos, e acabaria por uma maneira satisfatória uma questão que dura já tempo demais, e conserva em inquietação as ordens e irmandades”. Obviamente, esta possibilidade era bem vista pelo provedor da Santa Casa, pois já havia proposto à mesa da instituição a compra de três chácaras em Catumbi, para a localização do cemitério geral. Certamente esta escolha fundava-se nos mesmos objetivos das demais irmandades e ordens terceiras, em prevenir-se contra a possível preferência da população pelos enterros no cemitério da Ordem Terceira de São Francisco de Paula.

Este fato levou a uma discussão que ganhou o Legislativo e a imprensa. No primeiro, várias representações foram enviadas por irmandades e ordens terceiras, questionando o privilégio e pedindo que o parágrafo 1º, do artigo 5º, do decreto nº 583 fosse revogado, ou que as demais corporações religiosas tivessem o mesmo direito de ter seu cemitério particular. Em agosto de 1851 iniciaram-se as discussões na Câmara dos Deputados a respeito da revogação do dito art. 5º da lei sobre cemitérios. Além do privilégio de uma ordem terceira, discutia-se o fato de esta manter seu cemitério na cidade, contra as determinações médicas. A manutenção de um cemitério intramuros foi o segundo fator criticado pelas demais irmandades e ordens terceiras. Como se não bastasse que a Ordem Terceira de São Francisco de Paula mantivesse um cemitério como exceção, contida na lei, ela o tinha em uma área central, enquanto os sepultamentos das demais deveriam dirigir-se para um ponto extremo da cidade, a ponta do Caju, o local onde a Santa Casa estabeleceu um dos cemitérios públicos - o de São Francisco Xavier.

Ainda em outubro de 1850, a Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo dirigiu uma representação⁵⁴ à Assembléia Geral Legislativa, pedindo a revogação do referido artigo. Invocando os “princípios de equidade” que se opunham a que, por meio de favores exclusivos, uns fossem elevados sobre a ruína dos outros, os irmãos do Carmo alegavam que a proximidade do local dos enterramentos e a conseqüente facilidade dos

acompanhamentos seriam uma vantagem para a Ordem Terceira de São Francisco de Paula, que passaria a atrair os fiéis em geral e, ainda que lenta, porém progressivamente, as outras confrarias definhariam.

Não só os terceiros do Carmo manifestaram o descontentamento com relação ao privilégio da Ordem Terceira de São Francisco de Paula e o desejo de ter seu cemitério em Catumbi. Quando a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição apresentou requerimento ao governo, pedindo autorização para estabelecer seu cemitério, ela o fez com vistas a estabelecê-lo no Catumbi, tendo, inclusive, contratado uma chácara nas imediações do cemitério da Ordem Terceira de São Francisco de Paula.

Se o clima nas sessões parlamentares era quente, mais ameno não foi o da imprensa diária. No primeiro semestre de 1851, inúmeros artigos publicados sob pseudônimos abordaram o assunto, nos jornais *Diário do Rio de Janeiro*⁵⁵ e *Jornal do Commercio*⁵⁶. Provavelmente por isso, a Câmara dos Deputados sentiu-se pressionada a discutir a questão, decidindo-se pela indenização do governo à Ordem Terceira de São Francisco de Paula, por conta da privação do seu cemitério.

Em junho de 1852, outra representação da Ordem Terceira do Carmo⁵⁷ foi dirigida ao corpo legislativo. Já não bastava à Ordem do Carmo a revogação do privilégio dos terceiros mínimos, ela desejava ter um cemitério cuja administração passasse por ela, não ficando sob o monopólio da Santa Casa. Segundo ela, outras ordens terceiras também não queriam ficar ligadas à Misericórdia e o motivo para tal estava no preconceito contra o cemitério do Caju: um cemitério criado “para nele se enterrarem os escravos, os pobres, mortos no hospital da Santa Casa, e os padecentes”. Não era de seu desejo enterrar seus irmãos, “muitos dos quais indivíduos importantes na sociedade brasileira”, entre os escravos, os mendigos e os padecentes. Isto seria, em sua opinião, um desprezo para com os seus irmãos mortos.

A introdução das novas formas de sepultamento resultou na alteração das relações dos vivos com seus mortos. Estes,

antes vizinhos suportáveis, cuja presença se tolerava em nome de um hábito secular, não mais o seriam a partir de então. Os vestígios de sua presença tornar-se-iam intoleráveis e temíveis; deveriam ser deslocados para lugares mais distantes dos vivos. Até que ponto esta mudança alterou o “lugar” que os mortos ocupavam na cultura funerária dos vivos? Um caminho para se responder a esta questão é identificar se, nos rituais funerários, ao longo do século XIX, na Corte, surgiram alterações nas práticas adotadas e, caso apareçam: a) se podem ser associadas àquelas transformações apontadas para a primeira metade do século XIX; b) se indicam o surgimento de um novo “lugar” para os mortos, na cultura funerária dos vivos, na cidade do Rio de Janeiro; c) até que ponto esta possível alteração substituiu ou não as relações entre os vivos e seus mortos. Identificar os elementos de tradição e de transformação dos costumes fúnebres, na Corte, durante o século XIX, é, pois, o objeto da segunda parte deste trabalho.

NOTAS

- ¹ Em março de 1850, foram apresentados à Câmara dos Deputados projetos sobre o estabelecimento de cemitérios. Entretanto, a única referência que encontrei sobre o assunto, nos seus anais, foi a da sessão do dia 13, na qual dois projetos a respeito de cemitérios foram apresentados. Por isso me foi impossível analisar o conteúdo dos debates ocorridos nesta Câmara, motivo pelo qual me deterei nos debates do Senado, sobre os quais possuo referência de todas as 19 sessões realizadas entre 5/6/1850 e 16/7/1850. O projeto, discutido e aprovado no Senado, retornou à Câmara dos Deputados: consegui encontrar referências das três sessões realizadas entre 22 e 24 de agosto, nas quais se discutiu novamente o projeto modificado pelo Senado, que se transformaria em decreto.
- ² Os armadores eram proprietários de uma casa mortuária, na qual se compravam ou alugavam os objetos para a decoração da casa e da igreja, para a realização das cerimônias funerárias, como, por exemplo, o velório. Na Corte, em 1850, pelo menos 19 pessoas estavam envolvidas no negócio de armação e seis no de aluguel de carros funerários, abrangendo, respectivamente, um capital de 33:255\$670 e 24:821\$200 réis. Só pela quantidade de pessoas envolvidas com o aluguel de carros e o capital nele empregado se vê, em comparação com o dos armadores, os lucros que eles estavam obtendo durante a epidemia. Cf. *Mapa demonstrativo do valor dos objetos que possuem os diferentes armadores para o serviço funerário dos enterros, conforme as avaliações dos respectivos peritos e Mapa demonstrativo do valor dos carros e mais veículos para enterros que possuem os diferentes alugadores de carros, conforme as avaliações dos respectivos peritos*, que constaram do ofício enviado pela Santa Casa da Misericórdia ao Ministério dos Negócios do Império, em 17/9/1851 in: VASCONCELLOS, Zacarias de Góis e. op.cit.
- ³ Idem, discurso do visconde de Olinda. Vol. 4, p.341.
- ⁴ Idem, discurso de José Clemente Pereira. p.328.
- ⁵ Idem.
- ⁶ Idem, sessão de 5/6/1850, discurso de José Clemente Pereira. Vol.4, p.87 e sessão de 22/6/1850, discurso de José Clemente Pereira. Vol.4, pp.338-339.
- ⁷ Idem, sessão de 22/6/1850, discurso de Costa Ferreira. Vol.4, pp.325-326.
- ⁸ Idem, sessão de 12/7/1850, discurso do senador Vergueiro. Vol.5, p.203.

- ⁹ *Anais do Senado*. Sessão de 12/7/1850, discurso do senador Vergueiro. Vol. 5, pp.206-207.
- ¹⁰ Idem, sessão de 5/6/1850, discurso de Batista de Oliveira. Vol.4, p.94.
- ¹¹ Idem, sessão de 28/6/1850, discurso de Costa Ferreira. Vol. 4, p.474.
- ¹² RUSSELL-WOOD, A.J.R. *Fidalgos e filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. pp.153-154.
- ¹³ *Anais do Senado*. Sessão de 14/6/1850, discurso do visconde de Olinda. Vol.4, p. 150; sessão de 25/6/1850, discurso de José Clemente Pereira. Vol.4, p.363.
- ¹⁴ Idem, sessão de 26/6/1850, discurso de Costa Ferreira. Vol.4, p.387.
- ¹⁵ Não encontrei o nome deste senador no elenco dos bispos do Brasil. Possivelmente, tratava-se de um monge beneditino.
- ¹⁶ Idem, sessão de 12/7/1850, discurso de d. Manuel. Vol.5, pp.212-213.
- ¹⁷ *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão de 24/8/1850, discurso de Zacarias de Góis e Vasconcelos, p.654.
- ¹⁸ *Anais do Senado*. Sessão de 28/6/1850, discurso de d. Manuel. Vol. 4, pp.461-462.
- ¹⁹ Idem, p.468.
- ²⁰ *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão de 22/8/1850, discurso de Paula Cândido. p.616.
- ²¹ Idem, sessão de 23/8/1850, discurso de Sousa Franco, p.635.
- ²² *Decreto nº 583, de 5/9/1850 in: VASCONCELLOS, Zacarias de Góis 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.
- ²³ ASCMRJ - *Atas da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro (1850/70)*. Sessão de 24/2/1851, p.19.
- ²⁴ *Ofício do Ministério dos Negócios do Império à Santa Casa, em 28/7/*

- 1851 e *Ofício da Santa Casa da Misericórdia ao Ministério dos Negócios do Império, em 2/8/1851* in: VASCONCELLOS, Zacarias de Góis e. op.cit.
- ²⁵ *Ofício do Ministério dos Negócios do Império à Santa Casa da Misericórdia, em 18/10/1851* in: VASCONCELLOS, Zacarias de Góis e. op.cit.
- ²⁶ BN - *Requerimento de Teotônio de Santa Humiliana, provincial dos religiosos franciscanos do Rio de Janeiro, a S.M.I., pedindo meios para a subsistência daquela corporação e permissão para que seus religiosos voltassem a ser sepultados nas dependências do próprio convento.* Rio de Janeiro: 20/3/1850;
 BN - *Requerimento da priora e religiosa do convento de Santa Teresa da Corte a S.M.I., pedindo permissão para sepultar seu capelão, pe. Jacinto Marques Monteiro, nos jazigos daquele convento.* Rio de Janeiro: 25/9/1850.
- ²⁷ BN - *Requerimento do guardião do convento de Santo Antônio da Corte a S.M.I., solicitando licença para sepultarem-se naquele convento seus religiosos e escravos.* Rio de Janeiro: 11/4/1850 - 16/12/1852.
- ²⁸ Para a Igreja, as encomendações constituíam-se em um direito essencialmente paroquial, devendo ser realizadas apenas nas matrizes e, só por exceção, deveriam ser feitas nas casas e nos templos das irmandades.
- ²⁹ BN - *Os cemitérios* in: *A Religião*. Vol.3, nº 2, 15/7/1850.
- ³⁰ IHGB - *Exposição de motivos, feita por M.B.C.C.M. (Manuel, bispo conde capelão-mor), pelos quais não está de acordo com o aviso do visconde de Mont'Alegre determinando que, pelo Regulamento Sanitário da Corte, fica proibida a encomendação de corpos nas igrejas.* Palácio da Conceição, 23/4/1850.
- ³¹ BN - *Os enterros* in: *A Religião*. Vol.3, nº3, 1/8/1850.
- ³² BN - *Os cemitérios*; op. cit.
- ³³ *Anais do Senado*. Sessão de 12/7/1851, discurso de d. Manuel. Vol.5, pp. 209 e 216-217.
- ³⁴ ARIÈS, Philippe. op.cit., pp.50-52.
- ³⁵ *Anais do Senado*. Sessão de 12/7/1851, discurso de d. Manuel. Vol.5, p.211.

- ³⁶ Idem.
- ³⁷ REIS, João José. *op.cit.*, p.303.
- ³⁸ Decreto nº 796, de 14/6/1851 in: VASCONCELLOS, Zacarias de Góis e. *op. cit.*
- ³⁹ REIS, João José. *op. cit.* pp.308-341. Com a destruição do cemitério público de Salvador, os revoltosos garantiram a manutenção das práticas de sepultamentos nas igrejas até 1855, quando, em função da epidemia de cólera-morbo, os enterramentos foram definitivamente transferidos para os cemitérios extramuros. Do mesmo modo que na Corte, a epidemia representou o “empurrão” final dos mortos para fora dos templos, devido ao medo dos vivos serem por eles contaminados.
- ⁴⁰ *Representação dirigida à Assembléia Geral Legislativa, em que se pede a revogação do artigo da lei funerária que concede à Ordem Terceira de S. Francisco de Paula um cemitério privilegiado dentro da cidade* in: SERZEDELLO, Bento José Barbosa. *op.cit.*, p.342.
- ⁴¹ AGCRJ - *Requerimento da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição da capela da rua do Sabão à S.M.I, pedindo autorização para estabelecer seu cemitério à rua do Catumbi, uma vez que tinham sido proibidos os sepultamentos nas igrejas.* Rio de Janeiro: 19/04/1850.
- ⁴² BN - *Requerimento da Ordem Terceira de S. Francisco de Paula a S.M.I, pedindo autorização para estabelecer um cemitério no caminho do Catumbi Grande.* Rio de Janeiro: 27/2/1849.
- ⁴³ Não encontrei referências a esta lei, apenas à de outubro de 1828, o que me faz pensar que pode simplesmente ter havido um engano na redação.
- ⁴⁴ REIS, João José. *op.cit.*, pp.311-313.
- ⁴⁵ THIBAUT-PAYEN, Jacqueline. *Les morts, l'Église et l'État. Recherches d'histoire administrative sur la sépulture et les cimetières dans le ressort du parlement de Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles.* Paris: Éditions Fernand Lanore, 1977. pp.413-415.
- ⁴⁶ Apenas em 1857 é que foi comprado um terreno no cemitério público de S. Francisco. Xavier. Cf. SERZEDELLO, Bento José Barbosa. *op.cit.*, p.326-327.
- ⁴⁷ BN - Portaria de 10/02/1852 in: *Representação da Ordem Terceira do*

Senhor Bom Jesus do Calvário da Via-Sacra a S.M.I, solicitando licença para encomendar os corpos dos irmãos falecidos no interior de sua igreja. Rio de Janeiro: 18/10/1853.

- ⁴⁸ BN - *Requerimento do ministro e mesário da Ordem Terceira de S. Francisco da Penitência a S.M.I, solicitando que, a exemplo da concessão feita às demais ordens religiosas, lhes fosse permitido officiar cerimônias de encomendação de corpos dos irmãos falecidos. Rio de Janeiro: 25/2/1852 e Requerimento de Francisco Carlos de Magalhães, prior da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo a S.M.I., pedindo fossem liberadas as dependências da igreja daquela ordem, para as cerimônias de encomendação de corpos. Rio de Janeiro: 21/2/1852.*

PARTE II

A cidade e seus mortos

VISÕES DE MORTE E DO ALÉM-TÚMULO

A vida, para certas sociedades, constitui-se em sucessivas passagens de um estado para outro. Ritos e cerimônias específicas, executados em determinadas ocasiões, operam essas passagens, como, por exemplo, nos funerais¹.

Segundo Mircea Eliade, as sociedades, em geral, percebem a existência cósmica como estando predeterminada a passagens: o homem passa da pré-vida à vida, finalmente, com a morte, inicia a nova existência *post-mortem*², de forma que os ritos relacionados à morte não se restringem apenas ao fenômeno biológico em que a “vida” abandona o corpo.

Assim, para a maioria das sociedades com uma cosmovisão religiosa, a integração do morto ao “outro mundo” somente é reconhecida como acontecida após a realização das cerimônias fúnebres, ou quando o princípio de existência³ da pessoa tiver sido ritualmente conduzido à sua nova morada, no Além-túmulo, e lá for aceita pela comunidade dos mortos. Com efeito, para o homem religioso, a passagem da vida à existência *post-mortem* nunca é instantânea, é um trajeto, um percurso de provas e incertezas, cujo término se dá ao fim da celebração dos rituais funerários. Por isso a morte é identificada como a passagem de uma forma de vida social a uma outra, de modo que ela não é o fim da existência, mas o começo de uma nova vida. É considerada como a “suprema iniciação”⁴.

Com base nestes princípios, várias civilizações constroem mitos a respeito do que ocorre com o indivíduo após a morte, neles inserindo suas representações do Além e de como este se organiza. Minha preocupação é identificar certos aspectos das construções do Além-túmulo nas religiões africa-

nas e cristã, por considerá-las os sistemas religiosos majoritários na sociedade urbana do Brasil escravista do Oitocentos. No primeiro caso, por representarem as tradições religiosas dos negros africanos que aqui se fizeram presentes, provenientes do tráfico de escravos³, e, no segundo, a religião oficial do Estado - seja português ou brasileiro - e a religião predominante entre grande parte da população. Ambas as estruturas religiosas se encontraram em muitos momentos, resultando as práticas fúnebres, muitas vezes, do imbricamento das suas respectivas concepções escatológicas.

A morte e o Além cristão

Encarada como momento de passagem na vida, a morte é um aspecto que se destaca nas sociedades de cultura cristã. Estas geralmente lhe atribuem a dimensão de “chave” de entrada na eternidade, enquanto tal chave pode ser vista como sinônimo de uma esperança escatológica. Entretanto, no Brasil do século XIX, era, paradoxalmente, temida. A preocupação com o destino no Além-túmulo se revestia de caráter apavorante, pois nem todos, apesar de esperarem e desejarem a Salvação, tinham a certeza de que ela efetivamente ocorreria, até porque se encontrava intimamente relacionada com a qualidade da vida terrena. O temor da morte estava ligado à crença no dia do Juízo Final, quando o Cristo voltaria para julgar os homens, condenando para todo o sempre os maus e conduzindo os justos para o Céu, para a vida eterna.

Associado a esse medo, havia a preocupação com a morte repentina, pois o homem podia não estar devidamente preparado para ela. Para ser considerada uma “boa morte”, era necessário que fossem tomadas determinadas medidas antecipadamente, para que um imprevisto não impedisse o fiel de demonstrar o arrependimento pelos seus “atos maus”, de fazer penitência e de partir com o perdão dos seus pecados. Deste modo, havendo ou não preparação cotidiana através de uma

“vida reta”, os cristãos se preocupavam em determinados momentos especiais - como o da iminência da morte - com o investimento na Salvação, através da feitura do testamento, do ingresso em uma irmandade - a fim de ter uma assistência específica na hora derradeira - ou do recurso aos sacramentos, para não partir sem esses sinais sagrados⁶.

O destino da alma no Além cristão estava condicionado, portanto, ao Juízo Final, após o que haveria dois grupos de homens para a eternidade: os eleitos, no Paraíso, e os condenados, no Inferno. A sorte seria determinada pela conduta em vida - a fé e as boas obras decidiriam pela Salvação, enquanto a impiedade e os pecados criminais/mortais conduziriam ao Inferno⁷. A este esquema binário Inferno-Paraíso, foi adicionado, por volta dos séculos XII-XIII, um terceiro lugar na “geografia” do Além cristão, que consistiu na introdução de uma categoria intermediária entre os extremos opostos, temporária e não eterna: o Purgatório. Segundo Le Goff, ela se mostrou duplamente intermediária: “nele não se é nem tão feliz como no Paraíso nem tão infeliz como no Inferno, e só durará até ao Julgamento Final”⁸.

Constituído, no imaginário cristão medieval, como espaço e como tempo, o Purgatório foi o resultado da crença cristã, surgida desde muito cedo, na possibilidade de remissão de determinados pecados, sob certas condições, após a morte. O cristianismo julgou possível que certos pecados, pela sua natureza (pecados leves, veniais) ou pelas condições de morte do pecador (tendo feito a confissão sem, no entanto, ter realizado a penitência), podiam ser expiados através de uma purgação depois da morte. O tempo desta purgação estaria situado entre a morte individual e o Juízo Final “coletivo”, tempo em que os defuntos, beneficiados desta possibilidade póstuma de resgate, teriam que purgar os pecados, podendo durar mais ou menos, de acordo com a gravidade das faltas ainda por expiar e consoante o zelo dos vivos de intercederem pelo condenado à purgação, por meio dos sufrágios. Os defuntos que terminassem a sua purgação antes do fim dos tempos iriam logo para o Paraíso celeste⁹.

A existência de um “espaço” pressupõe a crença em um

duplo julgamento. O primeiro, no momento da morte, e o segundo, no dia do Juízo Final. Entre os dois haveria um intervalo de tempo durante o qual ocorreria a purgação das penas das almas de certos pecadores, que poderiam, assim, ser salvas. No Além cristão havia, portanto, três “lugares” chaves: o Paraíso, o Inferno e o Purgatório. Destinada às crianças que, mortas sem o batismo, não estavam livres do pecado original, mas tampouco tinham pecados pessoais, havia a teoria teológica do Limbo¹⁰.

Sem ter a preocupação em me deter no processo do surgimento da doutrina do Purgatório e do seu desenvolvimento, acho necessário analisar alguns pontos a ele relacionados, por terem introduzido importantes elementos no sistema do Além do cristão. Por um lado, o Purgatório estaria relacionado a uma pedagogia do medo - na qual o terceiro lugar se aproximaria do Inferno - que foi adotada por parte da Igreja, que insistia na dureza das penas purgatórias como forma de prolongar seu poder sobre os fiéis para além da morte. Teria surgido no momento em que seu poder estava sendo posto em causa - por volta dos séculos XII-XIII - pelos movimentos heréticos e pelos que caíram nas “tentações” do mundo. Na época, surgiu a noção de que a dor e o sofrimento, além da simples expiação, podiam-se tornar origem de méritos que, segundo Le Goff, permitiriam às almas terminarem a sua purgação. O poder eclesiástico reforçaria o seu poder com este novo sistema do Além, ao administrar ou controlar as preces, as esmolas, as missas, as oferendas de todos os gêneros, feitas pelos vivos em favor de seus mortos, tirando benefício de tudo. Graças ao Purgatório, desenvolveu o sistema das indulgências, fonte de grandes lucros, de poder e de dinheiro¹¹.

Por outro lado, como consequência para o tempo que envolve o momento da morte, o Purgatório levou à dramatização tanto do período que o precede quanto daquele que se segue. Para sua obtenção, seria necessário que a penitência tivesse sido iniciada - ou, pelo menos, a confissão, ou ainda, no mínimo, uma contrição sincera, de modo que a atitude do pecador no momento de sua morte assumia uma importância capital e dramática¹². O último instante passaria a

ser de suma importância para o moribundo que, sentindo-se inseguro de ir diretamente para o Paraíso, teria a possibilidade de conseguir ainda nesse instante a salvação através da expiação de suas culpas.

Desta forma é que muitos indivíduos no Brasil, da Colônia até meados do século XIX, se valeram do testamento para demonstrar arrependimento por suas atitudes ao longo da vida, como se percebe no testamento de Maria da Conceição Matos¹³, nascida no Rio de Janeiro: filha de uma crioula forra que, em 1778, assim solicitou a intercessão da Virgem, dos anjos e santos por sua alma, quando esta fosse posta diante do julgamento divino:

Rogo à Virgem Santíssima Nossa Senhora que interceda por mim diante de Seu Unigênito Filho para que me perdoe os meus pecados e me dê a graça final santificante e me salve pelos merecimentos infinitos de sua paixão e morte (...) que também me perdoe toda a falta de respeito e desobediência aos seus avisos e ofendendo-o tantas vezes a Deus na sua presença e que me assista na última hora com as suas poderosas inspirações apartando longe de mim toda sugestão do demônio.

Em outro testamento, é possível perceber atitude semelhante. Filha ilegítima do senhor de sua mãe, Apolônia de Jesus, ao testar¹⁴, em 1779, mencionou seu arrependimento pelos seus atos, a fim de garantir a salvação de sua alma:

(...) encomendo a minha alma à Santíssima Trindade que a criou e ao Padre Eterno peço e rogo a queira receber como recebeu a de seu Unigênito Filho estando para morrer na Árvore da Vera Cruz e a meu Senhor Jesus Cristo que se me faça participante dos merecimentos de Sua Sagrada Paixão e ao Espírito Santo peço e rogo que me assista com a sua divina graça para que conhecendo as ofensas que tenho cometido me arrependo delas para merecer o prêmio eterno (...)

Maria da Conceição e Apolônia de Jesus utilizaram o testamento como instrumento de manifestação do arrependi-

mento pelos atos que consideravam ofensas a Deus, como o último recurso para se beneficiarem da contrição final. Atitudes que estavam direcionadas a uma tentativa de influir no julgamento individual, pois que este dependia da responsabilidade de cada um. Apesar de, após a morte, a duração das penas purgatórias estar sujeita aos sufrágios, já antes da morte, o julgamento do indivíduo começaria a ser pré-definido pelos “méritos ou deméritos, pelas virtudes e vícios, pelos arrependimentos e reincidências, pelas confissões e negligências, pelas penitências mais ou menos bem cumpridas pelo futuro defunto”¹⁵.

O período posterior ao falecimento de um cristão apresentava-se como o momento em que os sufrágios se tornavam eficazes e necessários, dando assim uma responsabilidade coletiva entre vivos e mortos, criando uma solidariedade que se refletia na celebração de missas e na fundação de irmandades e confrarias¹⁶. Oração, jejum, esmola e missas serviriam não para a salvação, mas para sufragar penas purgatórias, fosse por meio da sua mitigação ou da liberação mais rápida delas. Tais práticas obtinham a absolvição dos pecados, diminuam a provação e afastavam, portanto, da condenação eterna¹⁷.

O Purgatório, em síntese, significou, para o cristão, uma possibilidade de resgate da alma após a morte; baseou-se na doutrina de que existia um local, com um “fogo purificador”, para onde seriam levados aqueles que morriam depois de terem confessado - mas que não haviam tido tempo de fazer penitência - que morriam tendo pecados veniais ou culpas mínimas, sendo aí purificados antes do Juízo Final. Para obterem a satisfação das penas, poderiam ser ajudados pelos sufrágios dos vivos, através de missas, esmolas, preces e obras piedosas. No Além cristão, o lugar destinado à alma correspondia a uma recompensa ou a um castigo merecido: “logo que essa alma sai do corpo ou fica submersa no Inferno ou voa para o Céu, a menos que, neste último caso, uma dívida para com a justiça divina retarde o seu vôo, obrigando-a a uma purgação prévia”¹⁸. A doutrina da Igreja católica aparecia, desta forma, preocupada mais com a salvação do que com

o culto dos mortos. Para esta doutrina, os indivíduos morriam “para viver entre os santos, anjos e Deus na glória celestial”¹⁹.

A morte e o Além africano

Antes de me deter na questão da morte e do Além africano, creio ser necessário fazer algumas observações preliminares.

Primeiramente, levando-se em consideração que as fontes básicas para o estudo da Parte II deste trabalho são os registros paroquiais de óbitos - fonte cristã - e, por outro lado, a intenção de verificar também as concepções africanas acerca da morte, bem como alguns de seus rituais funerários, julgo necessário explicitar o caminho adotado para dar conta desta questão. Partindo da constatação de que os referidos registros remetem a uma prática cristã ocidental, busquei outros caminhos para chegar àquelas concepções e práticas africanas, como, por exemplo, a bibliografia antropológica de alguns africanistas e os relatos dos viajantes que, mesmo considerando sua carga de etnocentrismo, fornecem descrições a respeito dos rituais fúnebres africanos no Rio de Janeiro, no século XIX.

Entretanto, apesar de todas estas considerações, não se pode ignorar o fato de que escravos e libertos, fossem crioulos ou africanos, apareceram mencionados nos assentos de óbitos. Assim, por um lado, esta ocorrência aponta para a constatação de que os negros, incluídos os africanos, recorriam ao funeral cristão, ainda porque este era o oficialmente aceito e adotado pela maioria da população da Corte e o permitido pela religião oficial do Estado. Por outro lado, isto não impede que, paralelamente, aqueles indivíduos tenham feito uso das suas práticas ancestrais, tanto antes como depois da execução do cerimonial cristão, o que também aponta para a possibilidade de alguns daqueles negros terem adotado as duas práticas, conscientemente e como instrumento de crença. Como afirma Clifford Geertz²⁰, o homem é religioso por ser inclina-

do a participar de uma religião. Se ele crê em uma dada religião, não é apenas por praticá-la, mas por vê-la como símbolo de uma “verdade” transcendental. Deste modo, se os negros, constantes dos assentos de óbitos, adotavam o ritual fúnebre cristão, era porque, de alguma forma, acreditavam nele.

A análise das concepções de morte e do Além é um modo de se compreender muitas das tradições culturais dos vários grupos étnicos africanos trazidos para o Brasil. Segundo Roger Bastide, a importância dada pelos negros africanos aos rituais ligados à morte foi fundamental na preservação das tradições das religiões africanas no Brasil²¹.

Diversos eram os grupos étnicos e diversos seus costumes e suas tradições. Por isso, ao falar da visão de morte e do Além africano, deve-se ter em mente que há várias concepções africanas acerca da morte e do Além, sendo, pois, necessário ter referências sobre os grupos étnicos introduzidos no Brasil a partir do tráfico transatlântico²².

Na atual região Sudeste do Brasil, a grande maioria dos escravos importados da África, desde o final do século XVII até 1850, era proveniente de sociedades falantes de línguas banto, que incluíam predominantemente indivíduos da região Congo/Angola²³. Ainda segundo Mary Karasch, na primeira metade do século XIX uma média de 900.000 a 950.000 escravos aportaram no Rio de Janeiro, provenientes do tráfico transatlântico. Destes, a maioria era proveniente da África central, numa média de 96.2%, até 1811, e de cerca de 65% a 70%, de 1811 até 1850, destacando-se as “nações” congo e angola (predominantes), moçambique, cabinda, benguela e cassange²⁴.

Segundo Robert Slenes²⁵, os negros que compartilhavam do conjunto simbólico e cultural banto associavam a viagem através do oceano à travessia/passagem da vida para a morte. Atravessar a Kalunga - simbolicamente representada pelas águas do rio, do mar ou por uma superfície reflexiva, como a de um espelho - significava “morrer”, se a pessoa se encontrava no estágio da vida, ou “renascer”, se o movimento fosse no outro sentido.

O termo Kalunga apareceu, segundo Artur Ramos²⁶,

entre as divindades de Angola e, primitivamente, significava mar. Várias significações eram dadas a este termo na língua banto, dentre elas, oceano e a personificação da morte, o que reforça a associação entre oceano e morte, feita por Slenes.

É interessante notar que, para além das diversidades culturais dos vários grupos étnicos africanos, é possível perceber pontos de encontro. Digo isto, por acreditar ser possível uma certa semelhança estrutural entre esta concepção banto a respeito da morte e, por exemplo, a concepção ioruba (sudanesa), expressa pelos nagôs²⁷.

A morte para os nagôs também representava uma passagem. Ao morrer, o indivíduo passava de uma existência a outra, do *Aiye* - plano material, o mundo terreno - para o *Orun* - plano espiritual, o mundo sobrenatural - de modo que a morte não significava a extinção total ou aniquilamento. Segundo Juana Elbein dos Santos²⁸, morrer era “uma mudança de estado, de plano de existência e de *status*”. O que pode ser considerado uma “boa morte”, nesta concepção, era a possibilidade de que, ao passar para o *Orun*, o morto recebesse os rituais pertinentes, para que se transformasse em um *egun* (um outro plano da existência do indivíduo no Além). Por outro lado, a morte prematura de um indivíduo que não alcançasse a realização de seu destino seria considerada anormal, resultado de um castigo por infração grave em seu relacionamento com as entidades sobrenaturais, principalmente a não realização de determinadas oferendas²⁹.

Neste sentido, a identificação banto de Kalunga - morte - com espelho pode ser associada à concepção nagô a respeito da correspondência entre os elementos do *Aiye* e do *Orun*³⁰, como se o mundo refletisse os conteúdos do Além, e vice-versa. Atravessar o espelho, portanto, poderia significar a morte. Este pode ser o sentido da canção jeje que serve de epígrafe ao livro de João José Reis³¹: “O morto atravessou o espelho. Para ele nada mais será escuridão”. Na passagem da vida para a morte, o “outro lado” podia ser visto e esperado com prazer; afinal seria nele que o “morto” reencontraria seus ancestrais. Segundo Robert Slenes, uma característica comum a praticamente todas as sociedades banto, bem como a quase

todas as sociedades africanas, é o fato de elas se estruturarem em torno da família concebida como linhagem, ou seja, como um grupo de parentesco que traça sua origem a partir de ancestrais comuns³². Por isso, o culto aos ancestrais adquire suma importância entre os africanos, por representar a continuidade da linhagem. Nas palavras de Slenes³³, “o culto dos antepassados na África tem um significado amplo, político, social e religioso, especialmente no caso da homenagem feita aos ‘ancestrais fundadores’ que, como os africanos dizem, ‘deram origem a nossa vida e nos trouxeram às terras onde vivemos’”.

Jean Ziegler³⁴ aponta a existência, entre os nagôs, de um espaço - *Ilu-Aiê* - como sendo a “terra africana, terra mãe, terra da vida”, ocupado pelos espíritos dos mortos - *eguns*. Ou seja, em uma associação com o *Orun*, o *Ilu-Aiê* poderia expressar uma crença de alguns negros africanos da diáspora que justificava a morte como um caminho para o reencontro da África longínqua, dos seus ancestrais, da qual foi retirado para o mundo da escravidão, e à qual dificilmente retornaria.

São estes elementos que podem, talvez, explicar o fato de alguns negros da cidade do Rio de Janeiro terem apresentado, aos olhos dos viajantes que por aqui passaram no século XIX, uma relação aparentemente estranha com a morte. Na descrição dos funerais de um adulto, no início do Oitocentos, Luccock³⁵ se assustou com a forma como o corpo de um negro foi transportado para a igreja:

Não o levam nesse passo lento e solene em perfeita procissão, tal como parece quadrar com uma dor profunda, mas sim numa pressa indecente, uma espécie quase de corrida, em meio de alto vozerio e com um ar de grosseira alegria. Os míseros despojos do homem vão cobertos de todos os galantes atavios de um dia de festa, o rosto pintado, cabelos empoados, a cabeça enfeitada com uma guirlanda de flores ou coroa de metal, não havendo para essa faceirice outros limites além dos que lhe impõe a habilidade dos amigos sobreviventes.

Para Luccock, um cristão ocidental, a alegria que se expressava no cortejo, bem como o aparato do defunto represen-

tavam uma afronta ao tom solene que deveria, segundo ele, acompanhar um funeral com a imprescindível decência, silêncio e contrição. As descrições de Debret³⁶ de dois enterros, o primeiro de uma negra e o segundo do filho de um “rei” negro, expressaram surpresa diante do barulho presente no cortejo:

(...) o tambor aproveita essa parada para fazer rufar seus instrumentos, enquanto as negras depositam no chão seus diversos fardos, a fim de acompanhar com palmas os cantos fúnebres em honra da defunta transportada na rede (...) a essa ruidosa pompa funerária junta-se o som de dois pequenos sinos, quase coberto pelo ranger dos gonzos enferrujados que os suportam (...)

Embora nenhum ornamento funerário designe a porta da casa do defunto, pode ela ser reconhecida, mesmo de longe pelo grupo permanente de seus vassallos que salmodiam, acompanhando-se ao som de instrumentos nacionais pouco sonoros, mas reforçados pelas palmas dos que os cercam. Estas constituem-se de duas batidas rápidas e uma lenta ou de três rápidas e duas lentas, geralmente executadas com energia e conjunto. A esse ruído monótono, que se prolonga desde o amanhecer, misturam-se por intervalos a detonação de bombas (...) erguem-se o negro fogueteiro, soltando bombas e rojões, e três ou quatro negros volteadores, dando saltos mortais ou fazendo ali mil outras cabriolas para animar a cena.

O aparato festivo assustou os viajantes que, ao se verem diante do “outro”, demonstraram não compreender a possibilidade de um funeral apresentar-se diverso daqueles que conheciam. Em suas descrições - a de Luccock principalmente - sobressai a visão de que aqueles seriam costumes “grosseiros”. Por trás de suas opiniões estava a concepção etnocêntrica - predominante em grande parte dos viajantes que aqui estiveram - de que o que era diferente era inferior. Tal atitude foi atribuída por Todorov³⁷ como presente em todo o colonizador frente ao colonizado. Segundo o autor, quando se reconhecia a diferença entre duas culturas, esta era traduzida em termos



. Enterro de uma negra. Debret, *op. cit.*, E. 113, p.16.



V. 113, P. 16.

de superioridade e inferioridade, expressando, etnocentricamente, a recusa da existência de uma substância humana realmente outra, que pudesse não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo. Incapazes, portanto, de compreender e aceitar o diferente como o “outro”, a quem se devia reconhecer e respeitar, da mesma forma que a si, não é de se estranhar a dificuldade de os viajantes entenderem a “alegria grosseira” dos funerais africanos.

Nos relatos dos viajantes percebe-se realmente um clima de festa que os funerais africanos, descritos por eles, pareciam transmitir. A passagem para o outro mundo poderia, para aqueles negros, ser motivo de contentamento, que se expressava por meio da dança e do canto, provavelmente como aqueles que os viajantes presenciaram. Entre os africanos, vários grupos étnicos apresentavam, nos ritos funerários, este conteúdo festivo. Entre os jejes do Daomé, por exemplo, as famílias e os amigos dos mortos cantavam, dançavam, comiam e bebiam nas cerimônias fúnebres; os ritos malês de outrora eram marcados pelos banquetes funerários onde os dançarinos, em trajes característicos, dançavam e cantavam ao som de tambores, pandeiros e outros instrumentos; costumes idênticos se faziam presentes entre os angolanos, com seus batuques, comes e bebes que duravam vários dias³⁸.

Segundo Louis-Vincent Thomas³⁹, em seu estudo antropológico sobre a morte entre alguns grupos étnicos africanos - os diola, especificamente -, estas atitudes revelavam-se como técnicas, fosse para espantá-la ou fosse para dominar a dor, protegendo a comunidade contra síndromes melancólicas. Seriam técnicas dirigidas mais à morte que ao morto, uma forma de manifestar o desprezo total ou uma “indiferença zombeteira”; daí as “ações paródicas”, os “comportamentos burlescos”, a “indumentária ridícula” - veja-se a forma como o morto descrito por Luccock estava trajado -, os saltos e as piruetas, tudo acompanhado de um barulho ensurdecedor, produzido pelos tambores, fogos, bombas, palmas, cantos. Ações que davam a entender, segundo o antropólogo, que o negro fingia não temer a morte, ao não demonstrar tomá-la a sério, evidenciando seu desdém de modo simbólico.

O clima alegre e festivo presente na sua análise poderia nos

levar à interpretação de que tais comportamentos fossem vistos como técnica dissimulatória de uma atitude de temor diante da morte. A indiferença, as ações paródicas, os comportamentos burlescos, os saltos e danças seriam como se os africanos daqueles grupos fingissem temer a morte. Entretanto, o que garante que a morte não pudesse representar algo diferente do sentimento de pavor, sofrimento e melancolia? Sentimentos que são, na verdade, um determinado paradigma cristão ocidental, como vimos acima.

O clima de alegria e festa podia ser encarado literalmente como tal, se se levar em consideração aquela imagem de morte como “passagem” para uma outra dimensão da vida, na qual se realizaria o reencontro com os ancestrais. Entre os povos de origem banto, a vida religiosa tinha como base o culto aos antepassados, para quem se acendia o fogo sagrado no altar - *Okumo* - preparado em uma choça especial. Os angolanos, por exemplo, acreditavam na transformação das almas e sua metamorfose até em animais, provindo daí seus ritos funerários e outros de caráter totêmico; suas práticas religiosas e mágicas também eram ligadas ao culto dos mortos e dos antepassados⁴⁰. Em um fragmento de canção africana, que faz parte do *axexe*⁴¹ - ritual fúnebre nagô, significando recomeço, renascimento, é representativo da passagem para a nova vida, no Além: “Oh! Morte,/ Morte o levou consigo/ Ele partiu, levantem-se e dancem/ Nós o saudamos! Adeus”⁴².

Morrer, para muitos dos africanos, portanto, poderia ser uma forma de se encontrar com os espíritos dos antepassados. Como parte destas concepções *post-mortem*, o Além seria um mundo em que, ao contrário do cristão, não havia Purgatório e muito menos Inferno. Ou seja, a perspectiva de um Julgamento Final, no “fim dos tempos”, não existia e, portanto, não haveria a possibilidade de medo com relação ao futuro *post-mortem*. Na verdade, a melancolia, a dor e o sofrimento só existiriam se a morte fosse encarada como possibilidade de não obtenção de uma vida “paradisiaca” no Além, de acordo com o sistema cristão ocidental. Ao projetar a imagem do Inferno como possibilidade para a vida Além-túmulo, a morte adquiria uma conotação atemorizante, sendo realmente difícil imaginá-la e esperá-la com alegria.

Na sociedade escravista brasileira, haveria, portanto, como ficar triste, quando os acompanhantes do cortejo de um africano/ ou do seu descendente - que partilhassem desta perspectiva - poderiam acreditar que mais um companheiro de infortúnio partia, ou melhor, retornava para a sua aldeia de origem, para perto de seus parentes/ancestrais, para a sua terra africana? Estou-me referindo, obviamente, àqueles trazidos da África pelos traficantes, com uma certa idade que lhes permitisse ter memória de uma vida pregressa; não é, pois, dos escravos crioulos que nasceram no cativo, ou filhos destes; se bem que, mesmo estes podiam ter referências, através de histórias, a essa vida na África em uma época de liberdade.

Familiaridade entre os vivos e os mortos na Corte

As sociedades podem apresentar, em suas concepções sobre a morte e os mortos, relações que vão da indiferença à convivência familiar. A familiaridade dos vivos com os mortos, no Ocidente cristão, pode ser expressa na realização dos sepultamentos no interior das cidades e, em segundo lugar, na realização de sufrágios dos vivos pelos seus mortos. Por volta do século VI, os cristãos passaram a não mais praticar os sepultamentos fora das cidades, de acordo com os costumes da Antigüidade romana, levando-os para dentro de seus muros, marcando uma nova relação de familiaridade e proximidade entre vivos e mortos, expressa nos sepultamentos realizados no interior das igrejas⁴³.

A este movimento, um outro veio reforçar, nos séculos XII e XIII, nas sociedades cristãs da Europa ocidental, o elo de solidariedade entre vivos e mortos: o sistema do Purgatório, que implicou na redefinição dos sufrágios como laços entre os habitantes do mundo terreno e os do Além⁴⁴. Paralelamente, neste período, ocorreu o desenvolvimento das ordens mendicantes e do movimento confraternal, voltados para o exercício da oração comum e da caridade para com o próximo, com auxílio mútuo diante da insegurança e das incertezas do mundo medieval⁴⁵; tais solidarie-

dades entre os vivos foram estendidas aos mortos, de modo que as finalidades básicas do movimento confraternal passaram a ser o amor ao próximo em vida, na altura do passamento e após a morte. Desta forma, acreditando na comunhão entre os que peregrinavam na Terra e os que residiam já no Além, as confrarias medievais tiveram nos ritos funerários e nos sufrágios pelas almas dos mortos um de seus principais motivos de existência⁴⁶.

A solidariedade com as almas do Purgatório, introduzida nas novas formas de piedade das confrarias configurou a importância que estas passaram a dar às orações pelos mortos como forma de aliviá-los das penas purgatórias, mas igualmente a importância da reciprocidade dos mortos por sua intercessão pelos vivos, como sugere Le Goff⁴⁷:

A devoção que se exprime pelos altares e pelos ex-votos às almas do Purgatório mostra que daí em diante não só essas almas adquiririam méritos mas podem também dirigi-los aos vivos, restituir-lhes, devolver-lhes a sua assistência. [...] o sistema da solidariedade entre os vivos e os mortos através do Purgatório tornou-se uma cadeia circular sem fim, uma corrente de reciprocidade perfeita. O anel fechou-se.

A esta relação de familiaridade, Philippe Ariès denominou “morte domesticada”, representativa de uma forma de encarar a morte, ao mesmo tempo como próxima e familiar, expressa pela vizinhança entre vivos e mortos através da localização das sepulturas no interior das cidades, mais propriamente, das igrejas. Neste sistema, as irmandades passaram a ter, como uma de suas principais funções, a realização dos rituais funerários de seus associados, acompanhando-os da doença à morte, desta à sepultura e daí em diante no “outro mundo”, mantendo com eles uma união que, a partir de então, seria selada por meio das orações - e outros sufrágios⁴⁸.

Tais redes de solidariedade também se manifestavam, no Ocidente cristão, entre os séculos XIV e XIX, inclusive no Brasil Colônia, nas cerimônias fúnebres, nos elaborados preparativos para

a despedida, realizados por parentes e amigos dos falecidos. No Brasil, muitos dos elementos desta atitude diante da morte, acrescentados do caráter festivo que se verá adiante, foram herdados de Portugal. Elementos esses que seriam reforçados pelas concepções e atitudes africanas.

Assim, os mortos nos seus funerais eram alvos de um tratamento que ia desde a preocupação extremada com o vestuário aos cuidados com o caixão e com a armação da casa e da igreja. Os velórios e os cortejos eram ocasiões de “festa”, no sentido da concorrência de grande número de assistentes e acompanhantes. Da agonia à morte, e desta à sepultura, a solidão e o silêncio estavam ausentes; desde a administração dos últimos sacramentos até o sepultamento, a presença de parentes, amigos, fiéis afiliados às irmandades e do clero era buscada como fonte de oração pelas almas dos mortos; tudo acrescentado dos insistentes dobres dos sinos das igrejas por onde passasse o cortejo do viático e, depois, o fúnebre.

Esta estrutura poderia variar de acordo com as posses do morto e as de seus familiares; variação que se dava pela pompa do cerimonial, que poderia conter desde uma elaborada armação da casa e da igreja até um cortejo fúnebre de caruagens, com a presença de pobres, sacerdotes, irmandades e até músicos. Michel Vovelle, em seus estudos sobre a morte na França, atribuiu a esta estrutura a denominação de “morte barroca”, enquanto expressão do cerimonial mortuário, cujos elementos constitutivos seriam a “morte preparada, temida, exercício de toda uma vida, dando lugar a um cerimonial público e ostentatório, seguido de todo um conjunto de ritos e prestações destinadas, pelas obras, pelas missas e orações, a assegurar a salvação ou a redenção a termo dos pecados do defunto”⁴⁹.

Esta forma de morrer, marcada pelo espetáculo “festivo” forneceu os pilares dos costumes e rituais fúnebres, adotados por grande parte da sociedade brasileira da Colônia ao Império. João José Reis⁵⁰, ao estudar as atitudes diante da morte na Salvador do século XIX, encontrou prática idêntica e classificou a morte como festa. Nesta, a pompa dos funerais “antecipava o feliz destino imaginado para o morto e, por as-

sociação, promovia esse destino”. Segundo ele, o “funeral antigo era vivido como um ritual de descompressão tão mais eficaz quanto maior fosse a difusão de signos, quanto mais gestos e objetos simbólicos fosse capaz de produzir. E quanto mais gente pudesse acompanhá-lo”. Para o autor, os vivos reunidos, solidários para despachar o morto, “recuperavam algo do equilíbrio perdido com a visita da morte, afirmando a continuidade da vida”.

O caráter festivo/barroco dos funerais, em Salvador e na cidade do Rio de Janeiro, foi reforçado pelas tradições funerárias africanas, que apresentavam semelhanças estruturais importantes, como o excesso ritualístico e simbólico, que facilitaria a convergência entre os dois modelos - o barroco e o africano. Daí terem sido amplamente adotadas pelos negros, quer fossem crioulos, quer africanos, que, apropriando-se do ritual cristão, o reelaboraram a ponto de serem capazes de, ao mesmo tempo, realizarem suas cerimônias fúnebres africanas antes de darem um destino nos moldes cristãos ao corpo, através, por exemplo, do sepultamento nas igrejas.

Ao afirmar que os negros se apropriaram do ritual cristão, reelaborando-o, remeto-me ao conceito de *apropriação*, utilizado por Roger Chartier⁵¹. Formulado enquanto um mecanismo de recepção e uso diferenciado dos mesmos referenciais, ele é, nesse sentido, válido para este tipo de análise. Segundo o autor, práticas de apropriação sempre criam usos ou representações muito pouco redutíveis aos desejos ou às intenções daqueles que produzem os discursos ou as normas. O conceito traz em si a noção de que as relações entre duas culturas envolvem um “jogo de mão-dupla”, onde uma cultura pode ser, ao mesmo tempo, “aculturada e aculturadora; nem totalmente controlada, nem absolutamente livre”, de forma que a aceitação das mensagens e modelos opera mediante ajustes, combinações ou resistências. No caso dos costumes funerários dos negros na Corte, as descrições dos cortejos africanos pelos viajantes deixam isto suficientemente claro: as “atitudes festivas” davam-se diante do pórtico da igreja, onde palmas, cantos e salmodia, sons de tambores e de sinos se misturavam. “Atitudes festivas”, na medida em que o barulho estava presente e poderia ser visto como um facilitador da passagem do morto ao Além.

NOTAS

- ¹ VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977. pp.27-31.
- ² ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d. pp.145-146.
- ³ Compreendido diferentemente pelas diversas culturas, como, por exemplo, alma, espírito etc.
- ⁴ RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983. p.46.
- ⁵ Segundo Mary Karasch, na primeira metade do século XIX - período de auge da escravidão no Rio de Janeiro - a percentagem de africanos sobre o total da população de escravos da Corte era muito alta. Nas décadas de 1830 e 1840, por exemplo, a percentagem de africanos situou-se entre dois terços e três quartos da população escrava. Cf. KARASCH, Mary. op.cit., pp.xxxi e 8. Robert Slenes afirma que na primeira metade do século XIX, na região Centro-Sul brasileira, a escravidão “era quase literalmente africana”. Com base em recenseamentos da época, cerca de 80% dos escravos adultos (com mais de 15 anos) desta área eram provenientes da África, e os adultos “crioulos” eram, majoritariamente, filhos de africanos. Cf. SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor: as esperanças e as recordações na formação da família escrava*. São Paulo/Stanford, mimeo, 1994.
- ⁶ TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p.77. A respeito da função, estrutura e organização dos testamentos, ver, dentre outros, REIS, João José. op.cit., pp.92-97; BEIRANTE, Maria Ângela. *Para a história da morte em Portugal (séc. XII-XIV)* in: MARQUES, A.H.O. *Estudos de história de Portugal (vol 1 - sécs. X-XV)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1982. pp.361-374; ARIËS, Philippe. op.cit., pp.200-214.
- ⁷ Na Crisandade medieval e colonial, os cristãos se identificavam com os cidadãos; por isso, os crimes e os pecados, também.
- ⁸ LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Ed. Estampa, 1993. pp.163 e 268 e, do mesmo autor, *O imaginário medieval*. Lisboa: Ed. Estampa, 1994. p.114.
- ⁹ LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. pp.109-115.

- ¹⁰ TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. op.cit., p.72; LE GOFF. *O nascimento do purgatório*. pp.17 e 309.
- ¹¹ LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. pp. 295-305 e 365.
- ¹² LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. p.115.
- ¹³ ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia da Sé. Testamento de Maria da Conceição Matos, ?/1/1778.
- ¹⁴ Idem. Testamento de Apolônia de Jesus, 24/2/1779.
- ¹⁵ LE GOFF, *O imaginário...* p.121.
- ¹⁶ LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. pp.347-348 e 26; CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550). A crise da cristandade*. Lisboa: Ed. 70, 1993. p.161
- ¹⁷ TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. op.cit., pp.73-75.
- ¹⁸ LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. p.315.
- ¹⁹ REIS, João José. op.cit., pp.90-91.
- ²⁰ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. p.104.
- ²¹ BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1989. pp.185-188.
- ²² RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Ed. Nacional, 1979. pp.186-187. Na tentativa de reconstituir as culturas negro-africanas no Brasil, guiado pelo método preconizado por Nina Rodrigues e estudos posteriores, Arthur Ramos apresentou o seguinte quadro dos padrões das culturas negras sobreviventes no Brasil: A) *Culturas sudanesas*, representadas principalmente pelos povos *ioruba*, da Nigéria (*nagô; ijéchá; eubá, ou ebá, ketu, ibadan, yebu* ou *ijebu* e grupos menores); pelos *daomeanos* (grupo *jeje: ewe, fon* ou *efan* e grupos menores); pelos *fanti-ashanti*, da Costa do Ouro (grupos *minas* propriamente ditos: *fanti* e *ashanti*); por grupos menores da Gâmbia, da Serra Leoa, da Libéria, da Costa da Malagueta, da Costa do Marfim, dentre outros (*krupano, agni, zema, timini* etc.) B) *Culturas guineano-sudanesas islamizadas*, representadas em primeiro lugar pelos *peuhl (fulah, fula, etc), mandinga (solinke, bambara...)* e *haussá* do

norte da Nigéria; e por grupos menores como os *Tapa, Bornu, Gurunsi*, e outros. C) *Culturas Bantos*, constituídas pelas inúmeras tribos do grupo *angola-congolês* e do grupo da *Contra Costa* (ambas representadas, dentre outros, pelos *angola, cassanges, congos, cabindas, benguelas, moçambiques*). Cf. RAMOS, Arthur. *As culturas negras*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, s/d. p.27.

²³ SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor*, pp. 5 e 99.

²⁴ KARASCH, Mary. op.cit., pp. 14-15.

²⁵ SLENES, Robert W. *Malungu, ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil*. São Paulo: mimeo, 1992. pp.53-54

²⁶ RAMOS, Arthur. *As culturas negras*. p.167.

²⁷ Os nagôs, pertencentes à cultura ioruba da África ocidental (sudanesa), não tiveram uma presença expressiva no Rio de Janeiro, compondo uma proporção de 7%, antes de 1850. Apesar disso, eles foram os mais numerosos dos grupos da África ocidental na cidade do Rio de Janeiro, especialmente após 1835, provenientes de Salvador, em decorrência do tráfico interprovincial. Cf. KARASCH, Mary. op.cit., pp.26-27.

²⁸ SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagôs e a morte. Padé asésé e o culto egun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976. pp.220-222.

²⁹ Segundo Juana Elbein dos Santos, a oferenda era, muitas vezes, realizada através de sacrifícios, antes de tudo, destinados a enganar a morte; era a oferenda-sacrifício que evitava, para os nagô, a morte prematura, que “permite ao indivíduo realizar plenamente seu ciclo de vida, chegar à velhice e assegurar sua imortalidade. Devolvendo e fortalecendo as entidades sobrenaturais uma parte do *Axé* do qual ele mesmo se ‘nutria’, assegura não só sua própria sobrevivência e seu pleno desenvolvimento, mas também a possibilidade de futuros nascimentos, sua própria fecundidade e prosperidade”. Cf. op.cit., pp. 161-165 e 224-225.

³⁰ No sistema religioso nagô a concepção de mundo compreendia dois planos de existência: o *Aiye* e o *Orun*, o terreno e o Além. Enquanto concepção abstrata, o *Orun* não estava localizado em nenhuma das partes do mundo concreto, apesar de constituir um mundo paralelo, que coexistia com todos os conteúdos daquele. Cada “indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade, etc. possui um duplo espiritual e abstrato no *Orun*”, lá habitam todas as entidades sobrenaturais e “tudo o que existe no *Orun* tem sua ou suas representações materiais no

Aiye". De acordo com os mitos, em épocas remotas, o *Aiye* e o *Orun* não se encontravam separados. Os seres dos dois mundos iam e vinham entre os dois espaços sem problemas; os orixás habitavam o *Aiye* e os seres humanos podiam ir ao *Orun* e voltar. A violação de uma interdição teria sido a causa da separação entre os dois espaços. A partir dessa violação, a existência ter-se-ia desdobrado e os seres humanos não tiveram mais a possibilidade de ir e voltar "vivos" do *Orun*. Cf. SANTOS, Juana Elbein dos. op.cit., pp.53-54 e 102.

³¹ REIS, João José. op.cit.,

³² SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor*, p.5.

³³ Idem, p.92.

³⁴ ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte: uma sociologia da morte no ocidente da diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. p.54.

³⁵ LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1975. p.35. O inglês John Luccock chegou ao Brasil em 1808, tendo aqui permanecido por dez anos. Não era, como muitos outros viajantes, um cientista desejoso de aprofundar seus conhecimentos em determinada ciência, mas sim um comerciante. Não tendo encontrado no Rio de Janeiro um mercado favorável, deslocou-se para a região Sul e, ao retornar à Inglaterra, em 1820, escreveu um livro sobre a terra brasileira.

³⁶ DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1989. pp.178-179. Chegado ao Brasil, em 1816, Debret era membro da Missão Artística Francesa e foi contratado como professor de pintura histórica nas Belas Artes, tendo permanecido no Sudeste brasileiro por 15 anos.

³⁷ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p.41.

³⁸ RAMOS, Arthur. *As culturas negras*. pp.104, 147 e 169.

³⁹ THOMAS, Louis-Vincent. *Antropologia de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. p.525.

⁴⁰ Sobre o culto dos antepassados entre os africanos ver RAMOS, Arthur. *As culturas negras*. pp.101, 118-119 e 160-168.

- ⁴¹ Não tenho como verificar se o termo *axexe* era utilizado no Brasil de outrora ou se é uma terminologia recente. Ver descrição e detalhes a respeito em SANTOS, Juana Elbein dos. op.cit., p.235.
- ⁴² SANTOS, Juana Elbein dos. op.cit., p.234.
- ⁴³ ARIÈS, Philippe. op.cit., pp.34-47.
- ⁴⁴ LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. pp.347-348.
- ⁴⁵ BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986. pp.12-13; CHAUNU, Pierre. op.cit., p.164.
- ⁴⁶ TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. op.cit., p.101; COELHO, Maria Helena da Cruz. *As confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedades na vida e na morte* p.161.
- ⁴⁷ LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. pp.347-348 e 425-426.
- ⁴⁸ ARIÈS, Philippe. op.cit., pp.12-19. A respeito da atuação das irmandades nos funerais, ver: REIS, João José. op.cit.; BOSCHI, Caio César. op.cit.; SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos no distrito diamantino no século XVIII*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1978; TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. op.cit.; COELHO, Maria Helena da Cruz. op.cit., dentre outros.
- ⁴⁹ VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1991. p.353
- ⁵⁰ REIS, João José. op.cit., p.138.
- ⁵¹ CHARTIER, Roger. *Textos, impressão, leituras* in: HUNT, Lynh. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. pp.232-234.

DA MORTE AO MORTO: COSTUMES FÚNEBRES NA CORTE

Na medida em que diferentes culturas têm seus mitos e concepções escatológicas, a morte do indivíduo transforma-se em um momento especial, onde ritos e práticas do costume são realizados em função daqueles mitos e concepções. De acordo com a estrutura ritual difundida por Arnold Van Gennep¹, os ritos funerários podem ser divididos, de modo geral, em três modalidades: os ritos de *separação* dos mortos do mundo terreno, o de *liminaridade* e os de sua *incorporação* no Além. A separação

tem um caráter temporário e pretende fazer com que o morto passe da sociedade palpável dos vivos à sociedade invisível dos ancestrais. Como fenômeno social, a morte e os ritos a ela associados consistem na realização do penoso trabalho de desagregar o morto de um domínio e introduzi-lo em outro. Tal trabalho exige todo um esforço de desestruturação e reorganização das categorias mentais e dos padrões de relacionamento social. O enterro, bem como as outras maneiras de lidar com o corpo do morto, é um meio de a comunidade assegurar a seus membros que o indivíduo falecido caminha na direção de seu lugar determinado, devidamente sob controle².

Entre estas duas etapas haveria um momento intermediário, durante o qual o morto se encontraria em um estágio de *liminaridade*, fase em que empreenderia a “viagem”,

sem ainda ter deixado o mundo terreno e sem ter passado ainda a pertencer ao outro mundo.

Muitas vezes, estas etapas rituais na prática se sobrepõem e se fundem, tornando difícil a identificação separadamente de cada uma delas³ como, por exemplo, a cerimônia do sepultamento que, ao mesmo tempo, pode representar a separação do morto deste mundo e sua inclusão no do Além. Baseado no esquema de Van Gennep, João José Reis⁴ assim relacionou algumas das práticas rituais:

são exemplos de ritos de separação a lavagem e o transporte do cadáver, a queima de objetos pessoais do morto, cerimônias de purificação, de sepultamento, rituais periódicos de expulsão dos espíritos do morto da casa, da vila, enfim, do meio dos vivos, o luto e tabus em geral. Ritos de incorporação seriam aqueles dirigidos a propiciar a reunião do morto com aqueles que seguiram antes, como, por exemplo, a comida servida para a sua viagem, a extrema-unção, o próprio enterro do cadáver.

A realização dos ritos funerários tem, pois, como função administrar a passagem que, por não ser instantânea, é um trajeto, um percurso em direção a um destino definido - e, muitas vezes, como no caso do cristianismo, permeado de provas e incertezas - que só termina ao fim da celebração dos rituais mortuários, que objetivam facilitar a viagem do morto⁵. São esses rituais dirigidos aos mortos que passarei a analisar, na tentativa de montar um quadro dos costumes fúnebres adotados por parte dos habitantes da Corte.

A "passagem"

No romance de Machado de Assis, *Esau e Jacó*⁶, um diálogo entre o Conselheiro Aires e a jovem Flora nos traz referências da morte:

- Por que não vai a Petrópolis? concluiu.
 - Espero fazer outra viagem mais longa, muito longa...
 - Para o outro mundo, aposto?
 - Acertou.
 - Já tem bilhete de passagem?
 - Comprarei no dia do embarque.
 - Talvez não ache. Há grande concorrência para aquelas paragens; melhor é comprar antes, e, se quer, eu me encarrego disso; comprarei outro para mim, e iremos juntos. A travessia quando não há conhecidos, deve ser fastidiosa. Às vezes, os próprios conhecidos aborrecem, como sucede neste mundo. As saudades da vida é que são agradáveis. A gente a bordo é vulgar, mas o comandante impõe confiança. Não abre a boca, dá as suas ordens por gestos, e não consta que haja naufragado.
 - O senhor está caçoando comigo; eu creio que até estou com febre.
 - Deixe ver.
- Flora estendeu-lhe o pulso; ele, com ar profundo:
- Está; febre de quarenta e sete graus, a mão está ardendo, mas isto mesmo prova que não é nada, porque aquelas viagens fazem-se com as mãos frias...

A “passagem” é polissêmica, nos moldes apresentados pelo romance. No jogo de palavras do autor, era também a ocasião em que o morto encetaria sua “viagem” com destino ao “outro mundo”. A idéia de “viagem” era significativa, por tratar-se da metáfora de um deslocamento do mundo terreno, do qual se opera o desligamento (a partida) para o do Além (seu destino). Se para uma viagem eram comprados bilhetes, passagens e arrumadas as malas, quando se tratava da última “viagem”, pode-se dizer também que era preciso munir-se dos “apetrechos” e “documentos” necessários para se chegar ao destino. Neste caso, os preparativos exigiam maior cuidado, por se tratar de uma viagem definitiva e que demandava cautela para que nada desse errado e que o morto seguisse seu caminho, que muitos desejavam fosse de paz e de luz - mesmo no caso de alguns africanos que acreditavam no retorno dos espíritos ao mundo dos vivos, pois, ainda quando retornassem, não mais seria sob sua forma anterior à morte.

Tornava-se, por isso, necessário, na iminência da morte,

quando o indivíduo ainda estava moribundo, a administração dos sacramentos da Igreja - mesmo os negros, quer crioulos, quer africanos, recorriam a eles e/ou eram obrigados a eles recorrer⁷. Quando defunto, era preciso “aprontar” o morto para o velório (com banhos, toaletes, vestuário). Neste, os vivos a ele se apresentavam para um último encontro, para a despedida. Como garantia a mais, no caso do ritual cristão, apareceram os ofícios fúnebres que, dirigidos pelo clero, sob forma de encomendação da alma e da missa de corpo presente, representavam como que o salvo-conduto para a “partida” derradeira.

Nesta perspectiva, desenvolverei o estudo de alguns dos momentos nos rituais de “passagem”: a administração dos sacramentos, o vestuário funerário e os ofícios fúnebres.

Os sacramentos do morto

Os sacramentos eram, para o cristão, sinais que simbolizavam o sagrado e pertenciam ao universo da comunicação entre Deus (emissor) e o fiel (receptor), mas eram sinais eficazes da graça que o emissor comunicava ao receptor para sua salvação. Em número de sete - batismo, confirmação, eucaristia, penitência, unção dos enfermos/extrema-unção, ordem e matrimônio - os sacramentos, enquanto sinais do encontro de Deus com o homem, em momentos existenciais densos, supunham, expressavam e alimentavam a fé. Nesse sentido, eram administrados pela Igreja em determinados nós existenciais da vida e da morte.

Nos momentos de doença grave, incurável e fatal, a penitência, a eucaristia e a extrema-unção, administradas com sentidos específicos, eram procuradas pelo doente, no momento em que sentia que era “chegada a sua hora”. À proximidade da morte, a presença do padre era solicitada pelo moribundo, por seus parentes ou amigos, tendo em vista a necessidade de ele entrar em contato “último” e íntimo com Deus, antes da

“partida”. É nesse sentido que a figura do padre, interlocutor entre o moribundo e Deus, como mensageiro da palavra e dos sinais (sacramentos) divinos, se fazia presente. Se tentarmos estabelecer uma certa ordenação na administração dos mesmos, seria: penitência (o moribundo confessava e pedia o perdão dos seus pecados); eucaristia (entrava em comunhão com o “corpo de Cristo ressuscitado”, de forma a garantir, também, a sua própria ressurreição) e a extrema-unção (era ungido com o óleo da salvação, de forma a eliminar todos os sinais da presença “maligna”).

Referida à possibilidade de um renovado perdão dos pecados após o batismo, em caso de falta grave, a penitência foi definida pelas *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*⁸ como

a segunda tábua depois do naufrágio; porque tanto que um homem batizado naufragou pela culpa mortal, perdendo a graça de Deus, que no batismo tinha recebido, não lhe resta outro remédio para se salvar neste naufrágio, mais que esta tábua do sacramento da Penitência, confessando inteiramente, e com dor os seus pecados ao legítimo ministro, e alcançando por este meio a absolvição deles.

Fazer penitência pelos pecados cometidos exigia um tempo, de certa forma, longo, durante o qual o penitente entregava-se a práticas de mortificação. Em perigo de morte, entretanto, poderia reconciliar-se a fim de receber o viático, sendo a absolvição dada imediatamente após a confissão penitencial⁹. As *Constituições primeiras* recomendavam aos párocos que visitassem muitas vezes seus fregueses enfermos e os admoestassem a tomar os sacramentos que não tivessem recebido. No caso da penitência, mandava-se que médicos, cirurgiões ou barbeiros (que tratavam dos enfermos na ausência dos primeiros) recuperassem os enfermos primeiramente com a “medicina da alma”, antes de aplicarem as medicinas para o corpo. Neste sentido, deveriam persuadir os graves a se

confessarem, visto que, em muitos casos, a enfermidade do corpo poderia advir de uma “alma enferma com o pecado”¹⁰.

Desde os primórdios, a Igreja exortava os fiéis que se encontrassem em perigo de vida a serem “reconfortados” com a comunhão sob a forma de viático, entendido como o sacramento da eucaristia, administrado ao enfermo impossibilitado de sair de casa; era como uma provisão indispensável para a “viagem”¹¹, segundo a concepção de que, quem morresse, tendo comungado, veria a eucaristia realizar o seu poder de ressurreição para a glória, como diz Damien Sicard¹²:

Quando vires que a sua morte está se aproximando, importante que ele comungue do santo sacrifício, mesmo já tendo se alimentado neste dia, porque a comunhão será, para ele, defesa e ajuda para a ressurreição dos justos. É por ela que ele ressuscitará¹³.

A noção de provisão indispensável para a “viagem” era justificada pela idéia de que a eucaristia agia como um “mantimento para a alma”, alimentando-a e sustentando-a de forma a acrescentar-lhe vida espiritual e conforto¹⁴. Como todos os demais sacramentos, a eucaristia devia ser recebida ainda em plena consciência, pois entregar-se a Cristo, na passagem para Deus, na aceitação da morte assumida como fé professada, supunha que a pessoa estivesse ainda em plena posse de sua lucidez¹⁵. Este era o motivo pelo qual a maioria das crianças até os sete anos não recebessem os sacramentos, visto serem consideradas pela Igreja como “inocentes”; ou seja, sem a capacidade de ter noção, ainda, dos seus atos¹⁶.

O sacramento da extrema-unção tinha a função de dar especial ajuda, conforto e auxílio na hora da morte, momento em que se considerava serem mais fortes e perigosas as tentações do “inimigo comum” dos cristãos, por ele “saber que tinha pouco tempo para os tentar”.

Sendo um sacramento específico diante da morte, possuía efeitos particulares: perdoava os pecados, aliviando a alma do enfermo; dava-lhe saúde corporal quando assim conviesse à sua alma e o consolava, dando-lhe confiança e força para que na hora da agonia pudesse “resistir aos assaltos do inimigo, e levar com paciência as dores da enfermidade”. As condições para o seu recebimento eram a enfermidade grave, com perigo de vida, e a manutenção da esperança em viver. Não deveria ser administrada aos inocentes; aos atingidos por morte violenta por justiça; aos que entrassem em batalha; aos excomungados impenitentes e que estivessem em pecado público e aos dementes. Por outro lado, não deveria ser ministrada em tempo interdito, nem pela segunda vez ao enfermo que já a tivesse recebido durante a doença, a não ser que esta fosse prolongada e o enfermo tornasse a cair em perigo de vida. Neste caso seria administrada tantas vezes quanto fosse necessário¹⁷.

A análise do padrão de recurso aos sacramentos por alguns dos habitantes da freguesia do Santíssimo Sacramento diante da morte, como se percebe na Tabela 1, evidencia que grande parte dos moribundos, 47.1%, a eles recorreu na hora da agonia. O que demonstra que, na iminência da morte, o consolo dos sacramentos foi buscado como forma de garantir uma “boa morte”, aquela que proporcionaria a “salvação” nos padrões religiosos católicos. Destes, pelo menos 31.8% tiveram condições de os receber todos; entre os demais, a extrema-unção foi o sacramento que os sacerdotes mais ministraram aos enfermos (8.2%), demonstrando que, quando chegavam à residência do moribundo, este já estava beirando a morte, sem tempo para os demais sacramentos. Fosse por que não procuraram o sacerdote ou por terem sofrido de morte repentina, 8.9% dos mortos não receberam os últimos sacramentos.

Um número razoável de mortos, entretanto, 44%, “partiram” sem que se possa saber se receberam ou não os sacramentos, pelo fato de seus assentos de óbitos não apresentarem referências a respeito. Índice, aliás, que se aproxima dos 47.1% que receberam todos ou pelo menos um sacramento.

TABELA 1 - Índice de recurso aos sacramentos

SACRAMENTOS	N.º	%
Todos	1304	31.8
Penitência e extrema-unção	207	5.0
Penitência e eucaristia	9	0.2
Penitência	65	1.6
Extrema-unção	337	8.2
Batizado "sub conditione"	3	0.1
Casado na hora da morte	8	0.2
Sem sacramentos	221	5.4
Sem sacramentos p/ morrer repentinamente	15	0.4
Sem sacramentos p/ não pedir/procurar	127	3.1
Sem referência*	1797	44.0
TOTAL	4093	100

*Subtraídos os 1755 inocentes, que não receberam os sacramentos.

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

É muito difícil que a ausência de referências signifique a recusa aos sacramentos de um número tão grande de indivíduos, ainda que esta pudesse ter ocorrido - afinal o não enquadramento de determinados elementos da população aos padrões do catolicismo não pode ser descartado. Segundo as *Constituições primeiras*, a recusa aos sacramentos implicava o impedimento de sepultura eclesiástica. Por isso, é bem possível que grande parte destas omissões de registro estivessem relacionadas a outros fatores que não a recusa aos sinais sagrados. Pode ter sido causada pela morosidade em acionar o sacerdote a tempo - diante de uma morte repentina, acidental - ou pela dificuldade de ele, ainda que tivesse sido contactado, chegar à casa do moribundo com prontidão.

Estas razões poderiam adquirir uma dimensão maior diante de surtos epidêmicos. Como se pode observar na Tabela 2, os anos de 1850, 1855 e 1860 tiveram altos índices de ausência de referência aos sacramentos, tendo sido esses casos

ocasiões em que a cidade do Rio de Janeiro foi assolada pela febre amarela, pela cólera e pela febre amarela, respectivamente. Segundo José Pereira Rego, estes foram anos de grande mortalidade, em que se registraram, em 1850, 1855 e 1860, respectivamente, 11.192, 11.180 e 11.010 mortes na Corte - índices que superavam, em muito, a média anual de mortes nos demais anos do século XIX¹⁸. A década de 1880 teve também um relativo crescimento no índice de ausência de referência aos sacramentos. Por se tratar de um período próximo do fim do século, o alto índice de ausência de referência poderia levar a crer, à primeira vista, num possível arrefecimento da sua procura por parte dos indivíduos, como fator de crescimento do indiferentismo religioso. Entretanto, tal idéia não é reforçada por ocorrência semelhante nos anos seguintes, o que indica que tal ausência esteve bem mais relacionada à epidemia de febre amarela que, juntamente com outras doenças (como a tuberculose)¹⁹, teria elevado o índice de mortalidade e, por conseguinte, dificultado aos sacerdotes e aos párocos a administração dos sacramentos a todos.

Devido ao alto índice de mortalidade, era humanamente impossível aos sacerdotes e aos párocos ministrarem os sacramentos a todos que falecessem vitimados por epidemias. Não eram em número suficiente nas paróquias para a demanda, fato que foi, inclusive, mencionado pelo bispo d. Manuel do Monte²⁰ ao governo imperial, em 1850:

Vossa Excelência compreenderá que os párocos hão de ver-se muitas vezes em embarços, como na atual epidemia reinante se tem visto, para acudir a todas as obrigações de seu ofício, somente eles e seus coadjutores, podendo nem estar doente, e o outro ter um impedimento qualquer, sem haver um sacerdote que os coadjure.

Em relação às necessidades, o baixo número de sacerdotes atuando nas paróquias, para o “bom exercício” do

TABELA 2 - Índice de ausências de referência aos sacramentos

Ano	%	Ano	%
1812	5.5	1855	58.1
1816	13.3	1860	60.7
1820	11.2	1865	16.4
1824	17.9	1870	5.7
1828	18.7	1875	6.2
1835	22.1	1880	41.6
1845	35.9	1885	29.8
1850	60.9		

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

serviço paroquial, torna patente que, face a um surto epidêmico, parte dos fiéis ficou certamente sem receber auxílio sacramental na hora da morte, por falta de sacerdotes e coadjutores que o levassem²¹. De acordo com as *Constituições primeiras*, eles, mais que qualquer sacerdote, deveriam administrar os sacramentos e, só com sua licença, um outro poderia fazê-lo²². Desta maneira, diante da escassez de sacerdotes nas paróquias, grande parte dos 44% de ausência de referência aos sacramentos, mencionado na Tabela 1, pode ter sua justificativa na dificuldade de os sacramentos chegarem a tempo aos moribundos.

Um exemplo que reforça esta idéia é o fato de que, excluídos da análise, os referidos anos de 1850, 1855 e 1860 (vide Tabela 3), chegamos aos índices de 60.36% mortos sepultados com todos ou pelo menos um sacramento, 12.2% sem sacramentos e 27.4% de ausência de referência aos mesmos. Ou seja, fora das quadras epidêmicas, o índice de ausência de referência se reduz, ao passo que cresce consideravelmente o número de indivíduos a quem foram ministrados todos os sacramentos: dos 60.36% que os receberam, 40.5% os receberam todos - um índice que demonstra um padrão satisfatório de busca dos sinais sagrados pelos habitantes agonizantes da cidade do Rio de Janeiro, no século XIX, seguindo as próprias determinações eclesiásticas.

Comparando-se as duas tabelas, percebe-se, portanto, o quanto as epidemias podiam interferir na administração dos sacramentos na cidade, confirmando as palavras do bispo d. Manuel do Monte.

TABELA 3 - Índice de recurso aos sacramentos, excluídos os anos de 1850, 1855 e 1860.

SACRAMENTOS	N.º	%
Todos	1201	40.5
Penitência e extrema-unção	195	6.6
Penitência e eucaristia	9	0.3
Penitência	65	2.2
Extrema-unção	331	10.5
Batizado "sub conditione"	6	0.2
Casado na hora da morte	2	0.06
Sem sacramentos	221	7.4
Sem sacramentos p/ morrer repentinamente	15	0.5
Sem sacramentos p/ não pedir/procurar	127	4.3
Sem referência*	813	27.4
TOTAL	2965	100

*Subtraídos os 1263 inocentes, que não receberam os sacramentos.

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/ Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

Aos sacramentos recorriam os mais variados segmentos sociais da Corte. Homens livres, forros e escravos buscaram-nos de maneira diferenciada na iminência da morte, como se percebe na Tabela 4.

Dentre os mortos a quem foram ministrados todos ou pelos menos um sacramento, temos que 36.5% eram de condição livre, 57.6% forros e 32.6% escravos. Estes números apontam para uma aproximação entre os índices de livres e de escravos e um afastamento destes com relação aos forros. Esta

TABELA 4 - Índices de recurso aos sacramentos, segundo a condição do morto

SACRAMENTOS	LIVRES		FORROS		ESCRAVOS	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Todos	137	25.1	154	41.3	69	12.3
Penitência e extrema-unção	13	2.4	22	5.9	55	9.8
Penitência e eucaristia		-	1	0.3	2	0.3
Penitência	2	0.4	11	2.9	10	1.8
Extrema-unção	46	8.4	27	7.2	46	8.2
Casado na hora da morte	1	0.2		-	1	0.2
Sem sacramentos	4	0.7	10	2.7	9	1.6
Sem sacr. p/ morrer de repente	4	0.7	1	0.3		-
Sem sacr. p/ não pedir/procurar	2	0.4	1	0.3	6	1.1
Sem referência*	336	61.6	146	39.1	361	64.6
TOTAL	545	100	373	100	559	100

*Subtraídos os 398, 100 e 479 inocentes, respectivamente, sem referência aos sacramentos

Fonte: Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

aproximação também ocorre com relação aos índices de ausência de referência aos sacramentos: 61.6% entre os livres, 64.6% entre os escravos e 41.5% entre os forros. Tais dados são muito interessantes e intrigantes, já que seria de esperar que os dados dos forros se aproximassem dos índices dos livres e não os dos escravos, na medida em que, teoricamente, os forros estariam, de uma maneira ou outra, mais inseridos no universo da liberdade do que os cativos.

Com relação à aproximação dos índices de ausência de referência aos sacramentos, pode-se objetar que, em 1850, por exemplo, a taxa de mortalidade dos livres foi bem maior que a dos escravos - lembre-se que durante a epidemia de febre amarela morreram muito mais indivíduos de condição livre do que escrava, na proporção de 71.3% para os livres, 20.6% para os escravos e 8.1% para os forros (vide capítulo 1). No

ano de 1845²³, também houve um número grande de morte entre os livres: 63.2%, contra 30.6% de escravos e 6.2% entre os forros. Tais dados podem ter contribuído para fazer aumentar a quantidade de ausência de referência aos sacramentos entre os livres, a ponto de seus índices terem se aproximado dos índices dos escravos. Ao afirmar isto, estou levando em consideração, que, com relação aos livres, os escravos apresentariam uma taxa maior de ausência de referências aos sacramentos devido a sua condição social, que tornaria mais difícil o contato da família ou conhecidos do moribundo com o pároco e a sua chegada a tempo ao leito de morte do cativo com os sacramentos. Em seus trabalhos, Sheila de Castro Faria²⁴ e João José Reis²⁵ apresentam, para Campos dos Goitacases e para Salvador, respectivamente, dados que reforçam esta idéia. Ambos demonstraram um maior índice de recebimento dos sacramentos para os livres do que entre os escravos: em Salvador, entre 1835-1836, 51% dos livres e 37% dos escravos morreram tendo recebido os sacramentos; em Campos, no século XVIII, 77% dos livres e 40.4% dos escravos os receberam. Não possuo os índices de Salvador, mas, pelo menos em Campos, 5% dos livres contra 24.8% de escravos não apresentaram referência aos sacramentos, no século XVIII.

Deste modo, em comparação com os escravos, parte do grande número de mortes de livres, nos anos de 1845 e 1850, poderia ter levado a uma aproximação entre os seus índices e os dos escravos. Entretanto, esta hipótese não se sustenta ao compararmos os índices de livres e de escravos, após a exclusão dos referidos anos de nossa análise, conforme vemos na Tabela 5. O resultado ainda aponta para a proximidade entre livres e escravos e o distanciamento destes com relação aos forros: 38.3% dos livres, 39.3% dos escravos e 64,3% dos forros receberam todos ou pelo menos um sacramento na iminência da morte. Além disso, excluídos estes dois anos, permanece a proximidade entre livres e escravos quanto à ausência de referência aos sacramentos: 57% para os livres, 56.9% para os escravos e 32% para os forros. Portanto, a aproximação dos índices de ausência de referência não pode ser explicado somente pelo fato de ter havido um maior índice de morte

repentina dos livres que não permitisse a eles receberem a tempo a visita do padre.

No momento, duas possibilidades me surgem. É possível que muitos livres não tivessem sua condição social referida no assento de óbito pelo pároco, que procuraria declarar mais os escravos e os forros pela simples razão de que eram estes dois segmentos que precisavam ter demarcadas, para a sociedade, suas condições de cativo e de libertado do cativoiro. Dos 5848 registros de óbitos analisados por mim, 58% não referiram a condição social do morto, enquanto 18% foram declarados escravos, 8.1% forros e apenas 16.1% livres. Ora, os dados demográficos para a freguesia do Santíssimo Sacramento, na década de 1840, apontam para um maior número de mortos livres do que escravos - em consonância com o maior número de livres entre a população como um

TABELA 5 - Índices de recurso aos sacramentos, segundo a condição do morto, excluídos os anos de 1845 e 1850

SACRAMENTOS	LIVRES		FORROS		ESCRAVOS	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Todos	52	33.3	145	46.4	62	15.0
Penitência e extrema-unção	1	0.6	19	6.1	49	12.0
Penitência e eucaristia		-	1	0.3	2	0.5
Penitência	1	0.6	11	3.5	10	2.4
Extrema-unção	5	3.2	24	8.0	38	9.2
Casado na hora da morte	1	0.6		-	1	0.2
Sem sacramentos	3	2.0	10	3.2	9	2.9
Sem sacr. p/ morrer de repente	2	1.3	1	0.3		-
Sem sacr. p/ não pedir/procurar	2	1.3	1	0.3	6	1.4
Sem referência*	89	57.0	100	32.0	234	56.9
TOTAL	156	100	312	100	411	100

*Subtraídos os 112, 92 e 354 inocentes, respectivamente, sem referência aos sacramentos

Fonte: Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

todo, como se percebe na Tabela 6, abaixo, com base nos dados de Eulália Lobo²⁶. Estes dados confirmam a hipótese de que grande parte dos indivíduos de condição livre não tiveram referenciada a sua condição social no assento, de modo que é possível dizer que, dos 58% de registros sem referência à condição, a sua grande maioria poderia ser de livres.

TABELA 6 - Proporção de mortos na freguesia do Santíssimo Sacramento, na década de 1840, segundo a condição social

ANO	LIVRES		ESCRAVOS		TOTAL
	Nº	%	Nº	%	
1840	506	68.8	230	31.2	736
1841	510	63.0	298	37.0	808
1842	510	69.2	227	30.8	737
1843	644	71.7	254	28.3	898
1844	555	71.4	222	28.6	777
1845	466	71.1	189	28.9	655
1846	545	71.5	217	28.5	762
1847	614	69.7	267	30.3	881
1848	635	69.4	280	30.6	915
1849	557	71.4	223	28.6	780

Fonte: LOBO, Eulália Maria Lahemeyer. História do Rio de Janeiro. Do capital comercial ao capital industrial e financeiro. Rio de Janeiro: IBEMEC, 1978. p.368

Isto permite explicar, portanto, o porquê de os índices dos livres terem se aproximado dos índices dos escravos, tanto num caso como no outro, isto é, pelo fato de não terem sido declarados nos registros todos os indivíduos de condição livre, os que apareceram com a referida condição mencionada foram sempre em número menor que os escravos, o que ocasionou, quando não a redução dos índices dos livres, pelo menos, a sua equiparação com os índices dos escravos, fator que não estaria em sincronia com o fato de haver mais livres do que escravos naquela freguesia. Não correspondia à realidade de haver mais livres do que escravos na Corte - não estou querendo

dizer com isso que eram poucos os escravos, na cidade do Rio de Janeiro, naquele período. Pelo contrário, numericamente, eles quase se aproximavam do número de livres, só que, de modo geral, não os superavam²⁷.

Uma outra possibilidade de análise do padrão de aceitação dos sacramentos na Corte é a de tentar identificar, entre os negros de um modo geral - forros e escravos - a diferenciação quanto à origem - crioulos e africanos - que se constituiu, geralmente, em um dos fatores de preservação da identidade cultural.

TABELA 7 - Índices de recurso dos negros aos sacramentos, segundo a origem

SACRAMENTOS	CRIoulos		AFRICANOS	
	Nº	%	Nº	%
Todos	61	29.6	79	13.7
Penitência e extrema-unção	12	5.8	42	7.3
Penitência e eucaristia	1	0.5	2	0.3
Penitência	3	1.4	12	2.1
Extrema-unção	9	4.4	60	10.4
Batizado "sub conditione"		-		-
Casado na hora da morte	1	0.5	1	0.2
Sem sacramentos	7	3.4	15	2.6
Sem sacr. p/ morrer repentinamente	2	1.0	2	0.3
Sem sacr. p/ não pedir/procurar		-	4	0.7
Sem referência*	110	53.4	361	62.4
TOTAL	206	100	578	100

* Subtraídos os 446 e 7 inocentes, respectivamente, sem referência aos sacramentos.
Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/ Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

Observando a Tabela 7, vemos que 42.2% dos crioulos recorreram aos sacramentos, enquanto 34% dos africanos o fizeram. Por outro lado, 4.4% de crioulos e 4.6% de africanos

não receberam os sacramentos; sendo que nenhum crioulo deixou de recebê-los “por não pedir ou procurar”, o que fizeram alguns africanos. Esta recusa pode ser interpretada como resistência aos ritos católicos por parte de negros ainda identificados com a cultura de origem. De qualquer forma, se interpretarmos o alto índice de não referência aos sacramentos por parte das duas origens como fator decorrente de epidemias e mortes repentinas, chegaremos à conclusão de que os índices de recurso aos sacramentos por estes setores revelam-nos a existência de uma relativa aceitação do ritual cristão por parte deles.

Procurados por indivíduos das relações do moribundo - fosse livre, escravo ou forro - os sacramentos eram-lhe levados pelo vigário e membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento²⁸, em procissão que demandava algumas providências. Machado de Assis, em *Dom Casmurro*²⁹, assim descreveu uma situação em que se faziam os preparativos para a administração dos sacramentos a uma enferma:

- Parece que vai sair o Santíssimo, disse alguém no ônibus. Ouço um sino; é, creio que é em Santo Antônio dos Pobres. Pare, senhor recebedor!

O recebedor das passagens puxou a correia (...), o ônibus parou, e o homem desceu. José Dias deu duas voltas rápidas à cabeça, pegou-me no braço e fez-me descer consigo. Iriamos também acompanhar o Santíssimo. Efetivamente o sino chamava os fiéis àquele serviço de última hora. Já havia algumas pessoas na sacristia.(...) Quando o sacristão começou a distribuir as opas (...) Pádua solicitava ao sacristão uma das varas do pálido. José Dias pediu uma para si.(...)

Pela minha parte, quis ceder-lhe a vara; lembrou-me que ele costumava acompanhar o Santíssimo Sacramento aos moribundos, levando uma tocha, mas que a última vez conseguira uma vara do pálido. A distinção especial do pálido vinha de cobrir o vigário e o sacramento; para tocha qualquer pessoa servia. Foi ele mesmo que me contou e explicou isto, cheio de uma glória pia e risonha (...)

Opas enfiadas, tochas distribuídas e acesas, padre e cibório prontos, o sacristão de hissope e campainha nas mãos, saiu o préstito à rua. Quando me vi com uma das varas, passando pelos fiéis, que se ajoelhavam, fiquei comovido.

No romance, os fiéis foram acionados pelo toque dos sinos - alvo das críticas dos médicos, como já visto na Parte I deste trabalho. As *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* determinavam que, quando o pároco houvesse de levar o Santíssimo Sacramento aos enfermos, mandasse fazer um sinal com o sino maior da igreja e que tangessem a campainha pelas ruas, o que não seria feito se a necessidade do enfermo fosse premente. Quanto ao sacerdote, iria vestido com sobrepeliz e estola roxa, tendo às mãos sua âmbula, contendo os “santos óleos” e a eucaristia³⁰.

No caso de existir na paróquia a irmandade do Santíssimo Sacramento, seriam seus irmãos que, ao aviso dos sinos, realizariam o acompanhamento do viático ao paroquiano enfermo, em perigo de morte. Segundo Debret³¹, cada paróquia tinha sua irmandade do Santíssimo Sacramento, encarregada de escoltar o padre no momento de levar a extrema-unção. Sua participação no préstito era solicitada na sacristia, onde se encontrava um irmão de plantão, a quem caberia despachar imediatamente um sineiro para percorrer as ruas adjacentes, reunindo os irmãos disponíveis para esse “dever” religioso.

O Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da freguesia sob a mesma invocação, determinava, em vários capítulos, as posições e funções exercidas pelos irmãos no cortejo, que podem ser assim elencadas³²:

- Provedor - atrás do pálido, presidindo sempre com a vara;
- Secretário - adiante da cruz com a campainha;
- Tesoureiro - levar a toalha, caldeirinha e vara, entre as alas, compondo-as; mandar correr a campainha para o chamamento dos irmãos; dispor as opas, tochas, e mais insígnias;
- Procurador - com tocha ao lado direito, adiante do pálido;
- Irmãos de mesa - uns levarão uma das varas do pálido e outros irão com tochas aos lados;
- Capelães - entoar salmos e cânticos;
- Andador - pronto a correr com a campainha para chamamento dos irmãos.

A análise do quadro acima demonstra uma hierarquia de posições e funções, ditada pela dos cargos que os irmãos

ocupavam, chamada ordem de precedência. Provavelmente, em uma situação análoga, onde não existisse a irmandade, e cujas funções fossem executadas pelos paroquianos, comandados pelo sacristão ou pelo pároco, haveria disputa pelas funções realizadas no cortejo do viático, a exemplo da que é narrada na passagem de *Dom Casmurro*. Disputa esta que poderia ter sua justificativa na disposição das *Constituições primeiras*³³, que concedia a todas as pessoas que acompanhassem o Santíssimo Sacramento indulgências promovidas pelos sumos pontífices.

Tendo sido feita a chamada dos irmãos e demais componentes do cortejo, este organizava-se segundo a distribuição das funções e posições dos membros e dos respectivos objetos a transportar. A procissão podia ser simples ou mais aparatosa. Debret forneceu a descrição de um cortejo simples que consistia em um irmão carregando uma sineta, seguido de dois soldados de cabeça descoberta, com a arma virada em sinal de luto; em seguida, vinham quatro outros irmãos, precedendo o padre, que caminhava sob um pálio quadrado, sustentado por um braço de ferro recurvado, preso a uma vara carregada por um irmão, marchando imediatamente atrás do sacerdote; este tipo de cortejo era acompanhado por uma ou duas pessoas. Uma segunda modalidade de cortejo, um pouco mais nobre, diferia da primeira apenas quanto ao pálio, que era maior e de veludo carmesim com franjas de ouro. O terceiro tipo consistia em mais aparato: o pálio era sustentado por seis varas, com a presença de músicos negros e uma retaguarda militar³⁴.

Como se vê, era comum que, em caso de não se conseguir número suficiente de membros, se apelasse para os soldados do posto militar mais próximo. Este teria sido, para o viajante, um expediente comum, o que fazia com que, quase sempre, a cruz, os candelabros e o pálio fossem carregados por soldados vestidos momentaneamente com a opa carmesim. Ainda, segundo Debret³⁵, o “cortejo mais decente” comportava, “sempre”, um destacamento militar de oito homens comandados por um oficial, com boné na mão, sendo precedidos por um tambor e uma trombeta. Se, por acaso, os

preparativos acontecessem em um dia de festa na igreja, a assistência seria solicitada e o cortejo era acrescido “solenemente” de banda de música de negros. A pompa, portanto, perpassava do mais simples ao mais aparatoso cortejo do viático.

É interessante observar que os elementos que formam o acompanhamento do viático aos moribundos estão presentes também nas narrativas de Luiz Edmundo e Mello Moraes Filho³⁶. Em suas descrições, percebe-se a estrutura mostrada em *Dom Casmurro* e na passagem de Debret. Na de Luiz Edmundo, ressalta-se mistura de funções exercidas pelos irmãos do Santíssimo Sacramento, que, em alguns momentos, diverge das mencionadas no compromisso; os membros da irmandade não participavam sozinhos do cortejo, já que paroquianos, não pertencentes à irmandade, se faziam presentes, a exemplo da procissão descrita em *Dom Casmurro*. Por outro lado, a descrição não evidencia a presença do pároco. Provavelmente, como afirmado nas *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, a irmandade é que organizaria a procissão e com seus irmãos acompanharia o viático aos fiéis. Resta saber quem o ministrava, o que não fica claro na descrição, mas como não podia deixar de ser, um sacerdote. Além disso, sobressaem o som dos sinos, a presença da música e dos soldados. No caso destes, inclusive, Mello Moraes adverte que, completo o pessoal necessário, não era preciso que fossem então chamados soldados.

Além da referência às funções dos acompanhantes do viático, descreve-se, tanto em Mello Moraes Filho como em Luiz Edmundo, a exemplo da passagem de *Dom Casmurro*, o comportamento dos transeuntes que cruzavam com o cortejo. O que se percebe na descrição de Mello Moraes³⁷:

Na igreja, ordenando o préstito, o sineiro subia à torre, e curto repique palhetava os ares de tinidos metálicos: - Nosso-Pai saía. E a campa soava...

Ao ouvi-la, as mães acordavam os filhinhos tomando-os ao ombro, por trás das rótulas e às janelas os castiçais com velas apareciam de súbito, as mucamas prendiam aos batentes e às



Extrema-unção levada a um doente. Debret. op. cit. E. 109, p. 12

sacadas colchas de seda da Índia; aos cantos das grades de pau ou de ferro as serpentinas e as mangas de vidro cintilavam profusas.

Os passantes, descobrindo-se, ajoelhavam-se, batiam nos peitos. Um coro verdadeiramente harmônico e religioso enchia o espaço e avizinha-se volumoso.

Depois... o coro calava-se, e o toque da campainha feria isolado o silêncio iluminado.

À passagem do préstito, as pessoas ajoelhavam-se, persignavam-se ou rezavam pela alma do enfermo, como também o faziam em sinal de respeito ao Santíssimo Sacramento. Em geral, não era difícil para os acompanhantes reconhecerem a casa do moribundo, na qual já se encontravam amigos, parentes e vizinhos. A casa deveria estar limpa e preparada para a chegada do sacerdote³⁸. Nem todos entravam na casa, apenas as pessoas necessárias. Os demais esperavam à porta, em geral entoando seus cantos e litanias à Virgem. O barulho relacionava-se com a idéia de funeral “festivo”, percebido, segundo João José Reis, como “facilitador da comunicação entre o homem e o sobrenatural”, sendo a morte silenciosa, inclusive, considerada má morte³⁹. Aliás, a idéia de festa está sempre presente nas descrições de Luiz Edmundo, Mello Moraes Filho e, obviamente, nas de João José Reis. Debret⁴⁰ interpretou tal fato como sinal de barbárie:

A esse conjunto revoltante de melodias e ritmos contrários, junta-se ainda o movimento mais lento de um coro de vozes esganiçadas e fanhosas de uns trinta negros devotos, entoando as litanias intermináveis da Virgem. Essa inexplicável e indecisa mistura de instrumentos e vozes humanas acompanha-se ainda de um baixo contínuo de outro gênero: o carrilhão de cada uma das igrejas diante das quais passa o cortejo, ruído que se extingue aos poucos, gradualmente, na medida em que os sineiros perdem de ouvido o som da sineta argentina do irmão encarregado de dar uma dupla badalada de minuto em minuto. Em resumo, esse inexprimível imbróglio de estilo e de harmonia que tanto de perto

como de longe irrita o sistema nervoso com sua barbárie revoltante, imprime com efeito um sentimento de pavor no coração do homem, mesmo bem disposto; efeito calculado, sem dúvida, no rito primitivo, mas que hoje ridiculariza essa cerimônia e retira dela qualquer dignidade religiosa.

O olhar estrangeiro de Debret não percebeu que a festa em torno do cortejo não excluía a “dignidade religiosa”. A simbiose entre o sagrado e o profano era característica da morte que Vovelle chamou de “barroca”, que tinha por base o esplendor⁴¹.

Ao chegar ao seu destino, o vigário ministrava os sacramentos ao moribundo, que assim estaria preparado para a “chegada da morte”. Feita logo a confissão, tendo o enfermo sido abençoado pelo sacerdote, este, após as preces, lhe entregaria a hóstia. Se, por acaso, o estado do enfermo não desse tempo para as preces, o padre imediatamente lhe daria o viático. Logo após, procedia à unção realizada sobre os cinco órgãos dos sentidos (olhos, ouvidos, nariz, boca e mãos), juntamente com as orações ditas pelo padre; estas seriam suprimidas, se o moribundo estivesse morrendo. Caso morresse, o pároco não deveria seguir adiante⁴². A recusa em receber os sacramentos seria, de acordo com as *Constituições primeiras*⁴³, punida com o impedimento da sepultura eclesiástica. Feitas as cerimônias, o acompanhamento retornaria à igreja e o Santíssimo Sacramento seria posto sobre o altar.

O vestuário fúnebre

Quando estive no Rio de Janeiro, na década de 1840, Thomas Ewbank⁴⁴ prestou atenção às vestimentas funerárias utilizadas pela população:

Preocupados com as roupas enquanto vivos, os brasileiros são enterrados com seus melhores trajes, salvo quando outros são preferidos por motivos religiosos. Formalistas ao máximo impõem etiqueta mesmo aos mortos. Estes devem seguir para o outro mundo em atitudes e trajes convenientes(...)

Por trás deste costume verificado pelo viajante, estava a crença de que, na “passagem” para o Além, o morto deveria estar convenientemente vestido. A simbologia das vestes fazia-se presente tanto entre cristãos como entre africanos, sendo o seu uso uma das formas de se garantir a “boa morte”, uma espécie de código que permitisse a passagem para o outro mundo. Para os cristãos, o objetivo era obter a salvação. Quanto aos africanos, tratava-se de se preparar para o encontro com os ancestrais; a mortalha, neste caso, era uma forma de possibilitar que a alma, ao abandonar o corpo, fosse ao encontro dos ancestrais e não ficasse a vagar aqui na Terra.

Nesse sentido, para cristãos e africanos, tinha grande importância a cor e o tipo da mortalha. Seu uso tinha a função ritual de integrar o morto no outro mundo. Determinadas cores, mal empregadas, poderiam, na concepção cristã, dificultar o desprendimento da alma, funcionando como uma espécie de barreira à entrada no Além; outras, pelo contrário, poderiam servir de identificação e passaporte. Crianças geralmente eram amortalhadas em tecidos coloridos, talvez, pelo fato de que, por serem declaradas inocentes por parte da Igreja, já eram consideradas em estado de graça e, portanto, o uso do colorido poderia indicar um estado de contentamento pela certeza da salvação⁴⁵ - no caso de terem sido batizadas, é claro. No caso das mortalhas de santos, a intenção era obter, por sua intercessão, a graça junto a Deus. Juntamente com a proteção, a força do santo invocado poderia servir de salvo-conduto na viagem rumo ao Paraíso⁴⁶. Segundo Ewbank⁴⁷,

as mulheres casadas com vestido preto, véu preto, braços cruzados e as mãos descansando no cotovelo oposto, as solteiras, vestidas de branco, véus e grinalda de flores brancas, as mãos fechadas como em adoração, com folhas de palmas entre elas. As mãos dos homens e meninos são cruzadas sobre o peito, e, se não foram ocupadas por outros símbolos, coloca-se nelas uma pequena taça que é retirada antes do caixão descer para o túmulo. Os que desempenham qualquer autoridade são vestidos com trajes oficiais, os padres com suas vestes, os soldados com

seus uniformes, os membros de irmandades com suas alvas, as irmãs das sociedades religiosas com a indumentária apropriada [...] As crianças de menos de 10 ou 11 anos são vestidas de frades, freiras, santos e anjos.

Pode-se distinguir, a partir desta descrição, cinco tipos básicos de mortalhas: as de santos, as de cores, as vestes oficiais, militares ou sacerdotais, as das sociedades religiosas (conventos, irmandades e ordens terceiras), e, por último, os melhores trajes ou as roupas do uso. Nos registros paroquiais de óbitos analisados por mim, o padrão das vestes funerárias apresentou semelhanças com o descrito pelo viajante, como se pode notar na Tabela 8.

TABELA 8 - Índice do uso de mortalhas

MORTALHA	Nº	%
Mortalha de santo (a)	2380	40.8
Mortalha de cor	867	14.8
Roupas do uso	523	9.0
Mortalha de irmandade/ord.terceira	124	2.1
Vestes militares	44	0.7
Vestes sacerdotais	27	0.5
Outras (beca, vestes angelicais/virginais, tecidos diversos)	117	3.0
Sem referência	1787	30.6
TOTAL	5848	100.0

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

A alusão a determinado santo, a uma determinada cor, a uma determinada sociedade religiosa e, até mesmo, às roupas do uso, tinha sua lógica ritual. Comparando sua utilização, ao longo do século XIX, percebe-se que as mortalhas de santo(a) foram as mais usadas pelos mortos na cidade. Segundo João

TABELA 9 - Índice do uso de mortalhas de santos

MORTALHA	Nº	%
N.ª Sr.ª da Conceição	659	26.6
Sto. Antônio	660	26.5
S. Francisco	175	7.0
N.ª Sr.ª do Carmo	138	5.5
S. Francisco de Paula	130	5.2
S. João Evangelista	114	4.6
N.ª Sr.ª das Dores	90	3.6
S. Domingos	81	3.2
S. João	42	1.7
S. Francisco da Penitência	31	1.2
S. Francisco das Chagas	2	0.1
Menino do coro	256	10.3
Outros santos	109	4.5
TOTAL*	2487	100

* Na feitura deste quadro, inclui também as invocações aos santos, presentes nas mortalhas de irmandades e ordens terceiras. Por exemplo, as referências às mortalhas das ordens terceiras de São Francisco de Paula e da Penitência, foram consideradas como mortalhas de São Francisco de Paula e de São Francisco da Penitência; o mesmo ocorrendo com relação às ordens terceiras de N.ª Sr.ª da Conceição e Boa Morte e de N.ª Sr.ª do Carmo.

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

José Reis, o uso de mortalhas de santos representava um apelo para que eles ajudassem os que assim estivessem vestidos; de modo geral, os homens se vestiam de santos e as mulheres, de santas⁴⁸. A Tabela 9 mostra os santos a que mais se recorria, na Corte, ao ser amortalhado. Juntamente com Santo Antônio, com 26.5%, era a Nossa Senhora da Conceição (26.6%) - utilizada majoritariamente pelas meninas - que os mortos recorriam com mais frequência. Esta ocorrência pode ter sido consequência do fato de a santa ser a padroeira do Império. Provavelmente, em decorrência disto, dentre as invocações marianas nas irmandades da Corte, era Nossa Senhora da Conceição a que se encontrava

com maior recorrência⁴⁹. São Francisco e suas denominações - da Penitência e das Chagas - vinha em terceiro lugar, com 8.3%; a seguir, Nossa Senhora do Carmo, com 5.5%; são Francisco de Paula, com 5.2%; são João Evangelista, com 4.6%; Nossa Senhora das Dores, com 3.6%; são Domingos, com 3.2%; e, por último, são João, com 1.7%. É de se notar que as invocações marianas juntas totalizavam 35.7%⁵⁰.

Após as mortalhas de santos, as de cores vinham em segundo lugar como padrão de uso. Pela Tabela 10, nota-se que as de cor branca eram as mais buscadas por 54.1% dos mortos constantes dos registros analisados. Em segundo lugar, estavam as pretas, com 42.8%. As coloridas eram, surpreendentemente, pouco escolhidas, se compararmos com os índices da freguesia de São Salvador de Campos dos Goitacases, encontrados na pesquisa de Sheila de Castro Faria⁵¹.

TABELA 10 - Índice das cores das mortalhas

COR	Nº	%
Branca	469	54.1
Preta	371	42.8
Outras cores	27	3.1
TOTAL	867	100

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

A comparação com uma área agrária permite analisar os aspectos da devoção nas zonas urbanas e nas rurais. No século XVIII, em Campos dos Goitacases, dentre os livres, 75% recorreram às mortalhas de cor e 25%, às de santo; com relação aos escravos, 99% fizeram uso de mortalhas coloridas, enquanto 1% recorreu às de santo. No século XIX, os escravos foram enterrados com 91% de mortalhas de cor, 1% com as de santo e 8% com as vestes do uso. Apesar da ausência de

referências para os livres no século XIX, pode-se imaginar, a comparar-se com os dados dos escravos, que as mortalhas de cor tenham continuado a prevalecer diante das de santo, tendo aumentado também o índice das vestes do uso. A diferença entre as referências aos santos, presente nas mortalhas, nas duas regiões sugere que a menção aos santos era maior nas áreas urbanas do que nas agrárias. O que, talvez, possa ser explicado pelo fato de as associações religiosas, como irmandades, conventos, mosteiros e ordens terceiras, não possuírem uma presença e uma atuação tão intensas nas zonas agrárias como nas cidades, o que levava a maior parte dos mortos destas últimas a recorrerem menos às mortalhas de cor e mais às de santos.

Com relação às cores das mortalhas utilizadas na Corte, percebe-se que, de modo semelhante ao encontrado por João José Reis na Salvador das primeiras décadas do século XIX, o branco predominava, seguido pelo preto. Com a diferença de que em Salvador, em relação a todos os outros tipos de mortalhas, as brancas foram as mais utilizadas, alcançando o índice de 44% do total do vestuário fúnebre, apresentando uma distância grande em relação às mortalhas pretas (15%). Ou seja, em Salvador a cor branca era expressivamente escolhida como cor das mortalhas. No Rio de Janeiro, ao contrário, eram as mortalhas de santo que predominavam. Em relação às mortalhas de cor, entretanto, o índice do branco era maior (54.1%), porém, não muito distante do índice do preto (42.8%). Observando a tabela 11, é possível perceber a relação entre os índices da cor branca e os da cor preta, no Rio de Janeiro, ao longo do século XIX. A cor branca aparece - da mesma forma que em Salvador, entre 1835-1836 - frequentemente com predominância sobre a preta, demonstrando uma similitude entre a sensibilidade fúnebre de Salvador e a do Rio de Janeiro. Entretanto, os índices apontam para um crescimento do uso do preto conforme o avançar do século; em 1835, há, pela primeira vez, uma aproximação entre os dois índices e, em 1845, o preto supera o branco. Infelizmente, a menção às cores desaparece a partir de 1850, impossibilitando a confirmação da substituição da cor branca pela preta na preferência dos habitantes da cidade do Rio de Janeiro, na hora de confeccionar suas mortalhas.

Tabela 11 - Índice do uso das mortalhas coloridas, ao longo do século XIX

ANO	CORES						
	BRANCO		PRETO		OUTRAS		TOTAL
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	%
1812	25	59.5	17	40.5	-	-	42
1816	47	72.3	18	27.7	-	-	65
1820	21	65.6	11	34.4	-	-	32
1824	119	73.0	42	25.8	2	1.2	163
1828	109	59.0	71	38.3	5	2.7	185
1835	74	47.1	69	43.9	14	52.0	157
1845	74	34.7	134	63.0	5	2.3	213
1850	-	-	1	0.2	-	-	1
1865	-	-	3	0.8	-	-	3
1880	-	-	5	1.3	-	-	5
1885	-	-	-	-	-	-	1
TOTAL	469	100.0	371	100.0	27	100.0	867

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1865, 1880 e 1885.

A predominância do branco pode ser explicada pelo significado que lhe era dado tanto no universo cultural africano como no cristão. Entre os vários grupos étnicos africanos, o branco simbolizava a morte. Para os cristãos, a cor simbolizava a esperança na vida eterna, prometida através da Ressurreição, expressando, também, uma identificação com o santo sudário - tecido branco que envolveu o corpo de Jesus Cristo após a morte no Calvário e com o qual ressuscitou. Ainda poderíamos acrescentar que, para os africanos e também para os cristãos, o branco representava tanto a morte como o (re)nascimento, sendo este associado à ressurreição pelos cristãos e, para os africanos, ao nascimento para uma nova vida⁵²; estes, todavia demonstravam fazer maior uso dele.

Comparando os tipos de mortalhas adotadas pelos mortos de várias condições, na Corte, pode-se perceber, pela Tabela 12, elementos importantes a respeito da religiosidade da população.

TABELA 12 - Índice do uso de mortalha, segundo a condição do morto

MORTALHA	LIVRES		FORROS		ESCRAVOS	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Háb. de S. Francisco	6	1.3	22	5.3	8	0.9
Háb. de S. Francisco de Paula	9	2.0	5	1.2	5	0.6
Háb. de S. João	33	7.0	-	-	5	0.6
Háb. de S. João Evangelista	9	2.0	2	0.5	5	0.6
Háb. de N.ª Sr.ª da Conceição	128	27.1	62	15.0	144	16.8
Háb. de Sto. Antônio	62	13.1	90	22.0	30	3.5
Háb. de N.ª Sr.ª do Carmo	14	3.0	3	0.7	8	0.9
Háb. de S. Domingos	4	0.8	24	5.8	42	5.0
Háb. de N.ª Sr.ª das Mercês	2	0.4	12	3.0	4	0.5
Háb. de N.ª Sr.ª das Dores	17	3.6	10	2.4	19	2.2
Háb. de Sta. Rita	-	-	-	-	2	0.2
Háb. de Sta. Úrsula	-	-	-	-	1	0.1
Háb. de Sta. Efigênia	-	-	7	1.7	2	0.2
Vestes de menino do coro	36	7.6	18	4.3	85	10.0
Outros santos	6	1.3	2	0.5	9	1.0
Háb. da O.T. de S. Fco. de Paula	14	3.0	-	-	1	0.1
Háb. da O.T. de S.F. da Penitência	4	0.8	2	0.5	-	-
Háb. da O. T. do Sr. Bom Jesus	6	1.3	-	-	-	-
Háb. da O. T. da Conc. e B. Morte	6	1.3	2	0.5	-	-
Háb. da O. T. de Nª Sr.ª do Carmo	4	0.8	-	-	-	-
Vestes sacerdotais	1	0.2	-	-	-	-
Vestes militares	5	1.0	-	-	-	-
À cavalheira	2	0.4	-	-	-	-
Vestes do uso	12	2.5	6	1.4	19	2.2
Preta	70	5.0	59	14.3	169	19.7
Branca	17	3.6	87	21.0	281	32.7
Outras cores	4	0.8	-	-	19	2.2
TOTAL	471	100	413	100	858	100

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

Entre os livres, a mortalha de Nossa Senhora da Conceição foi a preferida, com 27.1% de procura - na medida em que ela era usada principalmente por meninas, o maior índice entre os livres se explica pelo fato de haver, entre os forros e os escravos (africanos, principalmente), um índice maior de adultos e uma maior taxa de

masculinidade (devido ao número de africanos provenientes do tráfico)-segundo o padrão geral, enquanto a de cor preta veio em segundo lugar, com 15%. Santo Antônio, após Nossa Senhora, apareceu como o segundo santo de devoção dos livres, novamente de acordo com o padrão geral. Próximo a este santo, são João aparece como terceira opção entre os livres. Dentre os escravos, o uso do branco foi predominante, com 32.7%, seguido do preto, com 19.7%; a devoção a Nossa Senhora da Conceição veio em terceiro lugar com 16.8% e as vestes de menino do coro em quarto, com 10%. Enquanto isso, os forros aproximaram-se mais dos escravos, apresentando, em primeiro lugar, a preferência pela mortalha de santo Antônio, com 22.0%; logo em seguida, como usuários da branca, preferencial dos escravos, com 21.0%, sendo que as mortalhas de Nossa Senhora e a preta vieram em terceiro e quarto lugares, com 15%, e 14.3%, respectivamente.

Observando os dados referentes às mortalhas de cor branca, pode-se verificar uma escala seqüencial, onde quanto mais próximo do universo dos escravos, mais o branco era utilizado: os mortos de condição livre, forros e escravos foram sepultados com a mortalha branca, respectivamente, na progressão de 3.6%, 21% e 32.7%.

Com relação ao preto, há um maior equilíbrio entre os três segmentos sociais, sendo que os escravos apresentaram um índice maior de uso: 19.7% contra 16.6% de forros e 15% de livres. Levando-se em consideração que, após a devoção de Nossa Senhora da Conceição, a cor preta era a segunda preferida entre os livres (certamente pelos adultos), podemos interpretar o índice de 15% entre os livres como consequência, por um lado, da não declaração da condição dos livres nos assentos de óbitos - segundo a hipótese levantada anteriormente, a respeito da desproporção, nos assentos de óbitos, da declaração de livres e de escravos - e, por outro, do fato de que os livres apresentavam um leque maior de opções de mortalhas - representado, principalmente, pelas mortalhas de santos e de santas - do que os escravos e os libertos, fato este também percebido por João José Reis, em Salvador⁵³. No caso dos escravos, provavelmente, o preto foi a única opção para os adultos, fora da vestes do menino do coro e de Nossa Senhora da Conceição, que eram utilizadas basicamente por meninos e meninas cativos, daí a cor preta aparecer, entre os escravos, com um índice relativamente alto, em comparação com os livres.

TABELA 13 - Índice do uso de mortalhas, segundo a origem do morto

MORTALHA	CRIOULO		AFRICANO	
	Nº	%	Nº	%
Háb. de S. Francisco	10	1.7	9	2.0
Háb. de N. ^a Sr. ^a da Conceição	162	28.2	6	1.3
Háb. de Sto Antônio	27	4.7	50	10.5
Háb. de N. ^a Sr. ^a do Carmo	10	1.7	-	-
Háb. de S. Domingos	47	8.2	8	1.7
Háb. de N. ^a Sr. ^a das Mercês	9	1.6	-	-
Háb. de N. ^a Sr. ^a das Dores	25	4.3	1	0.2
Háb. de Sta. Efigênia	8	1.4	-	-
Vestes de menino do coro	79	14.0	-	-
Háb. de outros santos	19	3.3	3	0.6
Branca	98	17.1	212	45.0
Preta	58	10.1	148	31.3
Outras cores	13	2.3	3	0.6
Vestes do uso	7	1.2	32	6.8
Vestes angelicais	1	0.2	-	-
TOTAL	573	100	472	100

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

Os tipos de mortalha usados pelos negros seguem, de modo geral, a origem crioula ou africana, como se pode observar na Tabela 13. Dentre os africanos, o branco prevaleceu como cor mortuária, com 45% de freqüência, seguido pelo índice relativamente alto de mortalhas pretas, 31.3%, confirmando o que foi dito anteriormente a respeito da pouca opção de mortalhas que não fosse a branca. Além do que, o padrão demográfico entre os africanos era o de uma alta taxa de masculinidade, sendo eles jovens e adultos, com poucas crianças - em função da preferência dos traficantes por indivíduos já em idade produtiva (mais homens que mulheres e crianças), o que explica o reduzido índice de mortalhas de Nossa Senhora da Conceição (1.3%) e das vestes de menino do coro (0%), em comparação com os crioulos: entre estes havia maior equilíbrio

numérico entre homens e mulheres e maior número de crianças, daí os 28.2% de hábitos de Nossa Senhora da Conceição e os 14% de vestes de menino do coro.

O uso das mortalhas brancas, na verdade, mais que aproximação com o universo da escravidão, significava uma identidade africana, no sentido de que seu uso reiterava práticas ancestrais. E que relações com a religiosidade africana podem ser percebidas através deste padrão?

Segundo Louis Vincent-Thomas, o branco é freqüentemente a cor dos mortos e da morte. 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 branco⁵⁴. O branco também era a imagem viva dos espíritos dos antepassados; por isso, para 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 benguelas, 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 morte⁵⁵.

Sendo um dos três elementos - juntamente com o preto e o vermelho - que participam da formação de tudo o que existia, o branco representava, para muitos grupos étnicos africanos, portanto, a criação, bem como a relação com os ancestrais. Ao mesmo tempo, era representativo da passagem e transformação de um nível da existência para outro. Entre os nagôs, a ele era atribuída a passagem entre o *Aiye* e o *Orun*, simbolizando, assim, o (re)nascimento e a morte; da mesma forma, o branco era a cor de Oxalá (orixá responsável pela criação do mundo)⁵⁶.

Ainda que, segundo João José Reis⁵⁷, a escolha dos negros pelas mortalhas de cor branca tivesse um caráter financeiro, por se tratar de tecido mais barato, não se pode descartar a possibilidade - também aventada pelo historiador - de sua escolha ter levado em consideração, também, critérios rituais, principalmente tendo em vista o fato de que o branco foi, em alguns casos, utilizado em tecidos mais caros para a época, como, por exemplo, o cetim, o tafetá, o veludo. Além disso, como vimos acima, os escravos apresentavam um índice relativo no uso de tecido preto - que, em relação ao branco, era mais caro, segundo os padrões da época - o que nos leva a relativizar a questão sócio-econômica como um fator preponderante na utilização de mortalhas brancas pelos cativos da cidade do Rio de Janeiro, na medida em que faziam uso do preto em escala não reduzida. Ainda porque estamos tratando de escravos de uma área urbana que, dentro dos limites impostos pela escravidão, é claro, possibilitava aos cativos maior mobilidade física e maior possibilidade de acumular algum rendimento, principalmente em função de terem no "ganho" - em que o escravo dispunha de seu tempo e força de trabalho por um período limitado, recebendo remuneração pelo serviço prestado - uma de suas atividades principais. Segundo Leila Algranti⁵⁸,

a escravidão nas cidades se apresentou, em alguns aspectos, de forma distinta da escravidão no mundo rural [...] Na cidade, o controle do escravo por parte dos senhores era menor que no

campo [...] a mobilidade vertical e horizontal dos cativos em termos de estratificação social tendia a ser maior nas cidades e era mais ampla a sua mobilidade física, o que levava a um contato também maior com os diversos grupos sociais...

Deste modo, é possível que, em grande parte, a escolha da cor branca pelos escravos - africanos, principalmente - tivesse uma justificativa religiosa, o que demonstra um padrão consciente de seleção e adoção de práticas fúnebres conhecidas, ainda que diante de um ritual inserido nas diretrizes da Igreja católica; ao apropriar-se⁵⁹ do código de base católico, os negros, muitas vezes, o redefiniram, introduzindo, nos cerimoniais cristãos, práticas de origem africana.

Escravos e forros apresentavam, como no caso dos sacramentos, escolhas específicas com relação às mortalhas de acordo com a origem, crioula ou africana, o que pode ser visto na análise das Tabelas 10 e 11.

Os crioulos, tanto forros como escravos, apresentavam em primeiro lugar, preferência pela mortalha de Nossa Senhora da Conceição (24,4% de forros e 29,4% de escravos). Após a santa, os padrões se diferenciam. Os escravos fizeram uso da mortalha branca em segundo lugar, seguido das vestes de menino do coro e da mortalha preta, em terceiro e quarto lugares, respectivamente. Os forros fizeram, em segundo lugar, o uso do hábito de santo Antônio, em terceiro, da mortalha preta e, em quarto, do hábito de s. Domingos; a mortalha branca apareceu em quinto lugar. Ou seja, os escravos iam se distanciando do uso das mortalhas brancas, numa evidência de que, após a liberdade, se desligavam aos poucos de seus costumes africanos, enquanto os escravos ainda mantinham, mesmo que não majoritariamente, traços de sua cultura ancestral - se entendermos, é claro, o uso do branco como estando relacionado às tradições funerárias africanas, sem descartar totalmente, porém, o fato de estas tradições terem podido ser mantidas, em muito, pelo fato de os tecidos brancos serem os mais baratos, o que era um elemento facilitador das tradições.

Podemos pensar, portanto, que à medida que as gerações caminhavam, a cultura cristã ocidental afirmava-se sobre a memória africana. Os procedentes da África viveram

TABELA 14 - Índice do uso de mortalhas pelos forros, segundo a origem

MORTALHAS	CRIoulos AFRICANOS			
	Nº	%	Nº	%
Háb. de S. Francisco	5	3.7	6	5.0
Háb. de S. Francisco de Paula		-	1	0.8
Háb. de N. ^a Sr. ^a da Conceição	33	24.4	1	0.8
Háb. de Sto. Antônio	22	16.3	29	23.7
Háb. de N. ^a Sr. ^a do Carmo	2	1.5		-
Háb. de S. Domingos	15	11.1	6	5.0
Háb. de N. ^a Sr. ^a das Mercês	7	5.2		-
Háb. de N. ^a Sr. ^a das Dores	7	5.2		-
Háb. de Sta. Efigênia	6	4.4		-
Vestes de menino do coro	7	5.2		-
Háb. da Irmandade de N. ^a Sr. ^a das Mercês	1	0.7		-
Preta	17	12.6	30	24.5
Branca	12	9.0	45	36.8
Vestes do uso	1	0.7	4	3.3
TOTAL	135	100	122	100

TABELA 15 - Índice do uso de mortalhas pelos escravos, segundo a origem

MORTALHA	CRIoulos		AFRICANOS	
	Nº	%	Nº	%
Háb. de S. Francisco	5	1.2	3	1.0
Háb. de N. ^a Sr. ^a da Conceição	122	29.4	4	1.3
Háb. de Sto. Antônio	4	1.0	18	5.7
Háb. de S. Domingos	32	7.7	2	0.6
Háb. de N. ^a Sr. ^a do Carmo	7	1.7		-
Háb. de N. ^a Sr. ^a das Dores	16	4.0	1	0.3
Vestes de menino do coro	67	16.1		-
Háb. de outros santos	21	5.0		-
Háb. da Ord. Terc. de S. Fco. de Paula		-	1	0.3
Branca	83	20.0	163	52.2
Preta	39	9.4	112	36.0
Outras cores	13	3.1	2	0.6
Vestes do uso	5	1.2	6	2.0
Vestes angelicais	1	0.2		-
TOTAL	415	100	312	100

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

como escravos e, conseguindo a alforria, ainda mantinham vivos os elementos da sua terra de origem. Já os negros que aqui nasceram, foram escravos e, tornando-se forros, demonstraram um padrão de maior aculturação, apropriando-se de parte dos costumes dos homens livres. Ao falar, neste momento, de aculturação, creio ser necessário delimitar que estou aqui entendendo-a, segundo a acepção de Nathan Wachtel⁶⁰, enquanto um processo de interpenetração de culturas que, sem ser reduzido a uma marcha única - a simples transformação da cultura do colonizado na do colonizador - significa um processo inverso, pelo qual uma dada cultura integra os elementos de outra, sem perder suas características originais. Neste sentido, há uma aproximação entre este conceito e a nova interpretação do sincretismo proposta por Arno Vogel que, ao referir-se à combinação de identidades culturais fortemente diferenciadas, afirma que esta só foi possível devido ao sincretismo, que “pôde fazê-lo exatamente porque deu margem à incorporação, embora parcial e restritiva, do Outro, na exata medida em que abriu mão do requisito de ‘pureza’”⁶¹.

Com relação aos africanos, certamente ainda guardavam os vínculos com a cultura original, ao fazerem uso da cor branca em primeiro lugar (forros com 36.8% e escravos com 52.2%). O preto apareceu como segunda opção, tanto de forros (24.5%), como de escravos (36%). Sendo que, entre os libertos, veio próximo da mortalha de santo Antônio (23.7%); aliás, os forros africanos apresentaram, mais que os escravos, maior diversificação no uso das mortalhas, tendo feito uso também dos hábitos de são Francisco (5%) e de são Domingos (5%). Entre os escravos africanos, após o preto, só apareceu, com alguma expressividade, a mortalha de santo Antônio. O fato de nenhum dos dois ter apresentado o uso expressivo da mortalha de Nossa Senhora da Conceição, das vestes de menino do coro, bem como das mortalhas das demais devoções marianas, como os crioulos, relaciona-se ao que já foi dito a respeito do padrão demográfico dos africanos - perfil de masculinidade e de idade adulta - que limitava a existência de outras mortalhas por parte de forros e escravos africanos.

Vejam os usos das mortalhas por parte das crianças. Segundo Thomas Ewbank⁶², as crianças com menos de dez ou onze anos eram vestidas de frades, freiras, santos e anjos:

Quando se veste de são João o cadáver de um menino, coloca-se uma pena em uma das mãos e um livro na outra. Quando é enterrado como são José, um bordão coroado de flores toma o lugar de pena, pois José tinha um cajado que florescia como o de Abraão. A criança que tem o mesmo nome que são Francisco ou santo Antônio usa geralmente como mortalha um hábito de monge e capuz. Para a maioria, são Miguel Arcaño é o modelo. Veste-se então, o pequeno cadáver com uma túnica, uma saia curta presa por um cinto, um capacete dourado (de papelão dourado) e apertadas botas vermelhas, com a mão direita apoiada sobre o punho de uma espada. As meninas representam “madonas” e outras figuras populares. Quando são necessários anéis de cabelo suplementar, o agente funerário os fornece, assim como *rouge* para as faces e pó para o pescoço e os braços”.

Das mortalhas descritas acima, apenas a de são João apareceu com certa representatividade nos assentos de óbito analisados; as demais não apareceram com frequência. Quanto às meninas, realmente representavam as “madonas”, sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora das Dores.

Com base nos dados da Tabela 16, percebe-se, entre as crianças, a difusão das mortalhas de Nossa Senhora da Conceição, com 31.5%; em segundo lugar, com 20.0%, o uso das vestes dos meninos do coro, aqueles que ajudavam o padre na missa, fazendo parte também do coro infantil: trajavam uma batina vermelha e por cima uma veste branca - as vestes de menino do coro predominaram no período anterior a 1845, após o qual não se faz, nos assentos de 1850, 1855 e 1860 referência às mortalhas, provavelmente devido à epidemia, que ocasionou as dificuldades dos párocos de registrarem os óbitos. É interessante notar que Thomas Ewbank, ao descrever com detalhes as mortalhas das crianças, não mencionou as vestes de menino do coro. Levando-se em consideração que esteve no Rio de Janeiro em 1846 e que em 1845 ainda havia referências às vestes, é possível que seu uso já estivesse diminuindo entre os meninos da Corte, tendo desaparecido em 1865.

TABELA 16 - Índice do uso de mortalhas pelos inocentes, segundo o sexo

MORTALHA	GERAL		FEMININO		MASCULINO	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Háb. de S. João	40	3.3	-	-	40	6.6
Háb. de S. João Evangelista	107	8.8	1	0.2	101	16.7
Háb. de N. ^a Sr. ^a da Conceição	385	31.5	345	58.3	31	5.1
Háb. de N. ^a Sr. ^a do Carmo	14	1.1	7	1.2	7	1.2
Háb. de S. Domingos	52	4.2	6	1.0	45	7.4
Háb. de N. ^a Sr. ^a das Dores	75	6.1	71	12.0	1	0.2
Vestes de menino do coro	245	20.0	7	1.2	235	39.0
Háb. de outros santos	61	5.0	26	4.4	33	5.4
Preta	31	2.5	11	1.9	19	3.1
Branca	90	7.4	52	8.8	36	6.0
Outras cores	22	2.0	11	1.8	11	2.0
Vestes angelicais	85	7.0	47	8.0	38	6.3
Vestes do uso	14	1.1	7	1.2	6	1.0
TOTAL	1221	100	591	100	603	100

Fonte: ACMRJ - Registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

Quando reapareceram as referências, a partir de 1865, as vestes de menino do coro, bem como grande parte das demais, já haviam dado lugar às vestes angelicais e/ou virginais. Em terceiro lugar, surgiu a mortalha de são João Evangelista, com 8.8% que, a exemplo do afirmado por João José Reis para Salvador, era bastante difundida, principalmente entre as crianças.

A Tabela 17 mostra o uso das mortalhas infantis de acordo com as condições, percebendo-se que a devoção a Nossa Senhora da Conceição esteve presente em todos os segmentos. Do senhor ao escravo, procurava-se envolver os filhos em mortalhas de Nossa Senhora, se menina, e nas vestes de meninos do coro, se menino. Apenas entre os escravos o uso da cor branca foi maior, em comparação com os outros grupos; mas, ainda assim, veio após as mortalhas de Nossa Senhora e das vestes de menino do coro, preferidas para se envolver os cadáveres das criancinhas.

TABELA 17 - Índice do uso de mortalhas pelos inocentes, segundo a condição

MORTALHA	LIVRES		FORROS		ESCRAVOS	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Háb. de S. Francisco de Paula		-	1	1.1	4	1.0
Háb. de S. João	32	19.0		-	5	1.2
Háb. de S. João Evangelista	7	4.1	1	1.1	4	1.0
Háb. de N.ª Sr.ª da Conceição	61	35.6	44	47.0	130	31.3
Háb. de N.ª Sr.ª do Carmo	1	0.6		-	8	2.0
Háb. de S. Miguel	2	1.2		-		-
Háb. de S. Domingos	2	1.2	9	9.6	37	9.0
Háb. de N.ª Sr.ª das Mercês		-	3	3.1	3	0.7
Háb. de N.ª Sr.ª das Dores	14	8.1	7	7.4	17	4.1
Háb. de Sta. Efigênia		-	6	6.4	2	0.5
Vestes de menino do coro	36	21.0	17	18.0	79	19.0
Háb. de outros santos	3	1.7		-	9	2.1
Preta	2	1.2	2	2.1	26	6.2
Branca	7	4.0	4	4.2	69	16.6
Outras cores	3	1.7		-	17	4.1
Vestes angelicais		-		-	4	1.0
Vestes do uso	1	0.6		-	1	0.2
TOTAL	171	100	94	100	415	100

Obs: Cumpre destacar que nesta tabela só estão mencionados os inocentes cujas condições sociais puderam ser identificadas com segurança.

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

Por fim, cabe ressaltar um aspecto importante com relação ao uso das mortalhas, na Corte. Ao longo do século XIX, houve uma diferenciação no uso das vestes mortuárias, sendo possível detectar alterações ao longo das décadas. Acompanhando a Tabela 18, nota-se um progressivo aumento, a partir da década de 1865, do uso das roupas do uso/vestes seculares - padrão que já existia, em pequeno número, em 1835, desaparecendo no intervalo da década das duas grandes epidemias de febre amarela. Índices que, se forem acrescidos do igual crescimento no uso das vestes angelicais/virginais - utilizados majoritariamente pelas crianças - indicam uma sensível redução no uso das mortalhas de cores e

TABELA 18 - Índice dos tipos de mortalhas em relação ao total

ANOS	Total de assentamentos de óbitos	Roupas do uso		Vestes angelicais/virginais		Sem referência à mortalha		% de não menção aos santos e às cores*
		Nº	%	Nº	%	Nº	%	
1812	237	-	-	-	-	17	7.2	7.2
1816	300	-	-	-	-	23	7.6	7.6
1820	250	-	-	-	-	4	1.6	1.6
1824	673	-	-	-	-	10	1.5	1.5
1828	763	-	-	-	-	8	1.0	1.0
1835	629	10	1.6	-	-	4	0.6	2.2
1845	652	5	0.7	-	-	3	0.4	1.1
1850	827	-	-	-	-	824	99.6	99.6
1855	396	-	-	-	-	396	100.0	100.0
1860	397	1	0.2	-	-	396	99.7	99.9
1865	250	165	66.0	67	26.8	3	1.2	94.0
1870	209	184	88.0	18	8.6	1	0.4	97.0
1875	145	124	85.5	8	5.5	6	4.1	95.1
1880	60	25	41.6	2	3.3	26	43.3	88.2
1885	57	9	15.8	-	-	45	78.9	94.7
TOTAL	5848	523		95	100	1766		

* Somados os valores das três últimas colunas, obtém-se o percentual de não menção aos santos e às cores nas mortalhas.

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

santos, a partir de 1850. Tais dados são importantes e, certamente, apontam para uma mudança de sensibilidade diante da morte, em que o período de 1850-1860 (época das epidemias de febre amarela) aparece como balizador, na medida em que nele foram praticamente inexistentes as referências às mortalhas nos assentos, após o qual surgiria uma significativa modificação em relação aos padrões anteriores, com o desaparecimento da menção aos santos e às cores e o crescimento das vestes do uso/seculares. A ausência de referências às mortalhas, extremamente grande nos períodos de epidemia, volta a crescer a partir da década de 1880 e, juntamente com as roupas do

usó/seculares, são as únicas referências a respeito das mortalhas nos assentos. Prelúdio, talvez, de mudanças nas práticas funerárias e, possivelmente, até nas concepções de morte.

Os ofícios fúnebres

Após o recebimento dos sacramentos e a escolha das vestes funerárias, os ofícios fúnebres - encomendação da alma e missa de corpo presente - eram realizados com o objetivo de empreender orações em intenção da salvação da alma do defunto. Realizadas pelo pároco, as encomendações da alma eram uma espécie de entrega da alma do morto a Deus. Segundo as *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, nenhum defunto poderia ser enterrado sem ser primeiramente encomendado pelo seu pároco ou outro sacerdote a seu mando, o que deveria ser feito com “muita diligência”, procurando saber anteriormente se o morto havia deixado testamento e/ou determinações a respeito dos funerais, legados pios ou obrigações de missas, a fim de que fossem cumpridos; após o que deveria encomendá-lo, onde o corpo estivesse, com sobrepeliz e estola preta ou roxa, segundo o ritual romano⁶³.

A encomendação poderia ser realizada em casa ou na igreja, lugares mais comuns encontrados nos assentos de óbitos. Outros lugares, entretanto, apareceram mencionados, após 1850, ainda que em casos raros como na casa de saúde, no hospital e nos cemitérios. Antes da epidemia de febre amarela, grande parte das encomendações foram realizadas nas igrejas ou, em alguns poucos casos (4.3%) nas casas. Após o surto, as encomendações realizadas nas casas superaram as realizadas nas igrejas, principalmente após as determinações imperiais que proibiram a sua realização nos templos, enquanto vigorasse a epidemia: o índice das encomendações em casa subiu para 59.6%, indicando o descumprimento da determinação do chefe de polícia da Corte que, em virtude da proibição das encomendações nas igrejas mandava que a Ordem Terceira de São Francisco de Paula estabelecesse uma capela provisória

no cemitério do Catumbi. Ou seja, nem com o estabelecimento de uma capela no cemitério, as pessoas deixaram de realizar as encomendações dos mortos nas suas casas.

TABELA 19 - Índice dos locais de encomendação dos corpos

LOCAL	Nº	%
Em casa	1411	24.1
Na igreja	471	8.0
Em casa e recomendado da igreja	20	0.3
No cemitério	1	0.02
Na casa de saúde	2	0.04
No colegiado de São Pedro	1	0.02
No hospital Bom Jesus	1	0.02
Sem referência	3941	67.4
TOTAL	5848	100

Fonte: ACRMJ - Registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

A prática da encomendação nas casas (determinada pelo regulamento sanitário de 4 de março de 1850) não foi bem vista pelo bispo d. Manuel do Monte. Segundo o prelado, as exéquias eram um direito essencialmente paroquial, devendo ser realizadas na igrejas matrizes. Reprovava a idéia do regulamento, pelo fato de as encomendações e outros officios pelas almas dos mortos serem atos públicos da religião, tendo nas igrejas o lugar apropriado para sua celebração, e, só por exceção o seriam nas casas particulares. O artigo do regulamento, para o prelado, inverteu a exceção em regra geral⁶⁴.

Para o bispo, não haveria inconveniente em que o cadáver fosse levado à matriz, já que teria que ser retirado de casa e fazer um trajeto pelas ruas até o cemitério, podendo parar um pouco na igreja, sem que causasse prejuízo à saúde pública. As encomendações realizadas em casa seriam um problema, pois nem todas ofereciam condições para isso e nem toda e qualquer família gostaria, na opinião dele, de presenciar um

“espetáculo melancólico”. Uma segunda razão para a realização das encomendações nas igrejas paroquiais dizia respeito à concorrência que as confrarias e ordens terceiras estariam fazendo aos párocos, já que era em suas igrejas que “todas as encomendações solenes eram realizadas”, tornando raras as encomendações e, ainda mais, os ofícios nas matrizes, fato que contribuiria, segundo o prelado, para o esvaziamento do serviço paroquial. Se as encomendações fossem feitas somente nas igrejas matrizes, em consonância com o direito, os sacerdotes se habituariam a servir nas paróquias, tornando sua administração melhor, sem que houvesse os inconvenientes que, segundo ele, ocorriam em época de epidemia⁶⁵ - certamente ele estava se referindo à ausência de sacerdotes nas paróquias.

Na atitude do bispo, fica patente a sua concepção totalmente baseada nos preceitos canônicos, com a qual buscou delimitar os espaços do que competia à igreja paroquial e do que competia às irmandades e às ordens terceiras. Estas foram vistas como fomentadoras de práticas condenadas pelos canonistas, a ponto de o bispo e de outros membros do clero secular as terem chamado a se porem sob a jurisdição paroquial. Ficou claro, portanto, que d. Manuel do Monte não expediu qualquer ordem às irmandades e ordens terceiras para que realizassem as encomendações dos seus irmãos nas casas em vez de nos seus templos; por isso, em 30 de maio o chefe de polícia teve que expedir à Ordem Terceira de São Francisco de Paula a ordem de construção da capela provisória.

A encomendação do defunto poderia ser simples, com a presença apenas do pároco, ou mais aparatosa, com a participação de outros sacerdotes além do vigário, adquirindo caráter solene. Analisando-se a Tabela 20, nota-se que 27.5% dos mortos tiveram sua alma encomendada por um sacerdote. Poucos mortos foram encomendados pelo pároco e mais sacerdotes: 4.2% com o pároco e de dois a cinco sacerdotes, e 4% com o pároco e de seis a dez sacerdotes. Menores ainda foram os índices que registraram a participação de um número superior a dez sacerdotes.

TABELA 20 - Índice do número de padres nas encomendações de corpos

ENCOMENDADO POR	Nº	%
Coadjutor/cônego cura	1609	27.5
Coadjutor/cônego cura mais 2 a 5 sacerdotes	245	4.2
Coadjutor/cônego cura mais 6 a 10 sacerdotes	227	4.0
Coadjutor/cônego cura mais 11 a 15 sacerdotes	32	0.5
Coadjutor/cônego cura mais 16 a 20 sacerdotes	8	0.1
Coadjutor/cônego cura mais 22 a 24 sacerdotes	2	0.03
Coadjutor/cônego cura mais vários sacerdotes	18	0.3
Cônego cura mais o colegiado de S. Pedro	2	0.03
Reverendo comissário	2	0.03
Vigário de outra freguesia	1	0.01
Sem referência	3702	63.3
TOTAL	5848	100

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

O sepultamento

Após serem encomendados por seus párocos, os mortos deveriam, segundo as *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, ser por eles acompanhados até a sepultura. Caso tivessem algum impedimento em fazê-lo, deveriam enviar outro sacerdote que, sob sua licença, deveria encomendar e enterrar o defunto⁶⁶.

O momento em que saía o cortejo acompanhando o morto era o ápice da morte-espetáculo, a pompa poderia ser expressa tanto na quantidade de participantes, como no aparato dos objetos funerários. Se a morte era um acontecimento individual para o que morria, para os que ficavam, era um acontecimento social⁶⁷. Provavelmente por isso, lendo-se as descrições dos viajantes que estiveram no Rio de Janeiro, ao longo da primeira metade do século XIX, percebe-se muito mais descrições de funerais do que, por exemplo, de batismos e casamentos. Debret⁶⁸ descreveu duas

cerimônias de batismos e duas de casamentos, sendo que as descrições de cerimônias fúnebres, ou assunto a elas referidos, foram oito; Kidder⁶⁹ fez apenas uma referência a um batismo, nenhuma a casamentos e detalhou a respeito dos funerais; Ewbank⁷⁰ não fez referência nem a batismos e nem a casamentos, descrevendo, porém, os cemitérios, os enterros, o luto, o preço das missas fúnebres e um funeral; Luccock⁷¹, além de descrever os funerais, um, inclusive, de que se viu obrigado a tomar parte, falou a respeito do batismo e nem mencionou os casamentos. Por esses relatos, percebemos que os viajantes parecem ter prestado mais atenção aos funerais que, em se tratando de ritual, tinham um conteúdo muito mais público do que privado. Morales de Los Ríos⁷² assim referiu-se a eles:

Naqueles tempos, o enterro de alguém era cerimônia à qual compareciam os moradores da cidade com um certo prazer... Ali se encontravam os amigos e inimigos do morto, contava-se anedotas, falava-se mal da vida alheia, conversava-se em voz alta, exaltavam-se as qualidades do recém-falecido ou desencava-se, de rijo, na sua pele ainda quente, e comentava-se a pobreza ou fortuna deixada pelo mesmo.

O caráter “festivo” - característico da morte barroca portuguesa, bem como européia e, no Brasil, reforçado pelas tradições africanas - estava presente no momento da morte e nos velórios, na Corte. Para João José Reis, o espetáculo fúnebre distraía o participante da dor, em uma espécie de consolação dos vivos, de modo que, reunidos e solidários para despacharem o morto, “os vivos recuperavam algo do equilíbrio perdido com a visita da morte, afirmando a continuidade da vida”⁷³. Nos romances oitocentistas os funerais foram descritos como ocasião de espetáculo público, como o do marido de Luisinha, em *Memórias de um sargento de milícias*⁷⁴:

O enterro saiu acompanhado pela gente da amizade; os escravos da casa fizeram uma algazarra tremenda. A vizinhança pôs-se toda à janela, e tudo foi analisado, desde as argolas e galões do caixão até o número e qualidade dos convidados, e sobre cada uma desses pontos apareceram três ou quatro opiniões diversas.

Pela descrição do romance, os funerais aparecem, desta forma, como uma “festa para os olhos” na expressão de João José Reis⁷⁵. O cortejo era a ocasião para exterioridades - de que as pessoas aparentavam tanto gostar. Nele se deveria expressar a pompa fúnebre, cujo fim último era a manifestação do infinito desejo de salvação e a ânsia pela redenção na eternidade⁷⁶. Os funerais que tinham a tragédia por trás de si eram bastante concorridos, como o de Amâncio, rapaz assassinado em *Casa de pensão*⁷⁷:

Às dez horas da manhã já não se podia entrar facilmente no necrotério, para onde fora, sem perda de tempo, conduzido o cadáver de Amâncio, entre um cortejo imenso de curiosos (...) O funeral atingiu dimensões gigantescas: parecia que se tratava da morte de um grande benemérito da pátria (...)
A cidade inteira abalou-se, demoveu-se, para deixar passar aquela estranha procissão de um magro cadáver de vinte anos.
Veio muita gente dos arrabaldes. De todos os cantos do Rio de Janeiro acudia povo e mais povo a ver o enterro. As ruas, os largos, por onde ele ia, ficaram acogulados de gente; os garotos grimpavam-se aos muros, escalavam as árvores, subiam às grades das chácaras, as janelas regurgitavam, como domingo de festa.
O caixão foi carregado a pulso, coberto de coroas; no cemitério ninguém se podia mexer com a multidão que aflua.

Não apenas este tipo de morte era motivo de afluência de público, mas até mesmo os funerais de um indivíduo comum, cuja morte fora comum, tinha aparato festivo. Foi o caso de Flora em *Esau e Jacó*⁷⁸:

Aqui vai sair o caixão. Todos tiram o chapéu, logo que ele assoma à porta. Gente que passa, pára. Das janelas debruça-se a vizinhança, em algumas atopeta-se, por serem as famílias maiores que o espaço; às portas os criados. Todos os olhos examinam as pessoas que pegam nas alças do caixão...

Nesta mesma passagem do romance machadiano, uma

afirmação é elucidativa: “Ainda uma vez, não há novidade nos enterros. Daí o provável tédio dos coveiros, abrindo e fechando covas todos os dias”⁷⁹. Ou seja, o *show* dos funerais estava no cortejo e não na inumação propriamente dita. Era o préstito - formado em torno do cadáver e acrescido de espectadores que, ainda que dele não participassem, paravam para vê-lo passar, os homens tirando o chapéu em sinal de respeito - que era o alvo das atenções. Era este o momento do espetáculo, onde ostentação e contrição caminhavam no mesmo passo, sendo por vezes acrescidas da “algazarra dos negros”, em uma simbiose entre o sagrado e o profano. Certamente por isso, Brás Cubas, em suas memórias⁸⁰, afirmara que a vida triste era como os enterros de pobres: solitária, calada, labríosa; ou seja, um funeral sem muitos acompanhantes não era visto com bons olhos. Ainda no mesmo romance, o pai de Eulália - a jovem que morrera subitamente, atacada pela febre amarela, em 1850 (cujo epitáfio abre a Parte I deste livro) - assim expressou seu desgosto para com o funeral da filha:

A tristeza de Damasceno era profunda, esse pobre homem parecia uma ruína. Quinze dias depois estive com ele; continuava inconsolável, e dizia que a dor grande com que Deus o castigara fora ainda aumentada com a que lhe infligiram os homens. Não me disse mais nada. Três semanas depois tornou ao assunto, e então confessou-me que, no meio do desastre irreparável, quisera ter a consolação da presença dos amigos. Doze pessoas apenas e três quartas partes amigos do Cotrim, acompanharam à cova o cadáver de sua querida filha. E ele fizera expedir oitenta convites. Ponderei-lhe que as perdas eram tão gerais que bem se podia desculpar essa desatenção aparente. Damasceno abanava a cabeça de um modo incrédulo e triste.

- Qual! gemia ele, desampararam-me.

Cotrim, que estava presente:

- Vieram os que deveras se interessam por você e por nós. Os oitenta viriam por formalidade, falariam da inércia do governo, das panacéias dos boticários, do preço das casas, ou uns dos outros (...)

Damasceno ouviu calado, abanou outra vez a cabeça, e suspirou:

- Mas viessem!

Ainda que por formalidade, os convidados deveriam, segundo Damasceno, comparecer ao funeral da filha. Um acontecimento social, inclusive com convites, os funerais não deveriam, portanto, ser solitários. Como afirma José Carlos Rodrigues, a morte de outrora, em todos os níveis, era pública e comunitária; detestava-se morrer em segredo, longe, inesperadamente, sem testemunhas, sem cerimonial; a morte silenciosa, esquiva, traiçoeira e repentina era especialmente temida e indesejada⁸¹. Indesejada e sofrida, como a do tísico de *Casa de pensão*⁸² que, longe de sua pátria, “partiu” só:

O senhor é que não podia sossegar, com a idéia naquele pobre rapaz, que ali morria aos poucos, sem família, nem carinhos de espécie alguma; sem ter ao menos quem o tratasse, nem dispor de um amigo que se compadecesse dele.
- Infeliz criatura! pensava - Além do mais, longe da pátria, longe de tudo que lhe podia ser caro!

Para grande parte dos indivíduos residentes na Corte, no século XIX, a forma do “passamento” era o oposto do ocorrido com o tísico no romance machadiano; seria mais aproximado daquela descrita em uma das crônicas de Luiz Edmundo⁸³ que, escrevendo sobre um dos momentos da vida em um cortiço, assim falou a respeito do “quarto ao defunto”:

É nesse momento que a Adelaide, portuguesa, vem informar, cheia de emoção e de pasmo, que o Chico, da casa IX, que estava nas últimas, já está de olho vidrado e com a vela na mão (...)
A sinistra notícia corre de boca em boca. As lavadeiras não cantam mais. Cessa a roupa de bater. Emudecem as crianças. Os próprios cães, impressionados com aquela vaga de silêncio, põem as orelhas em pé. Faz-se uma romaria à casa do moribundo. E todos querem ver o Chico, que estrebucha, despedindo-se da vida, o olho vago num Cristo de madeira, a sua vela de cera na mão. Porta e janela da casinhola triste onde ele morre estão abertas de par a par. A massa dos moradores do cortiço aproveita e invade-a. Enche-a literalmente. Há gente cercando o leito, trepada em bancos, em cadeiras, até pelos parapeitos das janelas. E o Chico vai, não vai, o olho fosco, a boca aberta e o pernil já de

todo esticado (...)

E cada vez mais gente para cheirar a ceia, para assistir ao espetáculo: dez, vinte, oitenta pessoas! É o cortiço inteiro! Empurrão daqui, empurrão dacolá. De repente uma voz esganiçada de mulher berra, como a pugnar por um direito:

- Que diabo! Não empurre! Que eu também quero ver!

Essa gente morre, é verdade; porém se diverte. Diverte-se até fazendo quarto ao defunto.

Para velar um morto que está na sua alcova, de mãos postas sobre o peito, um lenço a lhe amarrar os queixos, vai ela, em súcia, para o terreiro da estalagem, palrar, beber, discutir (...)

Veze, diante da barulheira que provoca os risos e até as escandalosas gargalhadas, um parente do que morreu vem à porta do cubículo saber do que se trata.

- Nada, é *uma* que o Bento acaba de contar, mas das boas. A história do rei que ganhou um cesto de abacaxis (...)

E todos, recordando os detalhes picarescos da anedota:

- Quá! Quá! Quá! Quá! Quá! Quá! Quá! Quá! Muito boa!

Talvez haja menos bulha, menos alegria pelas festas em que os habitantes do cortiço comemoram as datas de aniversário natalício, batizados e casamentos. Talvez.

As cerimônias fúnebres eram, portanto, naqueles tempos, acontecimentos marcantes da vida social, na cidade. Apesar das diferenciações na forma como eram realizadas, em virtude das condições socio-econômicas do defunto e de seus familiares, os funerais e o momento da morte eram ocasiões que, dificilmente, passariam despercebidos pelas pessoas. É elucidativa a narração de Luiz Edmundo sobre o fato de a morte possuir para aquelas pessoas um caráter mais comunitário do que, por exemplo, os batizados e casamentos; todos desejavam ver o cadáver, desejavam tomar parte na “festa”. Mesmo entre os que não tinham condições de realizar um cerimonial especialmente preparado e um ostensivo cortejo, buscavam não deixar que o morto partisse em solidão. Se fosse preciso, pediam esmolas, como no caso do enterro de uma negra pobre, descrito por Debret⁸⁴.

Quando a defunta é de classe indigente, os parentes e os amigos aproveitam a manhã para transportar o corpo numa rede e

depositá-lo no chão, junto ao muro de uma igreja ou perto de uma porta de uma venda. Aí, uma ou duas mulheres conservam acesa uma pequena vela junto a rede funerária e recolhem dos passantes caridosos módicas esmolas para completar a importância necessária às despesas de sepultura na igreja ou, mais economicamente, na Santa Casa da Misericórdia, onde este tipo de inumação custa três patacas, ficando o transporte por conta da instituição.

Esta exposição pública atrai infalivelmente os curiosos, sobretudo compatriotas da defunta, que também contribuem para o enterro. Pobres como ela, dão apenas, o mais das vezes, uma moeda de dez, a menor moeda em circulação. Mas o número supre a modicidade do óbolo, pois não há exemplo de indigente moçambique que fique sem sepultura por falta de dinheiro.

A cena se passa diante da Lampadosa, pequena igreja servida por um padre negro e assistida por uma confraria de mulatos.

O mestre-de-cerimônias, negro, com uma vara na mão, vestindo uma dupla cota formada por lenços de cor e com sua rodilha, faz parar o cortejo diante da porta, que só é aberta no momento da chegada, a fim de evitar a entrada da multidão de curiosos, seus compatriotas. O tambor aproveita esta parada para fazer rufar seu instrumento, enquanto as negras depositam no chão seus diversos fardos, a fim de acompanhar com palmas os cantos fúnebres em honra da defunta transportada na rede e acompanhada por oito parentes ou amigas íntimas, cada uma das quais pousa a mão sobre a mortalha.

O interessante nesta passagem é que, ainda que se tratasse de um enterro pobre, as cerimônias estavam presentes, com os sons e gestos característicos, evidenciando que, mesmo os indivíduos sem posses desejavam acompanhamento na hora da morte.

Passo a analisar como foram sepultados os mortos na cidade do Rio de Janeiro, ao longo do século XIX.

Relatando os aspectos da cidade e das ruas do Rio de Janeiro, no tempo dos vice-reis, Luiz Edmundo⁸⁵ nos fala sobre o “cemitério cristão”:

No Rio antigo os templos são o cemitério do cristão. Enterra-se nas igrejas pelo solo, pelas paredes, debaixo dos altares, por cima deles, por detrás dos oratórios.

Recheio de tolo é bazófia
Recheio de porco é *farófia*
Recheio de igreja é defunto.

As igrejas do Rio de Janeiro foram, até 1850, como o memorialista diz, o “cemitério cristão”. Nelas, os mortos residiam em uma relação de proximidade com os vivos que as freqüentavam. Esta familiaridade entre vivos e mortos foi uma característica essencialmente cristã, surgida, como se viu, ainda no final da Antigüidade, contrariando a antiga repulsa aos mortos; o temor causado, naquela época, pela vizinhança dos mortos, fazia com que seus corpos fossem mantidos a distância. A veneração pelos túmulos tinha também uma finalidade específica: impedir que os defuntos “retornassem” ao mundo dos vivos e os perturbassem, como afirma Philippe Ariès⁸⁶. Além disso, havia o medo da poluição causada pelos fluidos dos mortos. Por isso, os cemitérios da Antigüidade localizavam-se fora das cidades, geralmente ao longo das estradas, como a Via Appia romana.

A aceitação desses princípios, pelos cristãos, foi mantida até o século VI, quando esta repugnância cedeu. O elemento que permitiu a aproximação dos vivos com os mortos foi a associação entre o culto dos antigos mártires, de seus túmulos e a fé, crescente, na ressurreição. Acreditava-se que a sepultura adequada e inviolada possibilitaria a salvação, na medida em que esta era associada à conservação do corpo; pois, segundo a crença popular, a violação da sepultura comprometeria o despertar do defunto no último dia, e, por conseguinte, a sua ressurreição para a eternidade⁸⁷.

Este mesmo temor da violação seria responsável pela generalização da prática de se enterrar perto dos túmulos dos santos mártires que, tendo seu lugar imediato e certo no Paraíso, seriam capazes de repelir os profanadores de sepulturas. Além da busca da proteção dos despojos mortais, esta prática também significava o anseio de que o “corpo espiritual” estivesse sob a mesma guarda. Outra dimensão ainda teria motivado a generalização dos enterros *ad sanctos*: a proximidade dos santos significaria o alívio e, até mesmo, a obliteração dos pecados. Procurada a proximidade com os santos inicialmente, num

momento posterior buscou-se a dos que haviam sido sepultados perto deles. A partir desse momento, segundo Philippe Ariès, os mortos deixaram de significar repulsa, tornando-se elementos sacralizados. Com efeito, enquanto espaço dos mortos, os cemitérios cristãos foram considerados, nesse sentido, um espaço sagrado, destinado às orações pelas almas dos mortos e, por conseguinte, bastante freqüentados.⁸⁸

Na Idade Média, a Igreja tentou interditar os locais sagrados aos que morriam sem estar nas boas graças dela; foi o início de seu controle sobre os mortos. Um aspecto novo surgiu neste contexto: a aceitação e a imposição das sepulturas *ad sanctos* entrou em choque com o aspecto da espacialidade das sepulturas nas igrejas. Que os mortos devessem ser inumados em volta da igreja era uma coisa; outra era o seu enterro dentro dela. Ao longo dos séculos, os concílios reiteraram a proibição do sepultamento no interior das igrejas, exceto no caso dos padres, bispos, monges e alguns leigos privilegiados, como mostrou Philippe Ariès⁸⁹. A desobediência a tais preceitos foi evidente, quando se percebe que a mesma perdurou do século V ao XVIII, evidenciando a existência de subterfúgios às leis canônicas. Paralelamente às proibições, claramente desobedecidas, desenvolveu-se o costume da compra dos locais de inumação; tal prática foi o marco da diferenciação dos preços entre as sepulturas nas igrejas e as dos cemitérios, que passaram a ser o local de inumação dos mais pobres.

Este costume constituiu-se em prática comum no Rio de Janeiro, bem como na sociedade brasileira até 1850 - quando as autoridades imperiais instituíram o sepultamento fora dos limites da cidade. Enquanto durou o enterramento eclesiástico, as inumações foram feitas em torno das igrejas e das capelas, o que seria de esperar, numa cidade em que a religião católica predominava entre a maioria dos habitantes. Trazidos pelos portugueses, tais costumes foram adotados desde os primórdios da colonização e remontavam à tradição ocidental cristã, que via no sepultamento eclesiástico, em espaço sagrado, uma das formas de se proceder à "boa morte", cujo fim era a salvação no Além-túmulo.

Até 1850, várias eram as igrejas procuradas para locais de sepultura para os habitantes do Rio de Janeiro. Tal prática, após este período, foi modificada, de forma que os cemitérios públicos (não mais eclesiásticos) transformaram-se no lugar de destino obrigatório dos mortos da cidade. Até que fosse proibido, o sepultamento nas igrejas foi o preferido pela maioria absoluta da população da freguesia do Santíssimo Sacramento, como se pode observar na Tabela 21.

TABELA 21 - Índice dos locais de sepultura, antes de 16/3/1850

SEPULTURA	Nº	%
1 - Igreja matriz do Santíssimo Sacramento	803	21.4
1 - Igrejas de irmandades/ordens terceiras	411	11.0
1 - Igrejas de convento	253	6.7
1 - Igrejas de irmandades/ordem terceira de negros	1842	49.1
2 - Igrejas matrizes	60	1.6
2 - Igrejas de irmandades/ordens terceiras	279	7.4
2 - Igrejas de convento	19	0.5
Outras igrejas não identificadas	5	0.1
Cemitério da Ordem Terceira de S. Fco. de Paula (Catumbi)	1	0.02
Cemitério do Campo Santo da Misericórdia (Caju)	22	0.7
Cemitério de São Francisco Xavier (Caju)	-	-
Cemitério de São João Batista da Lagoa	-	-
Cemitério da Ordem Terceira de N.ª Sr.ª do Carmo (Caju)	-	-
Cemitério da Ordem Terceira de S. Fco. da Penitência (Caju)	-	-
Outros cemitérios	-	-
Sem referência	56	1.5
TOTAL	375	100.0

1 - Freguesia do Santíssimo Sacramento 2 - Outras freguesias (Candelária, São José, Santa Rita, Santana, Inhaúma, Engenho Velho)

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850 (até 16/3)

As igrejas de irmandades ou ordem terceira de negros⁹⁰ eram as mais procuradas como locais de sepultura, na freguesia do Santíssimo Sacramento, com 49.1%; em segundo lugar vinha a matriz do Santíssimo Sacramento, com 21.4% e, por último,

as igrejas das demais irmandades e ordens terceiras da paróquia. Em suma, poucos mortos seriam sepultados fora de sua freguesia.

Em suas *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*⁹¹, José Vieira Fazenda nos aponta os dois tipos de sepulturas encontrados nas igrejas da cidade: as covas e, mais tarde, as catacumbas, sendo as primeiras, cavadas no chão dos templos e as segundas, construídas em formas de nichos abertos em grossas paredes, nos quais o caixão era encerrado e, depois, tapados com tijolos. Ewbank⁹² descreveu as catacumbas da igreja da Ordem Terceira de São Francisco de Paula, como se segue:

Passando através da porta lateral, entramos numa área quadrangular fechada por quatro altas paredes, com um alpendre ou telhado projetando-se para dentro e deixando um espaço central aberto sob o céu e ocupado por alguns túmulos de mármore. Os nichos para os cadáveres, abertos nas paredes, tinham um pouco mais de 1,80 metro por 80 centímetros, com 45 de altura nas extremidades e 60 no meio, formando a parte superior um arco baixo. Todos são rebocados e pintados de branco. No tempo de calor não serviam mais como lugares de descanso para os vivos. (...)

Existem três fileiras de nichos, cada uma das quais estende-se ao longo de toda a volta do pátio. Os nichos ocupados são fechados na frente por tijolos e rebocados. Todos são numerados, não havendo, porém, quaisquer outras marcas ou inscrições. Seus inquilinos ocupam-nos por muito pouco tempo para que as inscrições e os elogios permaneçam.

Quanto às covas rasas, no interior dos templos, davam exatamente a idéia traduzida por Luiz Edmundo, na citação referida acima: enterrados no solo, debaixo dos altares, atrás dos oratórios, os mortos eram o recheio das igrejas. Quanto às catacumbas, segundo Debrá⁹³, eram ainda recentes na cidade, em 1816. Apenas duas igrejas as possuíam, a de Nossa Senhora do Carmo e a de São Francisco de Paula, destinadas ao seus confrades. Já em 1829, o viajante afirmou que a inovação das catacumbas havia conquistado tantos partidários que não havia na cidade nenhuma irmandade que não as tivesse

mandado construir ou no pátio ou em algum trecho do jardim contínuo à igreja.

Em 1846, quando esteve no Rio de Janeiro, Ewbank⁹⁴, ao referir-se aos cemitérios e aos enterros, descreveu o funeral do secretário do Instituto Histórico e Geográfico, cônego Januário da Cunha Barbosa⁹⁵, ocorrido no dia 22 de fevereiro, em uma das catacumbas da Ordem Terceira de São Francisco de Paula.

Quando o caixão foi colocado sobre o estrado, as tampas dobradiças foram abertas (...) Enquanto o padre caminhava ao redor do caixão, cantando, lançando turfibus e aspergindo o corpo, o pedreiro negro que se encontrava em cima descansando sobre sua picareta mostrava-se como um espectador conspícuo. (...)

O caixão foi colocado sobre uma plataforma temporária, perto de um nicho, na fileira do meio, para o interior da qual foi empurrado com as tampas abertas. Um lenço foi estendido sobre o rosto do falecido por um de seus amigos. Em seguida os padres e o amigos avançaram sucessivamente, um de cada vez com aspersório de prata seguro pelo sacristão, lançaram água benta sobre o corpo e esvaziaram uma pequena pá de cal em pó, que um assistente mantinha prontas sobre o caixão. Cerca de quarenta litros de cal foram assim empregados até ter oculto o corpo e até ter-se amontoado sobre o caixão. Um padre usou novamente o aspersório de prata e derramou algo de uma pequena caixa perfurada, encerrando assim, a cerimônia na Igreja. Descansamos agora nossos candelabros, encostando-os na parede de onde criados negros os retiraram.

Um cavalheiro tirou então do peito um papel e durante meia hora leu um necrológio. Uma segunda, uma terceira e mesmo uma quarta oração foram assim pronunciadas. Por fim, o presidente do Instituto fechou as tampas do caixão e entregou a minúscula chave a um parente do defunto. Encerraram-se assim os curiosos ritos. Encontravam-se presentes vários funcionários do Estado, militares e membros do Senado.

Dentro de meia hora, a parte dianteira do nicho estava fechada com tijolos e coberta por uma camada de reboco branco.

Nos assentos de óbitos analisados, aparecem menções a sepulturas nas catacumbas das igrejas da matriz do Santíssimo Sacramento, de Santo Elesbão e Santa Efigênia, do convento de Santo Antônio, de Nossa Senhora do Bonsucesso e de São Francisco

(com certeza a de Paula), que apareceram nos registros a partir de 1828; ou seja, a afirmativa de Debret de que já em 1829 quase todas as igrejas tinham suas catacumbas provavelmente está correta. As primeiras catacumbas construídas nas igrejas das ordens terceiras de Nossa Senhora do Carmo e São Francisco de Paula parecem ser bem anteriores a 1816, segundo a referência de Debret. Vivaldo Coaracy informa que as da igreja dos terceiros do Carmo são de 1782 e, segundo Gastão Cruls, as dos mínimos de São Francisco de Paula, datadas de 1805⁹⁶.

A Tabela 22 mostra as igrejas mais procuradas para os sepultamentos, por parte dos habitantes da freguesia do Santíssimo Sacramento. A igreja matriz recebeu a maior parte dos mortos da freguesia, com 22%. Em segundo lugar, a igreja da Ordem Terceira de Nossa Senhora da Conceição e Boa Morte, com 10.6%, e em terceiro, a igreja da Ordem Terceira de São Domingos, com 10.2%, sendo ambas igrejas de associação religiosa de homens negros. Se for levado em consideração que, em quarto lugar, aparecia a igreja da Irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa, com 9.5% (também de negros), confirma-se a constatação acima referida de que a maioria dos habitantes da freguesia procurava igrejas de negros para os sepultamentos. Aliás, o que seria de se esperar, em uma freguesia cuja maior parte de seus habitantes era constituída por negros e cuja maioria das igrejas era de suas irmandades/ordens terceiras⁹⁷.

O sepultamento nas igrejas era prática adotada por vários segmentos sociais. Até mesmo os escravos para lá eram levados. Analisando a Tabela 23, percebemos que a maior parte dos escravos da freguesia foi inumada na igreja matriz, com 29%. Em seguida, foram escolhidas a de Nossa Senhora da Lampadosa, com 16.1%; a da Ordem Terceira de São Domingos, com 14.1% e a de Nossa Senhora do Rosário, com 11.1%. Em sétimo lugar, a de Santo Elesbão e Santa Efigênia, com 6.6% e, em oitavo, a do Senhor Bom Jesus do Calvário, com 6.0%.

Observando o quadro, nota-se que a matriz foi local duplamente buscado, pelos livres e pelos escravos. No caso dos livres, é possível que, em virtude da predominância das igrejas de irmandades de negros na freguesia do Santíssimo Sacramento, grande parte deles não tenham tido muitas opções de escolha de sepultura fora das oferecidas pela igreja matriz;

TABELA 22 - Índice das sepulturas nas igrejas antes de 16/3/1850

SEPULTURA	Nº	%
1 - Igreja matriz do Santíssimo Sacramento	803	22.0
1 - Igreja da Ordem Terceira de São Francisco de Paula	249	7.0
1 - Igreja da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência	92	2.5
1 - Igreja da Ordem Terceira de São Francisco (...)	24	0.6
1 - Igreja do convento de Santo Antônio	253	7.0
1 - Igreja de N. ^a Sr. ^a do Parto	45	1.2
1 - Igreja do Senhor dos Passos	1	0.03
1.1 - Igreja da Ord. Terc. de N. ^a Sr. ^a da Conc. e Boa Morte	375	10.2
1.1 - Igreja da Ordem Terceira de São Domingos	388	10.6
1.1 - Igreja de N. ^a Sr. ^a do Rosário	243	6.6
1.1 - Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia	139	4.0
1.1 - Igreja de São Gonçalo Garcia e São Jorge	107	2.9
1.1 - Igreja de N. ^a Sr. ^a da Lampadosa	349	9.5
1.1 - Igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário	241	6.6
2 - Igreja matriz da Candelária	8	0.2
2 - Igreja da Ordem Terceira de N. ^a Sr. ^a do Carmo	113	3.1
2 - Igreja de N. ^a Sr. ^a Mãe dos Homens	47	1.3
2 - Igreja de São Pedro	24	0.6
3 - Igreja matriz de São José	12	0.3
3 - Igreja de N. ^a Sr. ^a da Lapa do Conv. de N. ^a Sr. ^a do Carmo	3	0.1
3 - Igreja de N. ^a Sr. ^a do Bonsucesso	20	0.5
3 - Igreja de N. ^a Sr. ^a do Carmo, dos religiosos do Carmo	11	0.3
3 - Igreja de Santa Luzia	13	0.3
4 - Igreja matriz de Santa Rita	20	0.5
4 - Igreja do mosteiro de São Bento	5	0.1
4 - Igreja de São Joaquim	5	0.1
5 - Igreja matriz de Santana	13	0.3
5 - Igreja de Santo Antônio dos Pobres	57	1.5
6 - Igreja matriz da freguesia de Inhaúma	2	0.05
7 - Igreja matriz de São Francisco do Engenho Velho	5	0.1
TOTAL	3667	100.0

1 - Freguesia do Santíssimo Sacramento (1.1 - Igrejas de irmandades/ordens terceiras de negros) — 2 - Freg. da Candelária — 3 - Freg. de São José — 4 - Freg. de Santa Rita — 5 - Freg. de Santana — 6 - Freg. de Inhaúma — 7 - Freg. do Eng. Velho

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850 (até 16/3)

principalmente aos que não tivessem condições de acesso, por exemplo, às sepulturas da Ordem Terceira de São Francisco de Paula ou ao convento de Santo Antônio - mais caras. Isto não significa, entretanto, que não lhes fosse facultado, em alguns casos, o acesso às sepulturas nas igrejas das irmandades de negros.

Quanto aos escravos, o maior número de sepultamentos nos terrenos em volta da matriz se deu, provavelmente, em decorrência de serem as suas covas mais baratas do que, por exemplo, as das igrejas das irmandades, principalmente para quem não fosse irmão. Além do que, os forros seriam, mais que os cativos, os que formavam o maior contingente de afiliados às irmandades de negros - como exemplo, tem-se que, dentre os 819 irmãos registrados no Livro de Entrada da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, entre as décadas de 1840 e 1880, apenas 11.8% foram declarados como escravos⁹⁸. Na freguesia de São Salvador de Campos dos Goitacases, no século XVIII, Sheila de Castro Faria⁹⁹ também encontrou, em sua análise dos registros de óbitos, os escravos sendo, em sua maioria (83.4%), sepultados na igreja matriz, enquanto apenas 16.6% foram destinados às covas das irmandades. Segundo a historiadora, em relação aos livres, os escravos da freguesia, por questões financeiras, tinham menos opções de escolha de irmandades para se afiliarem.

Analisando os locais de sepultura de acordo com a origem, vemos que os crioulos, em sua maioria, iam para a igreja matriz (30.9%) e para a igreja da Ordem Terceira de São Domingos (14%), conforme se pode observar na Tabela 24. Os africanos dividiram as suas preferências entre a Ordem Terceira de São Domingos, com 17.3% e a Irmandade da Lampadosa, com 16.4%; sendo a igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia e a matriz buscadas em quinto lugar, com 10.1% e 10%, respectivamente. Tal diferenciação na busca das sepulturas sugere uma maior integração do negro crioulo na comunidade paroquial, enquanto o africano preferia igrejas mais específicas, como as das irmandades de negros. Segundo João José Reis, para o africano “viver entre parentes reais tornara-se difícil pelo trauma da escravidão, mas morrer numa família ritual, e com ela passar ao Além tornou-se possível com a irmandade”¹⁰⁰.

TABELA 23 - Índice das escolhas de sepulturas, segundo a condição do morto, antes de 16/3/1850

SEPULTURA	LIV.		FOR.		ESCR.	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
1. Igreja matriz do SS. Sacramento	107	21.0	46	11.8	259	29.0
1. Catacumbas da matriz do SS. Sacramento	1	0.1	8	2.0	12	1.3
1. Igreja da O. T. de São Fco. de Paula	46	9.9	3	0.7	7	0.8
1. Igreja da O. T. de São Fco. da Penitência	10	2.0	-	-	1	0.1
1. Igreja da O. T. de São Fco. (?)	1	0.1	1	0.2	-	-
1. Igreja de N.ª Sr.ª do Parto	2	0.3	19	4.6	8	1.0
1. Igreja do Senhor dos Passos	2	0.1	-	-	-	-
1. Igreja do convento de santo Antônio	58	11.2	4	1.0	5	0.6
1.1. Ig. da O. T. de N.ª Sr.ª da Conc. e B. Morte	83	17.0	14	3.4	39	4.3
1.1.1. Ig. da O. T. de S. Domingos	31	6.0	111	26.6	126	14.1
1.1. Igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário	24	4.6	9	2.2	53	6.0
1.1. Igreja de N.ª Sr.ª do Rosário	35	6.7	55	13.2	99	11.1
1.1. Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia	4	0.7	56	13.4	59	6.6
1.1. Catacumbas da ig. de S. Elesbão e S. Efigênia	-	-	1	0.2	-	-
1.1. Igreja de S. Gonçalo Garcia e S. Jorge	21	4.0	12	2.9	32	7.6
1.1. Igreja de N.ª Sr.ª da Lampadosa	42	8.1	68	16.3	144	16.1
2. Igreja matriz da Candelária	-	-	2	0.5	4	0.4
2. Igreja da Ord. Terc. de N.ª Sr.ª do Carmo	21	4.0	1	0.2	1	0.1
2. Igreja de N.ª Sr.ª Mãe dos Homens	7	1.3	-	-	-	-
2. Igreja de S. Pedro	-	-	2	0.5	3	0.3
3. Igreja de s. José	1	0.1	-	-	-	-
3. Igreja de N.ª Sr.ª do Bonsucesso	-	-	1	0.2	2	0.2
3. Ig. de N.ª Sr.ª do Carmo do conv. dos Carmelitas	5	1.0	-	-	1	0.1
3. Igreja de Santa Luzia	3	0.5	2	0.5	3	0.3
4. Igreja matriz de Santa Rita	2	0.3	1	0.2	1	0.1
4. Igreja do mosteiro de S. Bento	1	0.1	-	-	-	-
4. Igreja de S. Joaquim	1	0.1	-	-	-	-
5. Igreja matriz de Santana	3	0.5	-	-	2	0.2
5. Igreja de santo Antônio dos Pobres	6	1.1	-	-	13	1.4
6. Igreja matriz de Inhaúma	-	-	1	0.2	-	-
Cemitério do Campo Santo da Misericórdia	-	-	-	-	21	2.3
TOTAL	516	100	417	100	895	100

- 1 - Freguesia do Santíssimo Sacramento
- (1.1 - Igrejas de irmandades/ordens terceiras de negros)
- 2 - Freg. da Candelária
- 3 - Freg. de São José
- 4 - Freg. de Santa Rita
- 5 - Freg. de Santana
- 6 - Freg. de Inhaúma

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850 (até 16/3)

TABELA 24 - Índice das escolhas de sepulturas pelos negros, segundo a origem

SEPULTURA	CRIOUL.		AFRIC.	
	Nº	%	Nº	%
1. Igreja matriz do Santíssimo Sacramento	185	28.6	57	9.8
1. Catacumbas da matriz do Santíssimo Sacramento	15	2.3	1	0.21.
1. Igreja da Ord. Terceira de São Francisco de Paula	6	1.0	3	0.5
1. Igreja da Ord. Terceira de São Francisco da Penitência	1	0.1	-	-
1. Igreja de N.ª Sr.ª do Parto	15	2.3	1	0.2
1. Igreja do convento de Santo Antônio	6	1.0	1	0.2
1. Catacumba da igreja do convento de Santo Antônio	1	0.1	-	-
1.1. Igreja da Ord. Terc. de N.ª Sr.ª da Conc. e B. Morte	28	4.3	12	2.0
1.1. Igreja da Ord. Terc. de S. Domingos	89	14.0	101	17.3
1.1. Igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário	25	4.0	17	2.9
1.1. Igreja de N.ª Sr.ª do Rosário	68	10.4	73	12.5
1.1. Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia	40	6.1	59	10.1
1.1. Catacumbas da igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia	1	0.1	-	-
1.1. Igreja de S. Gonçalo Garcia e S. Jorge	24	3.6	17	2.9
1.1. Igreja de N.ª Sr.ª da Lampadosa	65	10.0	96	16.4
2. Igreja matriz da Candelária	-	-	3	0.5
2. Igreja da Ord. Terc. de N.ª Sr.ª do Carmo	1	0.1	1	0.2
2. Igreja de S. Pedro	4	0.6	-	-
3. Igreja de N.ª Sr.ª do Bonsucesso/Sta. C. da Misericórdia	-	-	2	0.3
3. Igreja de N.ª Sr.ª do Carmo do convento dos Carmelitas	1	0.1	1	0.2
3. Igreja de Santa Luzia	2	0.3	1	0.2
4. Igreja matriz de Santa Rita	1	0.1	-	-
5. Igreja matriz de Santana	1	0.1	-	-
5. Igreja de Santo Antônio dos Pobres	10	1.5	3	0.5
Cemitério do Campo Santo da Misericórdia	14	2.1	27	4.6
Cemitério da Ord. Terc. de S. Fco. de Paula (Catumbi)	9	1.4	13	2.2
Cemitério de São Francisco Xavier (Caju)	36	5.5	90	15.4
Cemitério de São João Batista da Lagoa	3	0.5	4	0.7
Cemitério de São Francisco Xavier do Engenho Velho	-	-	1	0.2
TOTAL	651	100.0	584	100.0

- 1 - Freguesia do Santíssimo Sacramento
- (1.1 - Igrejas de irmandades/ordens terceiras de negros)
- 2 - Freguesia da Candelária
- 3 - Freguesia de São José
- 4 - Freguesia de Santa Rita
- 5 - Freguesia de Santana

Fonte: ACMRJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

Desse modo, a opção dos africanos pelas irmandades de “homens de cor” poderia estar relacionada ao fato de elas constituírem-se em um espaço de identidade do negro, principalmente o africano, na cidade¹⁰¹. A preferência dos crioulos pela igreja matriz significava uma aproximação maior, como já vimos através de outros exemplos, dos padrões da comunidade dos livres, evidenciando uma maior inserção no universo da liberdade, mesmo que a condição fosse eventualmente de cativo.

Como foi visto, a busca dos cristãos por uma sepultura eclesiástica estava associada às concepções acerca da 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”¹⁰².

As fontes utilizadas neste estudo foram basicamente as cristãs, não permitindo identificar práticas africanas de inumação. No entanto, isto não impede que os negros referidos nos assentos católicos, quer fossem crioulos ou africanos, não tivessem empreendido seus rituais próprios, ainda que tenham dado um destino cristão ao cadáver. Mary Karasch aponta também para esta possibilidade, ao afirmar que os sepultamentos dos negros eram precedidos de cerimônias funerárias africanas¹⁰³.

Segundo Roger Bastide, o enterro e os rituais de separação entre os vivos e os mortos entre os africanos adquiria importância fundamental na preservação dos cultos ancestrais; por trás daqueles rituais estava a idéia de que a “alma”/espírito dos falecidos reuniam-se à grande família espiritual dos ancestrais no outro lado do oceano. Havia o cuidado de “render aos mortos o culto que se lhe devia, a fim de que não se vingassem, para que não viessem perturbar seus filhos com doenças ou pesadelos”¹⁰⁴.

Na descrição de Debret¹⁰⁵ do funeral de um soberano negro, na cidade do Rio de Janeiro (já referido na página 161), percebe-se a presença de elementos africanos no cerimonial:

A este espetáculo turbulento, sucede a saída silenciosa dos amigos e das deputações, escoltando gravemente o corpo,

carregado numa rede coberta por um pano mortuário.(...) O cortejo dirige-se para uma das quatro igrejas mantidas por irmandades negras: a Velha Sé, Nossa Senhora da Lampadosa, Nossa Senhora do Parto ou São Domingos. Durante a cerimônia do enterro, o estrondo das bombas, o ruído das palmas, a harmonia surda dos instrumentos africanos acompanham os cantos dos nacionais, de ambos os sexos e todas as idades, reunidos na praça diante do pórtico da igreja.

Nesta passagem fica evidente a realização de um ritual com expressivos elementos africanos - o barulho, as bombas, os saltos e as cabriolas, as palmas, os instrumentos musicais - o que permite supor a realização das cerimônias africanas no nível privado, já que, publicamente, pelo menos no que tange ao comportamento festivo, elas não foram escondidas; paralelamente, ao mesmo tempo que isso tivesse ocorrido, o cortejo dirigia-se a uma igreja para que fosse lá sepultado. Em sua descrição (e ilustração) do funeral de uma negra pobre, já referido anteriormente¹⁰⁶ (na página 160), Debret mostra o cerimonial "festivo" que ocorria diante da igreja da Lampadosa¹⁰⁷.

Segundo João José Reis, apesar das mudanças que muitos dos costumes mortuários africanos sofreram ao longo da escravidão, boa parte foi mantida pelos escravos no Brasil, sofrendo, inclusive, empréstimos do ritual católico; de forma que as pessoas do candomblé, ainda hoje, são enterradas segundo as normas católicas e as normas africanas, "com o sacrifício da missa e de animais"¹⁰⁸:

No passado escravista, é possível que uma dualidade entre o público (ritual católico) e o privado/secreto (ritual africano) tenha caracterizado os funerais negros. Nem por isso, o lado público de muitos deles deixou de desviar-se das regras católicas. Nas Minas Gerais de 1726, por exemplo, o bispo d. Antônio de Guadalupe protestou que escravos africanos faziam 'ajuntamento de noite com vozes e instrumentos em sufrágio de seus falecidos ajuntando-se em algumas vendas, onde compravam várias bebidas e comidas, e depois de comerem lançam os restos nas sepulturas'. O prelado dava assim, testemunho da tradição africana de que os mortos devem levar

à sepultura oferendas propiciatórias, participando do banquete festivo de despedida dos vivos.

Ainda que se trate de um caso ocorrido na Bahia, é interessante a citação de Roger Bastide - com base em Luís Vianna Filho (em *O negro na Bahia*), - de que quando da visita da Inquisição à Bahia, em 1816, Sebastião Barreto denunciou aos padres o costume dos negros de matar animais em seus enterros para lavar os corpos em seu sangue, para que a alma, ao abandonar o corpo, fosse para o céu¹⁰⁹. Em que pese à escolha do sepultamento cristão, por parte dos negros, havia, portanto, por trás destas práticas, elementos rituais africanos que interagem com as práticas cristãs.

Por questões de fortuna e ventura, nem todos os mortos eram, antes de 1850, enterrados nas igrejas ou ao seu redor. Os escravos e homens livres pobres que não pertencessem às irmandades e/ou não pudessem pagar por uma cova ou catacumba de igreja; os justicados, a quem era vedado o sepultamento em local sagrado; os indigentes e os não católicos tinham como destino um dos vários cemitérios que existiram na cidade.

Quanto aos escravos, três possibilidades eram dadas: o cemitério dos “negros novos”, inicialmente no largo de Santa Rita e, posteriormente, no Valongo¹¹⁰; o dos franciscanos, ao pé do morro do convento de Santo Antônio, e o da Santa Casa da Misericórdia.

Segundo Vivaldo Coaracy, entre o século XVII e o início do século XX, a parte sul do largo da Carioca, entre a rua da Carioca (antiga rua do Piolho) e a ladeira de acesso às igrejas de Santo Antônio e de São Francisco da Penitência, havia o hospital da Penitência; sendo que, antes dele, fora aquele terreno um cemitério. Nele, a partir de 1665, os franciscanos começaram a dar sepultura aos seus escravos falecidos. Entretanto, devido às precárias condições com que alguns senhores enterravam seus cativos em lugares ermos da cidade, os frades decidiram abrir o campo santo também para outros escravos, que eles mesmos se encarregavam de enterrar¹¹¹.

As “precárias” condições com que eram estabelecidos

os locais para sepultura dos escravos teriam levado à interferência da Metrópole. Diante dos efeitos da epidemia de varíola, em 1694, o então governador Paes de Sande iniciou os acordos com a Santa Casa da Misericórdia para que ela auxiliasse no serviço de enterros dos escravos, dando, assim, cumprimento à ordem régia de 23 de janeiro daquele ano. Em 1696, a Irmandade da Misericórdia, em acordo com o governo, se comprometeu a dar sepultura aos escravos mediante pagamento pelos senhores de quatrocentos réis¹¹². Instalado nos terrenos por trás do seu hospital, junto ao morro do Castelo, a Santa Casa da Misericórdia passou a dar sepultura aos cadáveres dos despossuídos, dos indigentes, dos justicados e dos escravos. Com o tempo, no entanto, houve a necessidade de ampliá-lo, em razão de o terreno ter se tornado exíguo¹¹³. Até 1827, assim permaneceu, quando foi concedida à Misericórdia uma porção da chácara pertencente ao hospital Militar¹¹⁴. Em 1839, objetivando ampliar as obras do novo hospital, o provedor da Santa Casa da Misericórdia, José Clemente Pereira, transferiu o então cemitério para os arrabaldes do Caju, onde, a partir de 2 de julho, começou a se realizar o novo serviço de enterramento, de modo que, na igreja da Misericórdia e em suas respectivas covas e catacumbas, continuaram a ser sepultados somente os irmãos e pessoas livres¹¹⁵.

Na descrição do enterro dos negros, Luccock¹¹⁶ apontou para a identificação de como eram sepultados os que tinham como destino um destes cemitérios da cidade, provavelmente o da Santa Casa da Misericórdia, já que, segundo ele, o cadáver “devia ser transportado pela instituição responsável pelo respectivo cemitério”:

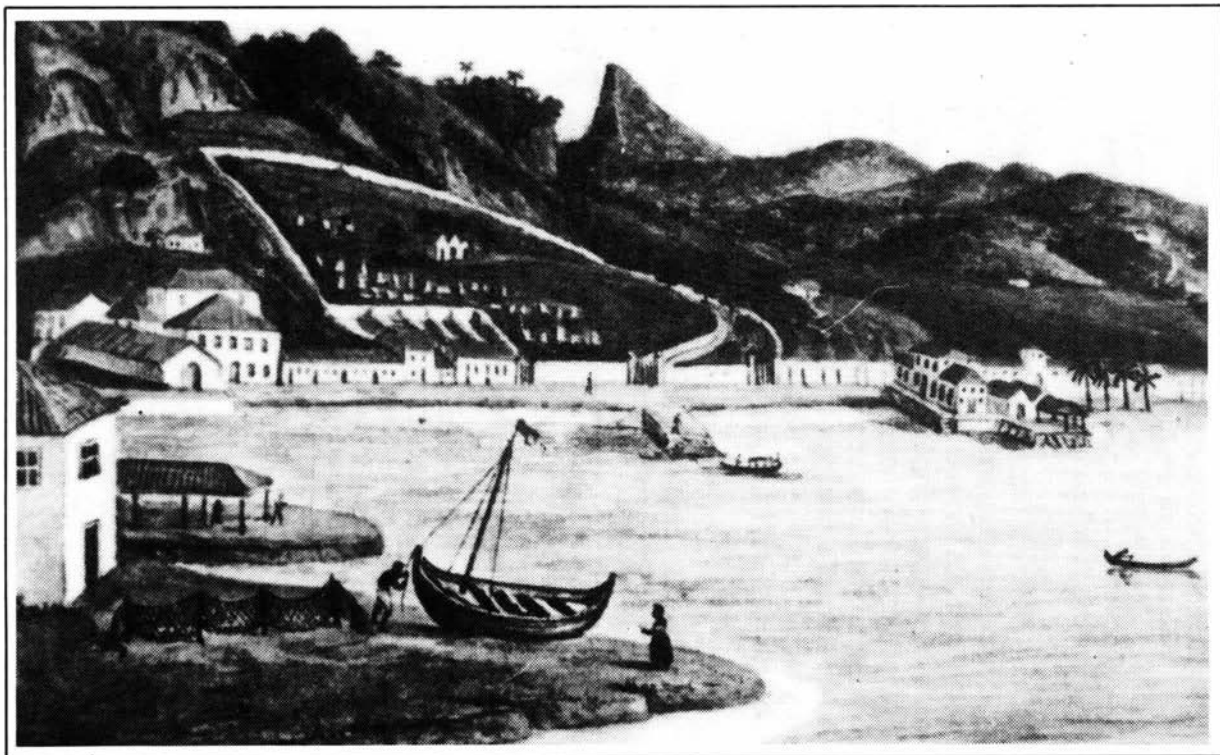
Logo em seguida ao falecimento, costura-se o corpo dentro de uma roupa grosseira e envia-se uma intimação a um dos dois cemitérios a eles destinados para que enterre o corpo. Aparecem dois homens na casa, colocam o defunto numa espécie de rede, dependuram-no num pau, e, carregando-o pelas extremidades, levam-no através das ruas (...) Se acontece de pelo caminho encontrarem com mais um ou dois que de forma idêntica estejam de partida para a mesma mansão horrível,

põem-nos na mesma rede e levam-nos 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.

Provavelmente com intenção de evitar este destino, muitos escravos e libertos filiavam-se a irmandades de negros para que, após a morte, pudessem ter seu corpo sepultado em suas igrejas, nas covas ou catacumbas que estas possuíam nas igrejas matrizes ou em seus cemitérios¹¹⁷. Quando não afiliados, ainda procuravam outras formas de conseguir pagar por uma sepultura em uma das covas das igrejas, ainda que neste caso tivessem de proceder à arrecadação de esmolas para que o cadáver tivesse sepultamento conveniente, como na cena descrita por Debret do enterro de um negra pobre¹¹⁸.

No caso dos estrangeiros cristãos, não católicos, lhes era destinado o cemitério dos ingleses/protestantes, situado na Gamboa. Em função do “Tratado de Amizade”, de 1810, estabelecido entre Portugal e Inglaterra, os britânicos garantiram, além dos privilégios excepcionais no comércio, a liberdade de culto e de dar sepultura aos seus mortos em cemitérios particulares na colônia brasileira, tendo apenas a ressalva de que não poderiam dar às suas igrejas e capelas a aparência de templo e nem buscar a conversão dos habitantes do país à sua religião¹¹⁹. Nesse sentido foi construído um cemitério destinado aos ingleses, no morro da Gamboa, na rua do mesmo nome. Há divergências quanto à data de sua fundação. Vivaldo Coaracy diz ser em 1815 e Gaston Cruls, em 1811. A iniciativa de seu estabelecimento teria sido do embaixador britânico Lord Strangford¹²⁰. Segundo Gastão Cruls¹²¹:

Alguns viajantes, como os ingleses Maria Graham e John Walsh, e o americano Thomas Ewbank, deslumbraram-se com



a beleza do sítio, tendo à frente um delicioso recorte da Guanabara, todo salpicado de ilhas. Diz Maria Graham, em 1822, ser aquele um dos lugares mais bonitos por ela já vistos (...) Este [Ewbank] mostra-se minucioso na descrição dos seus túmulos floridos, das ruas bordadas de mangueiras, das numerosas árvores que lhe sombreiam os quadros (...).

Em 1849, os terceiros de São Francisco de Paula construíram seu cemitério no Catumbi, em virtude de as catacumbas de sua igreja terem-se tornado exíguas. Destinado aos cadáveres de seus irmãos afiliados, a ordem terceira teve, por ordens imperiais, que abrir exceção para que, em função da febre amarela, desse sepultura a todos os mortos para lá enviados; situação que perdurou até o estabelecimento dos cemitérios públicos - o de São Francisco Xavier, no Caju e o de São João Batista, na Lagoa - em 1851.

TABELA 25 - Índice dos locais de sepulturas, após 16/3/1850

SEPULTURA	Nº	%
1 - Igreja matriz do Santíssimo Sacramento	1	0.05
1 - Igrejas de irmandades/ordens terceiras	7	0.3
1 - Igrejas de convento	3	0.1
1 - Igrejas de irmandades/ordem terceira de negros	10	0.6
2 - Igrejas matrizes	3	0.1
2 - Igrejas de irmandades/ordens terceiras	4	0.19
Cemitério da Ordem Terceira de S. Fco. de Paula (Catumbi)	534	25.5
Cemitério do Campo Santo da Misericórdia (Caju)	57	2.7
Cemitério de São Francisco Xavier (Caju)	1110	53.0
Cemitério de São João Batista da Lagoa	280	13.3
Cemitério da Ordem Terceira de N.ª Sr.ª do Carmo (Caju)	37	1.8
Cemitério da Ordem Terceira de S. Fco. da Penitência (Caju)	28	1.3
Outros cemitérios	18	0.8
Sem referência	5	0.2
TOTAL	2097	100.0

- 1 - Freguesia do Santíssimo Sacramento
2 - Outras freguesias

Fonte: ACRMJ - Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1850 (após 16/3), 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

Em virtude da proibição dos sepultamentos nas igrejas, em 1850, foram muito poucas as inumações nos templos, após 16 de março, sendo a maioria dos cadáveres sepultados no cemitério da Ordem Terceira de São Francisco de Paula, no Catumbi, que teve um aumento significativo do número de enterramentos: do inexpressivo índice de 0.02% (vide Tabela 22), saltou-se para 25.5%, como se percebe pela Tabela 25.

A partir da criação dos cemitérios públicos e efetivada a proibição dos sepultamentos nas igrejas, pode-se perceber que o cemitério de São Francisco Xavier foi o mais procurado pela população, com um índice de 53.0%, enquanto o cemitério de São João Batista da Lagoa recebeu 13.3% dos cadáveres - índice reduzido, que se explica pelo fato de o mesmo estar localizado em uma região mais distante da área da freguesia do Santíssimo Sacramento.

TABELA 26 - Índice das escolhas de sepultura, segundo a condição do morto, após 16/3/1850.

SEPULTURA	LIVRES		FOR.		ESCR.	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
1. Igreja da Ord. T. de São Franc. de Paula	1	0.2	-	-	-	-
1.1. Ig. da O. T. de N.ª Sr.ª da Conc. e B. Morte	1	0.2	-	-	-	-
1.1. Igreja de N.ª Sr.ª do Rosário	-	-	1	2.0	1	0.7
1.1. Igreja de S. Gonçalo e S. Jorge	-	-	-	-	1	0.7
2. Igreja da Ord. Terc. de N.ª Sr.ª do Carmo	1	0.2	-	-	-	-
Cemitério do Campo Santo da Misericórdia	17	4.0	3	6.0	17	12.5
Cemit. da O. T. de S. Fco. de Paula (Catumbi)	189	45.0	16	32.0	9	6.6
Cemit. da O. T. de N.ª Sr.ª do Carmo (provi.)	1	0.2	-	-	-	-
Cemitério de São Francisco Xavier (Caju)	173	42.0	28	56.0	96	70.7
Cemitério de São João Batista da Lagoa	33	8.0	2	4.0	12	8.8
Cemit. da O. T. de N.ª Sr.ª do Carmo (Caju)	1	0.2	-	-	-	-
Cemitério da O. T. de Santo Antônio (Caju)	1	0.2	-	-	-	-
Cemit. de S. Fco. Xavier do Engenho Velho	2	0.4	-	-	-	-
Cemit. do hosp. de Pedro II (Praia Vermelha)	1	0.2	-	-	-	-
TOTAL	421	100	50	100	136	100

- 1 - Freguesia do Santíssimo Sacramento
 (1.1 - Igrejas de irmandades/ordens terceiras de negros)
 2 - Freguesia da Candelária

Fonte: Registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento/Rio de Janeiro. Anos de 1850 (Após 16/3), 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

Analisando as escolhas dos cemitérios de acordo com a condição, vemos, segundo a Tabela 26, que a maior parte dos livres optou pelo cemitério de São Francisco de Paula, com 46.6%; enquanto 39.4%, foram para o de São Francisco Xavier, no Caju. Durante a epidemia, os forros (32%) foram, mais que os escravos, sepultados no cemitério do Catumbi, juntamente com os livres, sendo destinados ao cemitério de São Francisco Xavier em menor quantidade que os escravos, 56% contra 70% dos cativos, o que evidencia uma certa diferenciação dos libertos com relação aos escravos no acesso às sepulturas. Os escravos, por sua vez, foram para o Campo Santo da Misericórdia, no Caju, local dos mais pobres. De modo geral, já não havia mais a possibilidade de os negros serem sepultados nas covas das suas irmandades, mesmo porque, estas não construíram cemitérios privativos no interior do cemitério geral. O cemitério público, dali em diante seria seu destino quase que obrigatório.

Após 1850, o cerimonial fúnebre aparentemente não se modificou muito em relação ao anterior, como se percebe nesta passagem machadiana¹²²:

Enfim, chegou a hora da encomendação e da partida. Sancha quis despedir-se do marido, e o desespero daquele lance consternou a todos. Muitos homens choravam também, as mulheres todas. Só Capitu, amparando a viúva, parecia vencer-se a si mesma (...)

- Vamos, são horas (...)

Era José Dias que me convidava a fechar o ataúde. Fechamo-lo e eu peguei numa das argolas; rompeu o alarido final. (...) No cemitério tive de repetir a cerimônia da casa, desatar as correias, e ajudar a levar o féretro à cova. (...) Descido o cadáver à cova, trouxeram a cal e a pá (...)

Se o sentido do velório, cerimônia que antecedia o sepultamento, não se modificou estruturalmente, o mesmo não pode ser dito a respeito do cortejo. Na medida em que os cemitérios públicos do Caju e da Lagoa passaram a ser as únicas possibilidades de sepultura, o itinerário e a forma de acompanhamento sofreriam mudanças. Com a transferência da

sepultura para longe da área central da cidade, o cortejo demandava um trajeto maior, comparativamente ao que antes poderia ser feito da casa para a igreja, o que implicou a redução do número de acompanhantes da cortejo fúnebre ao cemitério.

Isto, provavelmente, exerceria influência sobre o ritual funerário, e implicaria algumas transformações no mesmo, a ponto de Lima Barreto¹²³, nos primeiros anos do século XX, descrever, da seguinte forma, a cena de um enterro ocorrido no cemitério público do Caju:

No dia seguinte, diante do caixão já fechado, senti-me penetrado duma indiferença glacial. (...)

(...) Afinal, veio a hora do saimento. A aglomeração aumentou na porta. Algumas mulheres choravam. Gonzaga de Sá ia e vinha, tomando as últimas disposições. Fechou-se o caixão. Houve um pequeno ruído, seco, vulgar, exatamente igual ao de qualquer coisa que se fecha (...) E foi só!

Fomos levando o cadáver pela rua empedrouçada, trôpegos, revezando-nos, aborrecidos e tristes sob o claro e vitorioso olhar de um firme sol de março. Pelo caminho [eram nove horas da manhã], os transeuntes mecanicamente se descobriam, olhavam as grinaldas, o aspecto do acompanhamento, medindo bem de quem era e de quem não era. (...) e o caixão foi pesando até que descansamos nos bancos da estação. Em breve o trem correu conosco e o morto pelos *rails* afora, velozmente atravessando as paragens suburbanas. O carro fúnebre era o primeiro (...) Saltamos enfim na Central. Tínhamos vindo oito e só quatro iriam ao cemitério. (...) Colocamos o esquife no coche e fomos tomar lugar na velha caleça de aluguel. (...)

Seguido por duas caleças de acompanhamento, o coche rolou pelos paralelepípedos, tomando a direção do cemitério do Caju. (...) Rolávamos agora pela rua de São Cristóvão, cruzávamos com os bondes do bairro (...)

- Creio que, se tivéssemos coragem das nossas opiniões, decretávamos um caminho especial para o cemitério - talvez subterrâneo. Só assim, não teríamos na vida esse constante espetáculo que nos desgosta! (...)

E não me disse mais nada até chegarmos ao portão do cemitério, quando me avisou que ia tratar dos atos administrativos indispensáveis à finalização do enterro. Seguimos o caixão sobre a carreta mortuária, que os empregados impeliam profissionalmente, em breve, Gonzaga de Sá se nos veio juntar.

Íamos pela altura de meio-dia. (...) Chegamos em breve à beira da cova funda (...) O caixão desceu rapidamente pela sepultura abaixo. As correntes tilintaram aborrecidas daquela faina que exerciam há tantos anos. Lancei a minha pá de cal, (...) vim com Gonzaga de Sá andando vagarosamente até à porta do cemitério (...)

Após o velório de uma personagem do romance, residente em subúrbio da cidade do Rio de Janeiro, seu caixão seria levado em cortejo por apenas oito pessoas até a estação de trem, sendo que, de lá, somente quatro delas o conduziriam ao cemitério do Caju. Mais significativas que isso foram as reações diante da passagem do cortejo fúnebre pelas ruas: as atitudes dos passantes - que antes eram mencionadas como efusivas e permeadas de curiosos, muitos dos quais, contritos - foram, naquele momento, no romance, apontadas como “mecânicas”. E o espetáculo que era assistir ao cortejo, agora transforma-se em uma cena “desgostosa”, a qual era desejo que fosse evitada. Muito provavelmente esta tenha sido uma cena experimentada pelo autor naqueles anos iniciais do século XX.

Com o passar das décadas, possivelmente, as alterações que a lei de 1850 infligira aos sepultamentos alcançariam, gradativamente, o ritual como um todo. Além do cortejo, as alterações nos padrões das vestimentas funerárias podem ser vistas como indicadoras de tais mudanças, na medida em que houve uma considerável redução no uso das mortalhas de santo e, por outro lado, um crescimento do número de cadáveres sendo amortalhados com suas roupas de uso/seculares, evidenciando modificações nos costumes tradicionais de preparação do morto para a “passagem”. Sinais de possíveis mudanças na concepção cristã de morte?

NOTAS

- ¹ VAN GENNEP, Arnold. op.cit., pp.126-140.
- ² RODRIGUES, José Carlos. op.cit., pp.45-46.
- ³ Idem, p.47; REIS, João José. op.cit., p.89.
- ⁴ REIS, João José. op.cit., p.89.
- ⁵ RODRIGUES, José Carlos. op.cit., pp.46 e 49.
- ⁶ ASSIS, Machado de. *Esau e Jacó*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. (Coleção Prestígio) p.131.
- ⁷ *As Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* (documento canônico mais usado pelo clero no Brasil nos séculos XVIII e XIX, nas suas atividades pastorais, resultaram do único sínodo diocesano realizado no Brasil colônia, em 1707, em Salvador - sede do único arcebispado existente no Brasil até 1892) deu atenção aos escravos, determinando aos senhores a obrigação de darem sepultura e os demais socorros espirituais aos seus cativos. A este respeito ver REIS, João José. op.cit., pp.173 e 106-110.
- ⁸ 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. Título XXXIII, c.123, p: 54.
- ⁹ Desde o século XIII, e, sobretudo, desde o Concílio de Trento, que a absolvição era dada logo após a confissão, seguindo-se então e só então a penitência. Cf. VOGEL, Cyrille. *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*. Paris: Cerf, 1969.
- ¹⁰ VIDE, Sebastião Monteiro da. op.cit., Título XXIII, c.85, pp.67-68
- ¹¹ A este respeito vale lembrar o tema do *Auto da alma*, onde a Igreja era a estalagem para os viandantes e a mesa, o altar, e o alimento, a eucaristia. Cf. VICENTE, Gil. *Auto da alma*. Lisboa: Livraria Didáctica Editora, 1961.

- ¹² SICARD, Damien. *A morte do cristão* in: MARTIMORT, Aimé Georges (org.) *A Igreja em oração: introdução à liturgia dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1981. p.196.
- ¹³ Apud SICARD, Damien. op.cit., *La liturgie de la mort dans l'église latine, des origines a la réforme carolingienne*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/Brasília: INL; Munster: Ashendorff, 1978.
- ¹⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da. op.cit., Título XXIV, c.86 e Título XXXVI, c.139, p.36.
- ¹⁵ SICARD, Damien. op.cit., p.200.
- ¹⁶ VIDE, Sebastião Monteiro da. op.cit., pp.37 e 59.
- ¹⁷ Idem. Título XLVII, cânones 191, 193, 194, 195 e 197, pp.81-83.
- ¹⁸ REGO, José Pereira. *Esboço histórico*, pp.100-101.
- ¹⁹ Cf a este respeito, FRITSCH, Lílian de Amorim. Palavras ao vento: a urbanização do Rio imperial in: *Revista do Rio de Janeiro*. Niterói: EDUFF, mai./ago. de 1986. p.77.
- ²⁰ IHGB - *Exposição de motivos*, p.3.
- ²¹ Segundo os dados do primeiro censo oficial brasileiro, realizado em 1872, utilizado por Francisco Gomes, para uma população diocesana (em 1850, a diocese compreendia, além do atual estado do Rio de Janeiro: os do Espírito Santo, Santa Catarina e a Zona da Mata mineira) de 1.635,569 habitantes, haveria cerca de 418 padres e religiosos, além deles, 51 religiosas. Cf. GOMES, Francisco José Silva. op.cit., pp.462-463.
- ²² VIDE, Sebastião Monteiro da. op.cit., Título XLVII, c.192. p.81.
- ²³ Não consegui descobrir a existência de surto epidêmico, na cidade do Rio de Janeiro, no ano de 1845, que poderia justificar este alto índice de mortalidade entre os livres. Pelo contrário, José Pereira Rego afirma que neste ano não houve epidemias na cidade, tendo existido somente “moléstias mais ou menos graves, e às vezes frequentes, segundo o predomínio das condições atmosféricas”. Cf. REGO, José Pereira. *Esboço histórico*, p.43.
- ²⁴ FARIA, Sheila Siqueira de Castro. *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial (sudeste, século XVIII)*. Niterói:UFF, mimeo., 1994. p.502. (Tese de doutorado)

- ²⁵ REIS, João José. op.cit., p.110.
- ²⁶ LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. *História do Rio de Janeiro. Do capital comercial ao capital industrial e financeiro*. Rio de Janeiro: IBEMEC, 1978. p.368. A autora unifica os livres e os libertos, daí a grande diferença entre os índices de livres e de escravos. Infelizmente, ela não conseguiu montar um quadro semelhante para as demais décadas do século, o que nos possibilitaria ter uma visão mais abrangente.
- ²⁷ Cf. a este respeito, os dados de LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. op.cit., pp.124-126 e 225-228 e de KARASCH, Mary. op.cit., pp.60-66.
- ²⁸ As irmandades do Santíssimo Sacramento, responsáveis por tudo que tivesse relação com o Santíssimo Sacramento nas paróquias, tinham como função, dentre outras, a obrigação de estarem presentes no acompanhamento do viático à casa do moribundo, juntamente com o pároco. As constituições primeiras do arcebispado da Bahia recomendavam a instituição da devoção ao Santíssimo Sacramento nas paróquias. Cf. REIS, João José. op.cit., p.107.
- ²⁹ ASSIS, Machado de. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. (Col. Prestígio) pp.49-50.
- ³⁰ VIDE, Sebastião Monteiro da. op.cit., Título XXIX, c.102 e Título XLVIII, c.198. pp. 46-47 e 83.
- ³¹ DEBRET, Jean Baptiste. op.cit., p.166.
- ³² BN - *Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de sua Invocação. Antigamente freguesia da sé catedral do Rio de Janeiro. Reformado, e de novo organizado*. Rio de Janeiro: Typ. do Diário, 1831.
- ³³ VIDE, Sebastião Monteiro da. op.cit., Título XXIX, c.105, p.48.
- ³⁴ Ver ilustração p.193
- ³⁵ DEBRET, Jean Baptiste. op.cit., p.166.
- ³⁶ EDMUNDO, Luiz. *O Rio de Janeiro no tempo dos vice-reis*. Rio de Janeiro: Ed. Conquista, 4ª. ed., 1956 (vol.1). pp. 44-45 e MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte:Itatiaia/São Paulo:EDUSP, 1979. pp.215-217.
- ³⁷ MORAES FILHO, Mello. op.cit., pp.215-217.

- ³⁸ Idem, p.217; EDMUNDO, Luiz. op.cit., p.45; VIDE, Sebastião Monteiro da. op.cit., p.47.
- ³⁹ REIS, João José. op.cit., p.105. Sobre a menção à presença do barulho nas descrições, ver MORAES FILHO, Mello. op.cit., p.217; DEBRET, Jean Baptiste. op.cit., p.167;
- ⁴⁰ DEBRET, Jean Baptiste. op.cit., p.167.
- ⁴¹ VOVELLE, Michel. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècles*. Paris: Gallimard, 1978. pp.85-100.
- ⁴² VIDE, Sebastião Monteiro da. op.cit., Título XXIX, c.107 e Título XLVIII, c.200, pp. 48 e 84.
- ⁴³ Idem. p.85.
- ⁴⁴ EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil*. Belo Horizonte:Itatiaia/São Paulo:EDUSP, 1976. p.58. Ewbank, tendo deixado Nova York, em dezembro de 1845, partiu para o Brasil, tendo aqui chegado em janeiro de 1846. Desenhista e escritor, ficou pouco tempo em terras brasileiras, partindo em agosto do mesmo ano para Nova York.
- ⁴⁵ REIS, João José. op.cit., p.123.
- ⁴⁶ Idem, pp.123-124.
- ⁴⁷ EWBANK, Thomas. op.cit., pp.58-59.
- ⁴⁸ REIS, João José. op.cit., p.120.
- ⁴⁹ A este respeito, ver o capítulo 1 de OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção e caridade: as irmandades religiosas no Rio de Janeiro imperial (1840-1889)*. Niterói:UFF, 1995. (Dissertação de mestrado).
- ⁵⁰ São Francisco, chamado também, da Penitência e das Chagas, foi o santo fundador da ordem mendicante conhecida por Ordem dos Frades Menores. O santo de Assis viveu no século XIII. São Francisco de Paula, nascido na Calábria, em Paola, no século XV, e que viveu grande parte da sua vida e morreu na França, foi o fundador da Ordem dos Mínimos, as quais nunca vieram para o Brasil - na Colônia e no Império - somente sua ordem terceira, cuja igreja da Corte se encontra no largo de São Francisco. No caso de São João Evangelista, trata-se do apóstolo e discípulo de Jesus. Já São João, sem nenhuma outra menção, penso tratar-se do Precursor, do Batista.

- ⁵¹ FARIA, Sheila Siqueira de Castro. op.cit., p.506.
- ⁵² REIS, João José. op.cit., p.118; RODRIGUES, Cláudia. *Funerais sincréticos: práticas fúnebres no Brasil escravista*. Niterói, mimeo, 1995. (Texto apresentado no XVIII Simpósio da ANPUH, em Recife).
- ⁵³ REIS, João José. op.cit., p.125.
- ⁵⁴ THOMAS, Louis-Vincent. *Antropología de la muerte*. México:Fondo de Cultura Económica, 1983. p.523.
- ⁵⁵ Idem, pp.523-524.
- ⁵⁶ SANTOS, Juana Elbein dos. op.cit., pp.78-79.
- ⁵⁷ REIS, João José. op.cit., p.126.
- ⁵⁸ ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente. Estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro, 1808-1822*. Petrópolis: Vozes, 1988. pp.65-66.
- ⁵⁹ Cf. CHARTIER, Roger. op.cit. A respeito do uso que faço deste conceito, ver a Parte I deste livro, item: Familiaridade entre vivos e mortos na Corte.
- ⁶⁰ WACHTEL, Nathan. A aculturação in: LE GOFF, Jacques (org.) *História: novos problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1979. pp.113-114.
- ⁶¹ VOGEL, Arno. *A galinha-d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas: FLACSO/Niterói: EDUFF, 1993. p.167. Estes dados vêm mostrar a possibilidade de superar as concepções tradicionais acerca do sincretismo religioso, nas quais o fenômeno é associado a dois tipos de comportamento do negro: o primeiro, significando uma introjeção "a-crítica" dos valores senhoriais/dominantes, e o segundo, implicando a elaboração de estratégias dissimulatórias frente à Igreja católica, que lhe permitisse manter, às escondidas, seus cultos de origem. Roger Bastide foi um dos que difundiu esta concepção de sincretismo. Para ele, na medida em que o escravo teria sido "coisificado" e submetido, só teria restado ceder à religião do grupo dominante. Quando não, sobraria aos negros a tática da "dissimulação", com o intuito de integrar-se à sociedade dos "brancos", fosse pela forma cultural - adesão ao catolicismo - ou pela biológica - purificação do sangue, através da mestiçagem. Por

mais que ele afirme que a aculturação também teve a sua contramão na transferência de traços culturais africanos para a cultura luso-brasileira, o fato é que a dissimulação, enquanto estratégia social, teria ocorrido em função de o catolicismo ter permanecido de modo superficial nas práticas religiosas do negro. Ter-se-ia apenas sobreposto à religião africana, no período colonial, sem substituí-la, de forma que o culto ancestral teria continuado “à sombra da cruz, da capela do engenho e da igreja urbana”. Cf. BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1989. pp.99-100. O caminho inverso ao apontado por esta interpretação é o que vê no sincretismo uma prática que traz em si a apropriação, pelos negros, de forma consciente e autônoma, dos elementos da religiosidade africana e católica, produzindo algo ao mesmo tempo próximo e diferente de suas matrizes, e que se constituía em uma identidade religiosa dos negros na sociedade escravista.

⁶² EWBANK, Thomas. op.cit., p.59.

⁶³ VIDE, Sebastião Monteiro da. op.cit., Título XLV, cânones 812, 813 e 814. pp.287-288.

⁶⁴ IHGB - *Exposição de motivos*, p.5.

⁶⁵ Idem, pp.3-6.

⁶⁶ VIDE, Sebastião Monteiro da. op.cit., Título XLV, 815 p.288.

⁶⁷ BOSSY, Jonh. *A cristandade no ocidente 1400-1700*. Lisboa: Ed. 70, 1990. p.43.

⁶⁸ DEBRET, Jean Baptiste. op.cit.,

⁶⁹ KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do Sul do Brasil*. Belo Horizonte:Itatiaia/São Paulo:EDUSP, 1980. Nascido em 1815, em Nova York, Kidder, apesar de não pertencer a uma família metodista e de seu pai ter-se oposto a que ele adotasse tal doutrina, converteu-se e resolveu ser pastor. Tendo aceitado o cargo de missionário no Brasil, pela American Bible Society, embarcou para o Rio de Janeiro em 1837, acompanhado de sua esposa. Em, 1840, falecendo sua mulher, resolveu retornar aos Estados Unidos, onde publicou, em 1864, três livros sobre o Brasil.

⁷⁰ EWBANK, Thomas. op.cit.

- ⁷¹ LUCCOCK, John. op.cit.
- ⁷² MORALES DE LOS RIOS, Adolfo. op.cit., p. 149.
- ⁷³ REIS, João José. op.cit., p.138.
- ⁷⁴ ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. (Coleção Prestígio) p.117.
- ⁷⁵ REIS, João José. op.cit.
- ⁷⁶ CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na capitania das Minas - século XVIII in: *Revista do Departamento de História da UFMG*, 4, (1987). pp.13-14.
- ⁷⁷ AZEVEDO, Aluísio de. *Casa de pensão*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. (Coleção Prestígio) pp.185-186.
- ⁷⁸ ASSIS, Machado de. *Esau e Jacó*, p.141.
- ⁷⁹ Idem. p.141.
- ⁸⁰ ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, p.54.
- ⁸¹ RODRIGUES, José Carlos. op.cit., p.118.
- ⁸² AZEVEDO, Aluísio. *Casa de pensão*, pp.124-125.
- ⁸³ EDMUNDO, Luiz. *O Rio de Janeiro do meu tempo*. Rio de Janeiro: Ed. Conquista, 1957. (Vol.2) pp.387-388.
- ⁸⁴ DEBRET, Jean Baptiste. op.cit., p.177. Ver ilustração (“Enterro de uma negra”) na página 160
- ⁸⁵ EDMUNDO, Luiz. *O Rio de Janeiro no tempo dos vice-reis*, p.83.
- ⁸⁶ ARIÈS, Philippe. op.cit., p.37.
- ⁸⁷ Idem, p.41.
- ⁸⁸ Idem.
- ⁸⁹ Idem.
- ⁹⁰ Ao me referir a “negros”, estarei entendendo todos os indivíduos “ de cor”, sejam pretos, mulatos, pardos etc.

- ⁹¹ FAZENDA, José Vieira. *Antiquilhas e memórias*, p.354.
- ⁹² EWBank, Thomas. op.cit., p.88.
- ⁹³ DEBRET, Jean Baptiste. op.cit., p.208.
- ⁹⁴ EWBank, Thomas. op.cit., p. 88.
- ⁹⁵ Segundo Ewbank, o Cônego tivera ambições políticas, da mesma forma que teve fama científica e monástica. Membro da Câmara dos Deputados, tomou parte ativa na Independência e incitou d. Pedro I a assumir o título de imperador, por ser mais imponente que o de rei. Cf. EWBank, Thomas. op.cit., p.90.
- ⁹⁶ CRULS, Gastão. *Aparência do Rio de Janeiro. Notícia histórica e descritiva da cidade*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1965. (t.II) p.578; COARACY, Vivaldo. op.cit., p. 286.
- ⁹⁷ FAZENDA, José Vieira. Divisão territorial do Distrito Federal em sua evolução histórica in: *Consolidação das leis e posturas municipais*. Rio de Janeiro: 1905. pp. 288-293.
- ⁹⁸ Cf. OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Santos negros e negros devotos: a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro (1840-1888)*. Rio de Janeiro: mimeo, 1995 (Texto apresentado no XVIII Simpósio da ANPUH, em Recife).
- ⁹⁹ FARIA, Sheila Siqueira de Castro. op.cit., pp.511-512.
- ¹⁰⁰ REIS, João José. op.cit., p.198.
- ¹⁰¹ Sobre a irmandade de negros como um espaço de identidades culturais dos negros na Corte, ver OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Santos negros e negros devotos...* pp.3-4.
- ¹⁰² REIS, João José. op.cit., p.171.
- ¹⁰³ KARASCH, Mary. op.cit., p.86.
- ¹⁰⁴ BASTIDE, Roger. op.cit., p.185.
- ¹⁰⁵ DEBRET, Jean Baptiste. op.cit., pp.178-179. Ver ilustração p.161
- ¹⁰⁶ Idem.
- ¹⁰⁷ DEBRET, Jean Baptiste. op.cit., pp.178-179. Ver ilustração p.160

- ¹⁰⁸ REIS, João José. op.cit., p.160. A respeito da interação entre as práticas africanas e católicas, ver também FARIA, Sheila de Castro. op.cit., p.498.
- ¹⁰⁹ Idem, p.186.
- ¹¹⁰ Sobre este cemitério, ver parte I, *O medo da contaminação pelos mortos e o fim dos sepultamentos nas igrejas*.
- ¹¹¹ COARACY, Vivaldo. op.cit., pp.118-119.
- ¹¹² FAZENDA, José Vieira. *Antiquilhas e memórias*, p.347 e COARACY, Vivaldo. op.cit., p.381.
- ¹¹³ COARACY, Vivaldo. op.cit., p.383.
- ¹¹⁴ FAZENDA, José Vieira. *Antiquilhas e memórias*, p.348. Segundo Vivaldo Coaracy, pelo motivo de seu terreno ser exíguo, já em 1722 cuidou-se da instituição de um cemitério exclusivo para os escravos, do que teria resultado o estabelecimento do cemitério dos "pretos novos". Cf. COARACY, Vivaldo. op.cit., p.383.
- ¹¹⁵ FAZENDA, José Vieira. *Antiquilhas e memórias*, p. 349.
- ¹¹⁶ LUCCOCK, John.op.cit.,p.39.
- ¹¹⁷ SCARANO, Julita, op.cit., p.55 e KARASCH, Mary. op.cit., pp.86, 164 e 259.
- ¹¹⁸ Vide supra itens Visões de morte e do além-túmulo e Da morte ao morto: costumes fúnebres na Corte. Sobre a arrecadação de esmolas para o enterro de negros, ver também KARASCH, Mary.op.cit.,pp.86 e 259.
- ¹¹⁹ CRULS, Gastão,op.cit.,p.369.
- ¹²⁰ Idem,p.371 e COARACY, Vivaldo.op.cit.,p.441.
- ¹²¹ CRULS, Gastão.op.cit.,p.371.
- ¹²² ASSIS, Machado. *Dom Casmurro*, pp.134-135.
- ¹²³ BARRETO, Lima. *Vida e morte de M.J. Gonzaga de Sá*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. pp.63-65.(col. Prestígio.)



CONCLUSÃO

Ao longo das primeiras décadas do século XIX, principalmente a partir da chegada da família real, em 1808, a cidade do Rio de Janeiro, tornada Corte, passou por um processo de mudança em vários de seus aspectos. A urbanização foi um deles. Incentivada pela nascente medicina social, configurou-se numa ação que visava à promoção da higienização dos espaços públicos, com vistas à prevenção de doenças.

Um dos elementos enfocados pela política normalizadora dos espaços e comportamentos urbanos foi a crítica à prática dos sepultamentos no interior das cidades. Passou-se a acreditar que estes eram prejudiciais à saúde dos indivíduos, em função dos miasmas produzidos pelas emanações cadavéricas. As sepulturas deveriam, em função disto, ser eliminadas do interior e das proximidades das igrejas. O desenvolvimento desta concepção em muito contribuiu para a formação e difusão do medo da contaminação dos vivos pelos mortos, que culminou na transferência dos sepultamentos para longe dos vivos, com a criação, em 1850, de cemitérios extramuros. Medo este cada vez mais reiterado, na década de 1850, pelo aparecimento das três grandes epidemias do século XIX - febre amarela (1850), cólera (1855) e febre amarela (1860) - cujos altos índices de mortalidade foram imputados aos miasmas, produzidos pelo grande número de cadáveres que superlotavam a cidade.

Esta transformação dos locais de sepultura foi o ponto culminante de um processo em que a sensibilidade espiritual, a fé e a percepção do mundo, sob a pressão da emergente secularização, intensificada pela epidemia e pelas posturas do “saber médico” e do Estado, teriam incidido sobre a

sensibilidade olfativa dos vivos em relação aos mortos. Em função deste processo, o medo da contaminação transformaria a secular relação de proximidade/vizinhança das sepulturas com as residências. A antiga relação de familiaridade foi abalada.

O adensamento populacional na cidade em constante expansão representou um elemento importante nesta transformação. Para os vivos, os mortos e suas sepulturas competiam com eles pelos mesmos espaços, devendo, por isso, ser remanejados para locais mais distantes. Ora, numa relação de vizinhança cujos alicerces foram quebrados, as atitudes de intolerância olfativa por parte de alguns moradores da cidade, com relação aos mortos, apresentar-se-iam como necessárias, afinal, seus antigos “companheiros” constituíam, neste momento, ameaça à sua saúde - bem cada vez mais considerado.

Os mortos, que antes compartilhavam do espaço dos vivos, da cidade dos vivos, deveriam ser deslocados para locais mais distantes do centro urbano. Tal mudança de atitudes com relação aos mortos evidencia os traços do desenvolvimento de uma concepção individualista - sinais dos tempos modernos - que conferia à vida e aos vivos um sentido prioritário, restando aos mortos “manterem-se” no seu novo “lugar”, sem incomodar os vivos. Ao afirmar isto, não quero dizer que, antes, os vivos também não estivessem no centro das atenções. Com efeito, toda aquela profusão de sentimentos e de atitudes diante da morte também era destinada aos vivos, que visavam a sua “saúde espiritual”. O que pareceu mudar neste momento foi que a saúde física passou a predominar sobre a saúde espiritual no rol de suas preocupações. A vida e os vivos passaram, a partir de então, a ser o alvo das atenções; a morte e os mortos seriam, doravante, relegados às instâncias do privado.

Os reflexos dessa mudança de idéias foram sentidos na modificação que, com o tempo, surgiria, por exemplo, nos cortejos e acompanhamentos fúnebres. Estes teriam, aos poucos, sua extensão reduzida. O que até então fora o ápice do cerimonial funerário, apresentar-se-ia como algo muitas vezes solitário - lembro o acompanhamento que teve o caixão do compadre de M.J. Gonzaga de Sá, no romance de Lima

Barreto. Dada a distância a percorrer, da casa ao cemitério, poucos seriam os que acompanhariam o cortejo, principalmente para os que não tivessem condições financeiras de alugar meios de transporte para levar e acompanhar, sobre rodas, o defunto até a sua “última morada”.

O esvaziamento deste, que era o “grande cerimonial” do ritual, não foi o único sinal de transformação fúnebre na Corte. Ela também pode ser sentida nas alterações com relação às vestimentas funerárias. As mortalhas, antes expressão de devoção a determinados santos, já não mais pareciam cumprir sua antiga função religiosa de passaporte para o Além, em vista de muitos mortos terem “encetado a viagem” com suas roupas de uso diário, principalmente a partir de 1850.

Um aspecto do ritual, a princípio, não apresentou mudanças significativas: continuava-se a buscar os sacramentos e a encomendação do defunto, o que aponta para uma privatização do cerimonial, na medida em que, ao se desgastar aos poucos o “espetáculo para os olhos”, dos elaborados e concorridos cortejos funerários, as cerimônias de administração dos sacramentos e de encomendação mantense-iam mais privatizadas, tendo a encomendação, inclusive, passado a ser, majoritariamente, realizada nas casas.

Para onde apontam estas mudanças? O fim de uma certa familiaridade entre vivos e mortos é inegável. A ponto de vivermos hoje, na grande maioria das cidades brasileiras, como afirma Philippe Ariès, em uma época da “morte interdita”¹. As atitudes perante a morte mudaram, é claro que lentamente, a partir de então. A morte, “outrora tão presente, de tal modo (...) familiar, vai desvanecer-se e desaparecer. Tor-na-se vergonhosa e objeto de um interdito”². Seria expressão da crescente secularização por que teria passado o século XIX, a partir da sua segunda metade? É possível, mas outros estudos deveriam ser realizados, outras abordagens sobre a morte seriam necessárias para se confirmar esta hipótese.

NOTAS

¹ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente; desde a Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977. pp.55-64.

²Idem. p.55.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

MANUSCRITAS

Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ)

Códices:

- 58.2.1 - Cemitério dos “negros novos”; próximo ao morro da Saúde, no Valongo; local para cemitério público (proposta do vereador Nepomuceno), do largo de Santa Rita;
Ofício sobre o parecer da comissão de salubridade geral da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro;
Local para o novo cemitério da Santa Casa;
Sepultura no recinto dos templos;
Proposta da Câmara municipal para o estudo do local destinado a cemitério público;
Requerimento do provedor da Santa Casa da Misericórdia, José Clemente Pereira, para dar princípio ao Campo Santo;
1829-1839.
- 58.2.3 - Enterramentos na igreja de Santo Antônio dos Pobres, 1832.
- 58.2.4 - Cemitérios nas igrejas: Engenho Velho, São João Batista da Lagoa, Santana e da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição da rua do Sabão para fundar cemitério contínuo ao da Ordem Terceira de São Francisco de Paula, 1833-1850.
- 58.2.5 - Cemitério da Santa Casa da Misericórdia na praia de Santa Luzia. Ofícios e pareceres etc., 1838-1839.
- 58.2.6 - Cemitério da Santa Casa da Misericórdia, e terreno próximo à Cadeia Nova, com representação dos moradores das ruas São Leopoldo, Santa Rosa, Alcântara e das Flores etc., 1841-1845.
- 58.2.7 - Cemitérios: proposta para cessarem os enterramentos nas igrejas pareceres e outros documentos sobre o assunto, 1841-1856.

Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ)

Livro de registro de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento, da antiga sé: 1812, 1819, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

Arquivo Nacional (AN)

Inventários/Testamentos, século XVIII.

Biblioteca Nacional (BN)

Requerimentos e representações de moradores de algumas freguesias, irmandades, ordens terceiras e conventos ao imperador, 1822-1853.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)

Coleção Marquês de Olinda;
Conselho Ultramarino.

IMPRESSAS

Biblioteca Nacional

DESCRIÇÃO da febre amarela que no ano de 1850 reinou epidemicamente na capital do Império, pela comissão central de Saúde Pública.

FEITAL, José Maria Noronha. *Memória sobre as medidas conducentes a prevenir e atalhar o progresso da febre amarela*. Rio de Janeiro: Typ. do Brasil, 1850.

LALLEMANT, Roberto. *Observações acerca da epidemia de febre amarela no ano de 1850 no Rio de Janeiro: colhidas nos hospitais e na policlínica*. Rio de Janeiro: Typ. de J. Villeneuve & Comp., 1851.

REGO, José Pereira. *História e descrição da febre amarela epidêmica que grassou no Rio de Janeiro em 1850*. Rio de Janeiro: Typ. de Francisco de Paula Brito, 1851.

_____. *Esboço histórico das epidemias que têm grassado na cidade do Rio de Janeiro desde 1830 a 1870*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1872.

REPRESENTAÇÕES de irmandades e ordens terceiras ao Parlamento brasileiro, 1850-1851.

VASCONCELLOS, Zacarias de Góis 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.

Jornal do Commercio, 1850-1851, 1880-1881.

Diário do Rio de Janeiro, 1850-1851.

A Religião, 1850.

O Apóstolo, 1870-1880.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Anais da Câmara dos Deputados, 1843, 1850-1854, 1880;

Anais do Senado, 1850-1853.

ARAÚJO, dr. Vicente Ferrer de Barros. *Cemitérios do Recife. Notas legislativas extraídas dos anais do 1º Congresso Médico de Pernambuco*. Lisboa, Typ. José Bastos, 1911.

FAZENDA, José Vieira. Divisão territorial do Distrito Federal em sua evolução histórica in: *Consolidação das leis e posturas municipais*. Rio de Janeiro: 1905.

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.

Arquivo da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro
Atas das Sessões de Mesa e Junta, 1830/1850 e 1850/1870.

MONTEIRO, José Chrysostomo. *Notícia histórica da fundação do cemitério da venerável Ordem Terceira dos Mínimos de São Francisco, em Catumbi Grande*. Rio de Janeiro: Typ. do Apóstolo, 1873.

SERZEDELLO, Bento José Barbosa. *Arquivo histórico da venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo, ereta no Rio de Janeiro desde sua fundação em 1648 a 1872*. Rio de Janeiro: Typ. Perseverança, 1872.

Ofícios diversos.

Memorialistas, Cronistas, Viajantes e Romancistas

- ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. (Coleção Prestígio)
- ASSIS, Machado de. *Esau e Jacó*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. (Coleção Prestígio)
- _____. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. (Coleção Prestígio)
- _____. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. (Coleção Prestígio)
- AZEVEDO, Aluísio. *Casa de pensão*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. (Coleção Prestígio)
- BARRETO, Lima. *Vida e morte de M.J.Gonzaga de Sá*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. (Coleção Prestígio)
- COARACY, Vivaldo. *Memórias da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.
- CRULS, Gastão. *Aparência do Rio de Janeiro. Notícia histórica e descritiva da cidade*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965. (2 vols.)
- DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1989.
- EDMUNDO, Luiz. *O Rio de Janeiro no tempo dos vice-reis*. Rio de Janeiro: Conquista, 1956 (vol.1).
- _____. *O Rio de Janeiro do meu tempo*. Rio de Janeiro: Ed. Conquista, 1957 (vol.2).
- 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.
- KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do Sul do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1980.

LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro*. Belo Horizonte:Itatiaia/São Paulo:EDUSP, 1975.

MORAIS FILHO, Melo. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte:Itatiaia/São Paulo:EDUSP, 1979.

MORALES DE LOS RIOS, Adolfo. *O Rio de Janeiro imperial*. Rio de Janeiro:A Noite, 1946.

BIBLIOGRAFIA

ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente. Estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro: 1808-1822*. Petrópolis:Vozes, 1988.

ABREU, Maurício Almeida. *A evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IPLANRIO/Zahar, 1987.

_____. (org.) *Natureza e sociedade no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. (Coleção Biblioteca Carioca, v.21)

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro:Francisco Alves, 1989. (v.1)

AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1989.

BRASIL. Congresso, Câmara dos Deputados, Centro de Documentação e Informação. *O clero no parlamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1979, 4º. volume (1843-1862)

BEIRANTE, Maria Ângela. Para a história da morte em Portugal (séc. XII-XIV) in: Homenagem a MARQUES, A.H.O. *Estudos de história de Portugal (v. I - sécs. X-XV)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

BENCHIMOL, Jaime Larry. *Pereira Passos: um Haussmann tropical*. A

renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. (Coleção Biblioteca Carioca, v.11)

- BERNARDES, Lysia M. C. Evolução da paisagem urbana do Rio de Janeiro até o início do século XX in: ABREU, Maurício de Almeida (org.) *Natureza e sociedade no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. (Coleção Biblioteca Carioca, v. 25)
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.
- BOSSY, John. *A cristandade no Ocidente 1400-1700*. Lisboa: Ed.70, 1990.
- BRANDÃO, Ana Maria de Paiva Macedo. Alterações climáticas na área metropolitana do Rio de Janeiro: uma possível influência do crescimento urbano in: ABREU, Maurício de Almeida (org.) *Natureza e sociedade no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na capitania das Minas - século XVIII in: *Revista do Departamento de História da UFMG*, 4, (1987).
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *The politics of disease control: yellow fever and race in nineteenth-century Rio de Janeiro: Brazil*. São Paulo: UNICAMP, mimeo., 1992.
- CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras in: HUNT, Lynh. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550) I. A crise da cristandade*. Lisboa: Ed. 70, 1993.
- COELHO, Maria Helena da Cruz. As confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedades na vida e na morte in: *XLX Semana de Estudos Medievais*. Estella, mimeo. 1992.
- CORBIN, Alain. *Saberes e odores. O olfato e o imaginário social nos séculos dezoito e dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente, 1300-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DINOLA, Alfonso. Sagrado/Profano in: EINAUDI (*Mythos/Logos - Sagrado/*

- Profano*). Lisboa: Imprensa Nacional, 1987, v.12.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.
- ENGEL, Magali. *Meretrizes e doutores: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- FARIA, Sheila Siqueira de Castro. *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial (sudeste, século XVIII)*. Niterói: UFF, 1994. (Tese de doutorado)
- _____. BRÜGGER, Sílvia Maria Jardim; RODRIGUES, Cláudia. *Morrer escravo - Africanidade e catolicismo, uma questão polêmica. Relatório apresentado ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos. Rio de Janeiro*. nov.1992.
- FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em costas negras: um estudo sobre o tráfico atlântico de escravos para o porto do Rio de Janeiro c.1790-c.1730*. Niterói: UFF, 1991. Tese de doutorado.
- FRITSCH, Lílian de Amorim. *Palavras ao vento: a urbanização do Rio imperial* in: *Revista do Rio de Janeiro*. Niterói, EDUFF, mai./ago. de 1986.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- GOMES, Francisco José Silva. *Le Projet de néo-chrétienté dans le Diocèse de Rio de Janeiro de 1869 à 1915*. Thèse de doctorat. Toulouse, Université de Toulouse Le Mirail, 1991. 3 t.
- 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.
- KARASCH, Mary C. *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- LAMARÃO, Sérgio Tadeu de Niemeyer. *Dos trapiches ao porto: um estudo sobre a área portuária do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1991. (Biblioteca Carioca, v.17)
- LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Ed. Estampa, 1993.

- _____. *O imaginário medieval*. Lisboa:Ed. Estampa, 1994.
- LEFEBVRE, don Gaspar. *Missal quotidiano e vespéral*. Bruges:Desclée de Brouwer, 1960.
- LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. *História do Rio de Janeiro. Do capital comercial ao capital industrial e financeiro*. Rio de Janeiro: IBEMEC, 1978. 2 v.
- MACHADO, Roberto et al. *Danação da norma: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo saquarema*. São Paulo:HUCITEC/ Brasília:INL, 1987.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *A devoção do senhor desagradado. Irmandades e devoções tradicionais no Rio de Janeiro - século XIX*. Niterói: UFF, mimeo, 1993.
- _____. *Uma história de ambigüidades: igreja e irmandades na Corte*. Niterói: UFF, mimeo, 1994.
- _____. *Santos negros e negros devotos: a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro (1840-1888)*. Rio de Janeiro: mimeo, 1995. (Texto apresentado no XVIII Simpósio da ANPUH, Recife)
- RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.
- _____. *As culturas negras*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, s/d.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____, e SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- RENAULT, Delso. *O Rio de Janeiro: a vida da cidade refletida nos jornais: 1850-1870*. Rio de Janeiro:Civilização Brasileira/Brasília:INL, 1978.

- _____. *O dia-a-dia no Rio de Janeiro segundo os jornais. 1870-1889*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/ Brasília: INL, 1982.
- _____. *Indústria, escravidão, sociedade: uma pesquisa historiográfica do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/ Brasília: INL, 1976.
- REVISTA do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1954. Vol.222 (jan./mar.)
- RODRIGUES, Cláudia. *Funerais sincréticos: práticas fúnebres no Brasil escravista*. Niterói: UFF, mimeo, 1995. (Texto apresentado no XVIII Simpósio da ANPUH, em Recife)
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- ROSEN, George. *Uma história da saúde pública*. São Paulo: HUCITEC/ Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, 1994.
- RUSSELL-WOOD, A.J.R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte. Padé asésé e o culto egun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1978.
- SICARD, Damien. A morte do cristão in: MARTIMORT, Aimé Georges (org.) *A Igreja em oração: introdução à liturgia dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- SLENES, Robert. Malungu, Ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil in: *Redescobrir os descobrimentos: as descobertas do Brasil*. São Paulo: Revista da USP, nº 12 (dez., jan., fev. 1991-1992).
- _____. *Na senzala uma flor: as esperanças e as recordações na formação da família escrava*. São Paulo: Stanford. mimeo, 1994

- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- TAUNAY, Affonso d'Escragnoille. *O Senado do Império*. Brasília:Senado Federal/UnB, 1978.
- TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- THIBAUT-PAYEN, Jacqueline. *Les morts, l'église et l'état. Recherches d'histoire administrative sur la sépulture et les cimetières dans le ressort du parlement de Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Éditions Fernand Lanore, 1977.
- THOMAS, Louis-Vincent. *Antropologia de la muerte*. México:Fondo de Cultura Económica, 1983.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- VOGEL, Arno. *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro:Pallas, FLACSO/Niterói:EDUFF, 1993.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- _____. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1978.
- WACHTEL, Nathan. A aculturação in: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- WOLF, Philippe. *Outono da Idade Média ou primavera dos tempos modernos?* São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte: uma sociologia da morte no Ocidente da diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

ANEXO

Decreto n° 583, de 5/9/1851

Hei por bem sancionar e mandar que se execute a resolução seguinte da Assembléa Geral Legislativa:

Art. 1° O governo é autorizado:

§ 1° Para determinar o número, e localidades dos cemitérios públicos, que convenha estabelecer nos subúrbios do Rio de Janeiro;

§ 2° Para regular o quantitativo das esmolas das sepulturas, e o preço dos caixões, e veículos de condução de cadáveres, e tudo o que mais for relativo ao serviço dos enterros, organizando tabelas de taxas, as quais não poderão ser alteradas senão no fim de cada decênio;

§ 3° Para cometer pelo tempo, e com as condições convenientes, salvos os direitos do ordinário na parte religiosa, a fundação e administração dos mesmos cemitérios, assim como o fornecimento dos objetos relativos ao referido serviço a uma irmandade, corporação civil ou religiosa, ou mesmo a empresários, com o encargo de estabelecerem, manterem e conservarem três enfermarias, completamente servidas com boticas regulares, para tratamento e socorro da pobreza enferma, tanto em tempos ordinários como nos casos de epidemia que possam manifestar-se.

Art. 2° A irmandade, corporação, ou empresários, a quem a referida concessão for feita, dará anualmente contas ao governo do que receberem ou dispenderem, sem que este seja obrigado a indenização alguma no caso de déficit.

Art. 3° Logo que estejam estabelecidos os cemitérios públicos, a nenhuma Irmandade, corporação, pessoa ou associação será permitido ter cemitérios, nem fornecer os objetos relativos ao serviço dos enterros declarados no art. 1° § 2°, com a pena do perdimento dos terrenos, em que estiverem fundados os cemitérios, e dos objetos do serviço dos enterros, além das outras em que possam incorrer em virtude dos regulamentos do governo.

Art. 4° O governo poderá permitir cemitérios particulares com as

condições que julgar convenientes:

§ 1º Aos prelados diocesanos, que poderão ter jazigos nas suas catedrais, ou capelas;

§ 2º Aos mosteiros e conventos, para sepultura somente das pessoas da sua comunidade;

§ 3º Às irmandades, que estavam na posse de ter jazigos, contanto que estabeleçam dentro dos terrenos dos cemitérios públicos, e sejam destinados para sepultura de seus irmãos somente: estas Irmandades terão a administração geral, podendo levantar capelas se quiserem;

§ 4º As pessoas de culto diversos do da religião do Estado;

Art. 5º Não são compreendidos na proibição do art. 3º:

§ 1º O cemitério dos Mínimos de São Francisco de Paula, que será conservado na administração da ordem para sepultura de seus irmãos somente.

§ 2º As armações e objetos do serviço fúnebre dentro das capelas dos cemitérios particulares ou dentro das igrejas paroquiais por ocasião de funerais, exéquias ou encomendações, sempre que estes atos possam celebrar-se dentro das mesmas igrejas sem prejuízo da saúde pública.

§ 3º Os veículos de condução de cadáveres e os objetos do serviço fúnebre, que forem de propriedade da casa dos finados, ou prestados gratuitamente por pessoa de sua família ou amizade.

Art. 6º Fica declarado de utilidade pública a desapropriação dos terrenos, e edifícios necessários para estabelecimento dos cemitérios, e enfermarias que o governo designar; devendo o valor da propriedade ser previamente indenizado pela irmandade, corporação, ou empresários, que forem encarregados da fundação dos mesmos cemitérios, e enfermarias.

Art. 7º O governo nos regulamentos e instruções que expedir para a boa execução da presente lei, e para a economia e polícia dos cemitérios e funerais, poderá impor penas correccionais de prisão até seis meses, e multa até duzentos mil-réis, observando-se a mesma forma de processo estabelecida para a aplicação e execução das penas impostas nas posturas das Câmaras municipais (...)¹.

1 VASCONCELLOS, Zacarias de Góis e. op.cit.

LISTA DE TABELAS

- 01 - Índice de recurso aos sacramentos, p. 180
- 02 - Índice de ausências de referências aos sacramentos, p. 182
- 03 - Índice de recursos aos sacramentos, excluídos as anos de 1850, 1855 e 1860, p. 183
- 04 - Índice de recurso aos sacramentos, segundo a condição do morto, p. 184
- 05 - Índice de recurso aos sacramentos, segundo a condição do morto, excluídos os anos de 1845 e 1850, p. 186
- 06 - Porporção de mortos na pesquisa do Santíssimo Sacramento, na décadas de 1840, segundo a condição social, p. 187
- 07 - Índice de recurso dos negros aos sacramentos, segundo a origem, p. 188
- 08 - Índice do uso de mortalhas, p. 197
- 09 - Índice do uso de mortalhas de santos, p. 198
- 10 - Índice das cores das mortalhas, p. 199
- 11 - Índice do uso das mortalhas coloridas, ao longo do século XIX, p. 201
- 12 - Índice do uso de mortalhas, segundo a condição do morto, p. 202
- 13 - Índice do uso de mortalhas, segundo a origem do morto, p. 204
- 14 - Índice do uso de mortalhas pelos forros, segundo a origem, p. 208
- 15 - Índice do uso de mortalhas pelos escravos, segundo a origem, p. 208
- 16 - Índice do uso de mortalhas pelos inocentes, segundo o sexo, p. 211
- 17 - Índice do uso de mortalhas pelos inocentes, segundo a condição, p. 212
- 18 - Índice dos tipos de mortalhas em relação ao total, p. 213
- 19 - Índice dos locais de encomendação dos corpos, p. 215
- 20 - Índice do número de padres nas encomendações de corpos, p. 217
- 21 - Índice dos locais de sepultura, antes de 16/3/1850, p. 226
- 22 - Índice das sepulturas nas igrejas, antes de 16/3/1850, p. 230
- 23 - Índice das escolhas de sepultura, segundo a condição do morto, antes de 16/3/1850, p. 232
- 24 - Índice das escolhas de sepulturas pelos negros, segundo a origem, p. 233
- 25 - Índice dos locais de sepultura, após 16/3/1850, p. 240
- 26 - Índice das escolhas de sepultura, segundo a condição do morto, após 16/3/1850, p. 241

COLEÇÃO BIBLIOTECA CARIOCA

A ERA DAS DEMOLIÇÕES/HABITAÇÕES POPULARES, de Oswaldo Porto Rocha e Lia de Aquino Carvalho. 1986, 1995. Volume 1.

AFORAMENTOS: INVENTÁRIO SUMÁRIO, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. 1987. Volume 2.

RIO DE JANEIRO: CIDADE E REGIÃO, de Lysia Bernardes e Maria Therezinha de Segadas Soares. 1987, 1995. Volume 3.

A ALMA ENCANTADORA DAS RUAS, de João do Rio. 1987, 1991, 1995. Volume 4.

O GARATUJA, de José de Alencar. 1987. Volume 5.

HISTÓRIA DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, de Delgado de Carvalho. 1988, 1990, 1994. Volume 6.

AS MULHERES DE MANTILHA, de Joaquim Manuel de Macedo. 1988. Volume 7.

DIÁRIO DO HOSPÍCIO/O CEMITÉRIO DOS VIVOS, de Lima Barreto. 1988, 1993. Volume 8.

UM RIO EM 68, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural. 1988. Volume 9.

DESABRIGO, de Antônio Fraga. 1990, 1995. Volume 10.

PEREIRA PASSOS: UM HAUSSMANN TROPICAL, de Jaime Larry Benchimol. 1990, 1992. Volume 11.

AVENIDA PRESIDENTE VARGAS: UMA DRÁSTICA CIRURGIA, de Evelyn Furquim Werneck Lima. 1990, 1995. Volume 12.

A MULHER E OS ESPELHOS, de João do Rio. 1990, 1995. Volume 13.

MISTÉRIOS DO RIO, de Benjamim Costallat. 1990, 1995. Volume 14.

BOM-CRIOULO, de Adolfo Caminha. 1991. Volume 15.

O MUNDO DE MACHADO DE ASSIS, de Miécio Tati. 1991, 1995. Volume 16

DOS TRAPICHES AO PORTO, de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão. 1991. Volume 17.

O RIO DE JANEIRO DA PACIFICAÇÃO, de Paulo Knauss de Mendonça. 1991 Volume 1.

A CIDADE MULHER, de Alvaro Moreyra. 1991. Volume 19.

OS TRANSPORTES COLETIVOS NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, de Maria Lais Pereira da Silva. 1992. Volume 20.

NATUREZA E SOCIEDADE NO RIO DE JANEIRO, org. Maurício Abreu. 1992. Volume 21.

NO RASCUNHO DA NAÇÃO: INCONFIDÊNCIA NO RIO DE JANEIRO, de Afonso Carlos Marques dos Santos. 1992. Volume 22.

ESTAÇÃO RIO, de Maria Augusta Machado da Silva. 1992. Volume 23.

NEGOCIANTES E CAIXEIROS NA SOCIEDADE DA INDEPENDÊNCIA de Lenira Menezes Martinho e Riva Gorenstein. 1993. Volume 24.

AS TROPAS DA MODERAÇÃO, de Alcir Lenharo. 1993. Volume 25.

Bambambã!, de Orestes Barbosa. 1993. Volume 26.

AS RAZÕES DO CORAÇÃO, de Afrânio Peixoto. 1994. Volume 27.

JOÃO DO RIO: CATÁLOGO BIBLIOGRÁFICO, de João Carlos Rodrigues. 1994. Volume 28.

AUGUSTO MALTA: CATÁLOGO DA SÉRIE NEGATIVO EM VIDRO, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. 1994. Volume 29.

SEBASTIANÓPOLIS, de Adelino Magalhães. 1994. Volume 30.

A INDÚSTRIA DO RIO DE JANEIRO ATRAVÉS DE SUAS SOCIEDADES ANÔNIMAS, de Maria Bárbara Levy. 1994. Volume 31.

TIA CIATA E A PEQUENA ÁFRICA NO RIO DE JANEIRO, de Roberto Moura. 1995. Volume 32.

O CARNAVAL DAS LETRAS, de Leonardo Affonso de Miranda Pereira. 1995. Volume 33.

A NEGREGADA INSTITUIÇÃO: CAPOEIRAS NO RIO DE JANEIRO, de

Carlos Eugênio Líbano Soares.1995. Volume 34.

PAPÉIS VELHOS E OUTRAS HISTÓRIAS, de Machado de Assis. 1995. Volume 35.

MEIOS DE TRANSPORTE NO RIO DE JANEIRO, de Noronha Santos.1996. Volumes 36 e 37.

FLORESTA DA TIJUCA: NATUREZA E CIVILIZAÇÃO, de Cláudia Heynemann.1995. Volume 38.

HERÉTICOS E IMPUROS: A INQUISIÇÃO E OS CRISTÃOS-NOVOS NO RIO DE JANEIRO, de Lina Gorenstein Ferreira da Silva. 1995. Volume 39.

HORTO DE MÁGOAS, de Gonzaga Duque.1996. Volume 40.

CRÔNICAS DO RIO, de Raul Pompéia. 1996. Volume 41.

O ENCONTRO ENTRE BANDEIRA E SINHÓ, de André Gardel. 1996. Volume 42.

COLEÇÃO BIBLIOTECA CARIOCA

Cadastro

Caso você tenha algum interesse em cadastrar-se na COLEÇÃO BIBLIOTECA CARIOCA, preencha este formulário e remeta ao endereço abaixo.

NOME: _____

ENDEREÇO: _____

- PROFISSÃO: Professor universitário
 Professor de 1ª e 2ª graus
 Estudante de graduação
 Estudante de pós-graduação
 Outra

INSTITUIÇÃO COM A QUAL MANTÉM O VÍNCULO EMPREGATÍCIO ACIMA CITADO: _____

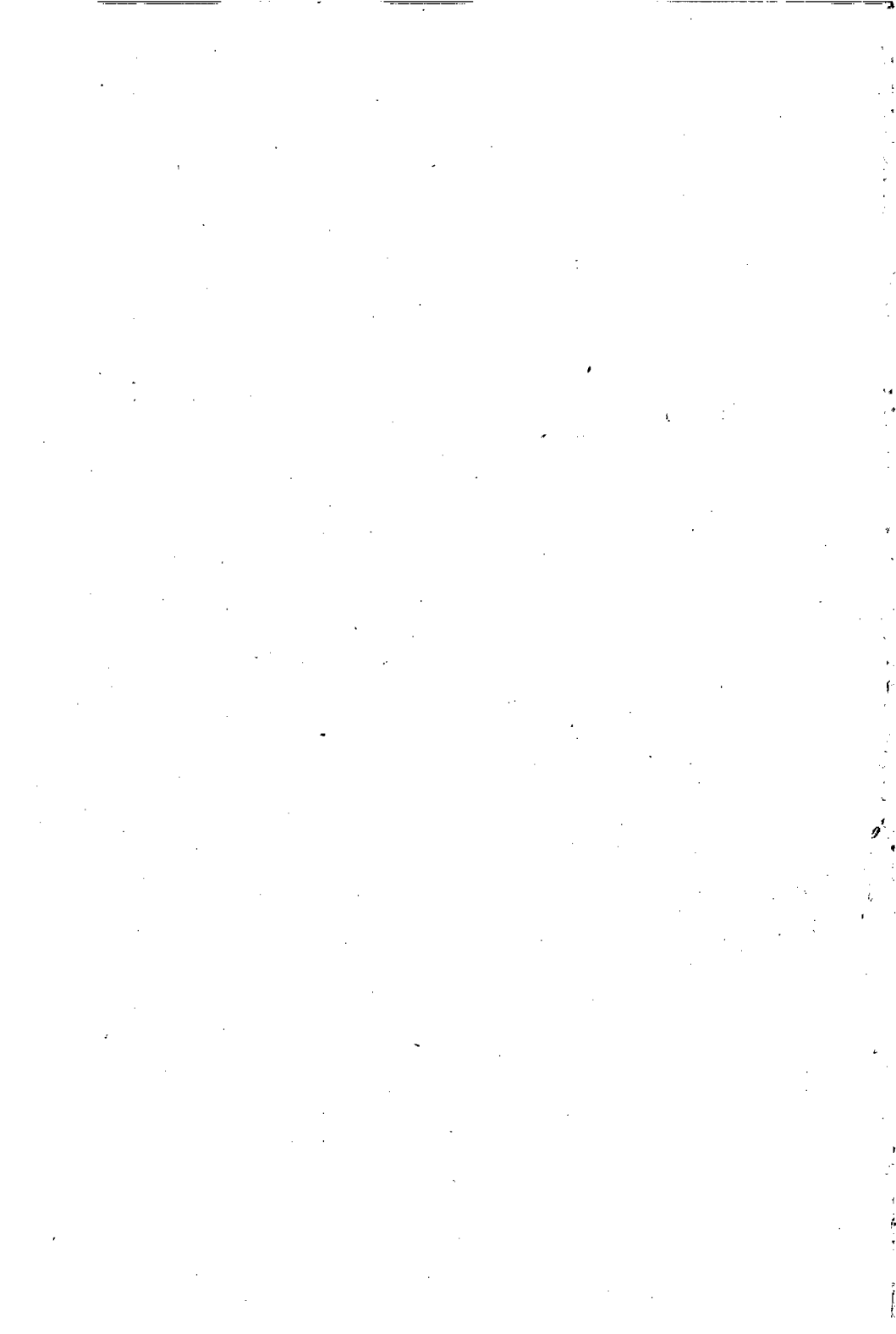
Caso você desenvolva ou possua alguma pesquisa que tenha como tema a cidade do Rio de Janeiro, informe o título, apresente uma pequena sinopse, o número de laudas datilografadas e sua destinação (tese de doutorado, dissertação de mestrado, monografia de fim de curso, publicação de livro ou artigo, montagem de exposição, projeto técnico etc.)

No que se refere à cidade do Rio de Janeiro, quais são suas áreas de interesse?

Como você conheceu a COLEÇÃO BIBLIOTECA CARIOCA?

Remeta este formulário para:

Divisão de Editoração C/DGDI
Rua Amoroso Lima nº 15, sala 106 – Cidade Nova
20211-120 – Rio de Janeiro – RJ



Cláudia Rodrigues nasceu no Rio de Janeiro, em 1969. Graduiu-se em História na Universidade Federal Fluminense em 1991 e, na mesma instituição, concluiu o mestrado em História Social das Idéias, em agosto de 1995, com a dissertação cujo título deu origem ao presente livro.

É professora de 1º e 2º graus da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro, onde ministra a disciplina de História. Teve o ensaio "Funerais sincréticos: práticas fúnebres na sociedade escravista" publicado em *Cativeiro e liberdade* nº 3, 1996, UFF.

Doutoranda na UFF, especializando-se no tema da morte e dos costumes fúnebres na sociedade brasileira, prepara tese cuja tema é o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro, entre 1870 e 1914.



Ao longo da primeira metade do século XIX, ainda predominava no Brasil urbano um modelo de morte rico em detalhes simbólicos, rituais e míticos, característicos da cultura barroca.

A morte ideal não devia ser solitária. Marcavam os melhores funerais o barulho de rezas, cânticos, sinos, orquestras, tambores, palmas, fogos de artifício; a profusão de cores, emblemas, formas que adornavam opas, caixões e essas.

Essa morte espetacular sofrerá o impacto profundo das epidemias de febre amarela e de cólera. Aquela convivência pacífica e solidária ruirá: em primeiro lugar ficava a saúde física dos vivos, não a saúde espiritual dos mortos.

E foi assim que os vivos expulsaram os mortos de seu meio, expulsaram-nos da cidade que até então pertencera a ambos.

Do prefácio de João José Reis

capa: Eduardo Tavares

ISBN 85-85815-03-5