

O IMAGINÁRIO POPULAR DA MORTE NUMA PROVÍNCIA DO IMPÉRIO

AGUIOMAR RODRIGUES BRUNO^[1]

RESUMO: Neste artigo buscaremos através das práticas e rituais mortuários entender como a morte era imaginada e vivenciada pelos populares no séc. XIX.

PALAVRA-CHAVE: Morte, Imaginário, Ritual.

I - INTRODUÇÃO

Ao longo da história humana, com todos os seus encontros e desencontros em busca de uma razão que explicasse esse ímpeto existente em cada indivíduo pela necessidade de deixar registrada sua existência, seja a partir de atos de glória e/ou poder, sempre foram repletas de emoções, desejos e conflitos, mas também, sempre ocorreu um sentimento em particular que fora digno de atenção, análise e explicação, e porque não dizer, causando inclusive temor. A morte.

A morte é essencialmente humana. Noutras palavras, os animais desconhecem a morte individual, mas somente da espécie (MORIN, 1997:57). Esta afirmação reside um caráter fundante. É pela consciência dela que o homem se distingue dos outros seres vivos e a vida adquire um caráter fundamental. Mas, a consciência humana da morte se dá através da figura empírica de seus membros, determinada pelas estruturas sociais a partir do desaparecimento gradual dos seus membros. Assim, a morte é um acontecimento ambíguo, por ser natural, social, mas também cultural, onde a imagem que os indivíduos fazem dela, e suas representações são necessariamente de origem social, estratificada (ZIEGLER, 1977:135). Robert Hertz afirma que a morte representa para a consciência social um significado determinado, tornando-se um objeto de representação coletiva. Mas, nem sempre simples nem imutável (HERTZ, 1970:01). Portanto, a morte e suas representações é um campo semântico onde se multiplicam segundo as culturas,

grupos sociais e em diferentes momentos históricos de uma sociedade (RODRIGUES, 2006:26).

No entanto, essas práticas e representações que povoam o imaginário dos indivíduos, produziram e continuam produzindo uma gama de imagens variadas da morte, transformando epistemologicamente a vida, a morte e o mundo. Os ritos mortuários tornam-se, de um modo geral, ao mesmo tempo um conjunto de práticas consagratórias como também determinantes da mudança de estado do morto. Jose Carlos Rodrigues pontua os rituais da morte como canais de comunicação, assimilação e expulsão do impacto que provoca o fantasma do aniquilamento no imaginário coletivo (RODRIGUES, 2006:21). Por outro lado, pode ser entendida como um momento onde os indivíduos se submetem por obrigação a separá-los, purificá-los e incorporá-los simbolicamente a um novo estatuto (HERTZ, 1970). Da mesma forma, as práticas podem ser compreendidas como ferramenta útil para transformar o morto em ancestral (BENDAN, 1969), também interpretada como ritual de passagem (VAN GENNEP, 1978), ou até mesmo como forma de transpor as tensões sociais que a morte causa na coletividade (TURNER, 2005). Nesse sentido, a etnologia nos mostra que em toda a parte os mortos foram ou são objetos de práticas que traduzem suas crenças ora uma sobrevivência ora um renascimento.

Devemos convir que o comportamento humano é inerentemente simbólico (GEERTZ, 1989:15), e conserva uma dimensão “constante e regular” do social. Suas ações e comportamentos refletem o perspectivismo do coletivo, trazendo consigo a instauração da autoconsciência mediatizada pelas representações (DURKHEIM, 1996:59). Assim, partindo desse breve panorama, procuraremos discutir nesse artigo os rituais mortuários católicos no séc. XIX na vila de Piraí - Vale do Paraíba Fluminense. Para tal, focaremos nossas atenções nos momentos formais chamados aqui de *ritos de morte*, um lócus privilegiado onde é possível observarmos padrões comportamentais dos indivíduos que transitam entre espaços e interação de forma ritualizada desagregando o morto de um domínio e introduzindo-o em outro, a fim de restabelecer a ordem social. Enfim, nosso objetivo é mostrar os comportamentos pré-estabelecidos através dos quais se processam a passagem pela morte, dos católicos de antanho, em suas interações, compartilhamento de emoções e

principalmente o imaginário coletivo entre uma parcela da população da vila de Piraí no sec. XIX.

II - A MORTE DO COMENDADOR JOSÉ DA SILVA PENNA

No dia 11 de Dezembro de 1855 tornou-se um dia lastimável no calendário da Fazenda da Barrinha, na vila de Piraí. Uma zona cafeeira importante na província do Rio de Janeiro na época conjuntamente com Valença e Vassouras (SALLES, 2008:184). Depois de um longo e infortúnio tratamento despendido pelo médico Dr. Castilho ao moribundo recorrendo por diversas vezes a botica^[2] da freguesia no afã de sua cura, chegaria ao fim o intento de sua melhora esperada. Desenganado pela autoridade médica e vendo aproximar a morte, o Comendador José da Silva Penna, professando sua fé católica, como um bom cristão, passou a redigir seu testamento solenemente, transmitindo sua herança e prestando contas da vida.

Assim, no dia 2 de Dezembro de 1855, ele começa seu testamento declarando que estava “enfermo e de cama”, mas em “perfeito juízo”. Fez questão de frisar que nascera e vivera como católico, e como tal pretendia morrer para “salvar a minha alma por infinita misericórdia de Deos”. Deixou também bem claro que o seu enterro seria a cargo de sua esposa, com a incumbência de celebrar logo após a sua morte “missas de corpo presente” no dia do enterro, e realizassem também mais quatro capelas de missas presentes pela sua alma, e mais duas capelas pelas almas do pai e mãe. Logo depois, passou a distribuir os bens aos herdeiros. Por fim, o Comendador, em um gesto de bondade tardia pediu que distribuíssem 2:000\$00 reis aos pobres da vila de Piraí, que alforriassem o escravo Mathias, e deixava também 100\$00 a uma pobre senhora de nome Luiza - habitante da vila^[3]. João José Reis menciona que os testamentos eram considerados instrumentos de salvação da alma, como também organizador dos bens materiais e do próprio funeral (REIS, 1997:102).

Logo após a sua morte, aproximadamente quatro meses depois, realizou-se a feitura do inventário *post-mortem* em sua própria Fazenda. Neste dia 10 de Abril de 1856, na presença do tabelião Manuel Ferreira da Silva Vidal, e demais testemunhas (inclusive o procurador da inventariante, Domingos Coelho de Avelar) procederiam à

avaliação dos bens do finado, uma fortuna com diversos imóveis, inclusive a Fazenda, uma associação comercial, inúmeros escravos e centenas de pés de café^[4]. Importante frisar, o Comendador José da Silva Penna, além de rico fazendeiro e comerciante, também figurou como Presidente da Câmara de Vereadores da Vila de Piraí entre 1850 a 1852^[5]. Portanto, Dona Maria Clara de Souza Breves tornou-se a partir daquele momento, uma grande fazendeira escravista no Vale do Paraíba Fluminense, com uma fortuna avaliada em 330:420\$000^[6]. Sheila de Castro Faria menciona, em virtude do panorama econômico do Brasil, era comum vermos grandes fazendeiros no Vale do Paraíba diversificando atividades e participações eventuais em empreendimentos comerciais (SHEILA, 1995:76).

Mas nada esconderia na lembrança dos viventes a tristeza daquele fatídico dia 12 de Dezembro de 1855. O funeral do Comendador. Para a realização deste último ato, a viúva realizou um cerimonial extremamente laudatório e emocional. O evento fúnebre foi pensado nos mínimos detalhes, de acordo com os preceitos dos ritos católicos para que a passagem do morto fosse garantida para o Além na melhor forma possível. Para tal, uma tipografia foi contratada para feitura de 364 convites com os respectivos envelopes para serem entregues por dois meninos ao custo de 12\$000, o caixão continha três pares de asas de metal, e o fundo forrado com um pano fino preto. Na Fazenda foram comprados 8 quilos de cera para vela no valor 14\$400 - o que nos leva a crer que parte do cerimonial fúnebre teria sido realizada em casa.

A igreja e o cemitério foram devidamente paramentados com o aluguel de uma Eça, 34 varas de galão de metal fino, 7 varas de galão estreito e 2 varas de algodão americano, tudo isso no valor de 3\$520. Enquanto aos convidados foram comprados 182 quilos de cera para serem distribuídos pela igreja e no altar. O sacristão, por sua vez, recebeu 40\$000 para realizar os dobres de sino e o acompanhamento do velório seguido por 364 testemunhas e quatro padres entoando ladainhas e mementos para encomendação do corpo, como manda o ritual católico para salvação da alma. Da mesma forma, foi contratado um coveiro para armar a capela e no final tapar a catacumba por 50\$000. Foi assim, que o finado despediu-se deste mundo, vestindo uma mortalha preta presa por um cordão, com

um cetim azul fino e um lenço branco de cambraia, vestindo também um par de luva preta fina no valor de 3\$000^[7].

Enfim, todos os custos deste funeral abastado foram comprados pela viúva na loja do armador fúnebre Antonio Ferreira de Eça, totalizando a quantia de 1:505\$720 reis. Para se ter uma idéia desse valor, o escravo Domingos da nação Angola, do plantel cativo da Fazenda Barrinha, custava 1:300\$000, em um período em que a Lei Eusébio de Queiroz (1850) provocara um aumento considerável no preço dos escravos^[8]. Podemos dizer então, que a entrada do Comendador no mundo celestial refletia à altura da posição social ocupada enquanto vivo.

III - POR UMA ANÁLISE SOCIAL DA CULTURA MORTUÁRIA

Como vimos, a morte e o funeral do Comendador estiveram repletos de procedimentos, precauções, tanto pelo lado do moribundo, quanto das testemunhas e da própria viúva. Uma prática fúnebre bastante incomum para os nossos dias, causando-nos uma sensação de estranheza, incompreensão e irracionalidade nos atos das pessoas de antanho. Mas não podemos deixar-nos seduzir pelos anacronismos. Pois o papel do historiador é compreender as ações humanas no tempo (BLOCH, 2001:135), ou melhor, “compreender é sempre, de certa maneira, colocar-se pelo pensamento no lugar daqueles que são o objeto da história que se escreve” (PROST, 2012:147). Assim, por meio da *história social da cultura*^[9] em uma perspectiva dialética entre o tempo curto e a longa duração^[10], perscrutaremos os meandros da morte do Comendador em busca das práticas e representações sociais da morte no sec. XIX.

No sec. XIX todo católico que se prezasse, desde os ricos até o mais desvalidos dos homens, sempre se preocupou em ter uma *boa morte*. Isto significa dizer que as pessoas no passado ao perceberem a proximidade da morte se preparavam com todo zelo para sua chegada. As concepções sobre o mundo dos mortos e dos espíritos, e a maneira como se esperava o fim derradeiro, até o momento ideal de sua chegada no Além, bem como os ritos que a precediam e sucediam, faziam parte do imaginário coletivo (REIS, 1997:96). Neste sentido Claudia Rodrigues afirma, “preparar-se para a morte significava para o católico

acertar as contas com Deus para que, no momento do Juízo, não houvesse empecilhos à salvação de sua alma” (RODRIGUES, 2005:40).

Cabe salientar que esta prática da *boa morte*, significava cumprir com as determinações eclesiásticas para a obtenção da graça divina. Para tal, a Igreja Católica ao longo dos tempos não poupou esforços para a instituição de uma *pedagogia do medo* em torno da morte, do julgamento divino e da possibilidade de condenação transitória ou eterna como elementos de pressão sobre a consciência e o comportamento dos fiéis (RODRIGUES, 2005:47). Segundo Pedro do Amaral Xavier, a partir do séc. XV observa-se o desenvolvimento de um gênero literário devocional, o *Ars moriendi*, que ensinava os cristãos a se prepararem para a *boa morte*. Segundo Amaral Xavier;

Os *Exercícios Espirituais* de Stº. Inácio de Loyola, sucessivamente publicados e acrescentados de comentários, foram extremamente importantes no desenrolar das práticas relacionadas com a morte. Mas tarde, Stº. Afonso Maria de Ligório produzirá uma obra capital neste domínio, a *Preparação para a Morte*. Em boa verdade, o tema da morte invade a literatura, fundamentalmente os livros de piedade; preparar a morte durante a vida, isto é, viver com o pensamento da morte, é o principal objetivo dos sucessores das *Ars moriendi* (XAVIER, 1991:31).

Desta maneira, no dia 2 de Dezembro de 1855, o Comendador José da Silva Penna, desenganado pelo médico, e movido pela fé e esperança na salvação da alma, realizava os primeiros preparativos para a sua *boa morte*, com a feitura do testamento. Toda a pessoa com algumas posses escrevia seu testamento e inventário registrando cuidadosamente suas últimas vontades, para que seus herdeiros soubessem dispor adequadamente do seu corpo, do funeral, e dos bens logo após sua partida (CHIAVENATO, 1998:31). Desde o séc. XII, o testamento tinha função mais religiosa do que prática. A partir do séc. XV, a Igreja passou a considerá-lo quase um sacramento (CHIAVENATO, 1998:37). As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, publicada em 1707, pela Igreja Católica - obra que normatizava os princípios religiosos e civis na sociedade colonial - enfatizava o caráter salvacionista dos testamentos, “em primeiro lugar intento do que convém a salvação do testador (...)” (VIDE, 1853:280). Na freguesia de Piraí^[11], em 1824, o testamento do Capitão Jozé Bento Araujo dizia no seu preâmbulo, “este instrumento de última vontade a fim de minha alma alcance salvação”^[12]. Somente assim a frase

de súplica no testamento do Comendador, “salvar a minha alma por infinita misericórdia de Deos” passa fazer sentido.

O testamento também deixava registrado “missas de corpo presente”, e outras tantas mais para os pais já falecidos. Como também distribuição de esmolas aos pobres, e alforria do escravo Mathias. Logo após a morte do moribundo, deveria ocorrer a “missa de corpo presente”, na qual, o morto é velado no âmbito da Igreja, tanto na hora da morte quanto no tempo subsequente, “eram vistas como a mais acertada providencia para a salvação da alma” (REIS, 1991:218). A própria Igreja, através de suas leis, incentivava a realização dos sufrágios (orações), como forma de redução das penas impostas a alma. No título I das *Constituições Primeiras*, consta;

É cousa santa, louvável, e pia o socorro de suffragios pelas Almas dos defuntos, para que mais cedo se vejam livres das penas temporaes, que no *Purgatório* padecem em salvação de seus pecados, e aos que já gozão de Deos se lhes acrescente a gloria accidental. Por tanto exhortamos muito a todos nossos súditos, que em seus testamentos, e ultimas vontades se lembrem não só de mandarem dizer Missas e fazer Officios costumados, mas alem disso os mais, que cada um puder, conforme sua devoção e possibilidade (VIDE, 1853:293).

115

Importante frisar que a doutrina do Purgatório serviu em grande medida para o enquadramento das atitudes e representações dos cristãos em relação à morte e ao Além. Tendo o final do séc. XII e XIII como período de sua elaboração, será somente no séc. XV e XVIII, principalmente com a reforma tridentina, que a doutrina enraizará no sistema de crenças na sociedade cristã (RODRIGUES, 2005:50). Assim, para escapar do Purgatório, além do arrependimento na hora da morte, os mortos necessitavam dos vivos, na forma de missas e promessas a santos (REIS, 1997:97). Portanto, esta rede de solidariedade entre vivos e mortos, intermediado pelo clero, estimularia a prática dos sufrágios. Como no testamento de Antonio Gonçalves, em 1826, pedia “outras tantas capellas pellas almas do purgatório”^[13]. Desta forma, o Comendador José da Silva Penna ficaria mais tranquilo na sua partida sabendo que haveria pessoas que rezariam pela sua alma no Purgatório.

Era bastante comum nos testamentos do séc. XIX, figurar somas em dinheiro como esmolas para serem distribuídos aos pobres. João José Reis, em pesquisa sobre a morte na Bahia dos Oitocentos, verificou que os pobres engrandeciam os

funerais dos ricos, dando-lhes a oportunidade de levarem a alma como ato de caridade. Neste sentido, os pobres, tinham o compromisso de acompanhar o morto e assistir à “missa de corpo presente”. As orações dos sociamente desvalidos eram vistas como benéficas na relação simbólica salvífica entre mortos e vivos. A distribuição das esmolas, segundo Reis, ocorria somente depois da missa (REIS, 1991:153). Em 1813, na freguesia de Piraí, dona Joaquina Roza de Souza, pedia ao seu testamenteiro que distribuísse aos pobres da freguesia uma quantia de 700\$800 reis após a sua morte^[14]. Portanto, a bondade altruísta do Comendador em distribuir esmolas não foi um gesto gratuito, mas sim, pensado na sua própria salvação no Além.

Seguindo essa mesma lógica da “economia da salvação”, os testamentos tornaram-se um momento de reparação moral. Redimir-se perante a corte celestial dos atos pecaminosos na feitura testamental, tornou-se corriqueiro, como o reconhecimento dos filhos bastardos, das amantes, e alforrias dos escravos mais dedicados aos senhores escravistas (REIS, 1997:104). Como o caso o ex-cativo Mathias da Fazenda Barrinha. Logo após a morte do Comendador José da Silva Penna, ocorrido no dia 11 de Dezembro de 1855, a viúva Maria Clara de Souza Breves realizaria o velório do morto, tudo leva a crer que uma parte teria ocorrido na sua Fazenda Barrinha, pois ela havia encomendado a compra 8 quilos de cera para vela no valor 14\$400, para a sua residência. E outra parte do velório transcorreu liturgicamente na Igreja. Infelizmente não possuímos documentações sobre o que teria ocorrido durante o velório com o corpo do Comendador em sua residência, mas casos análogos podem nos auxiliar nesta reconstrução histórica.

João José Reis enfatiza que a *boa morte* era sempre acompanhada de especialistas em bem morrer e espectadores solidários (REIS, 1991:100). O francês Jean-Baptiste Debret, durante suas peregrinações pelo Brasil Oitocentista, relata um velório no interior da casa, rodeado por familiares e amigos;

Os brasileiros têm por habito expor o defunto em suas casas, durante um dia ou mais, deitado, completamente vestido, no caixão aberto e colocado sobre um estrado fornecido pelo armador. Fecha-se o caixão no momento de retirar o corpo para transportar para a igreja onde é novamente aberto (DEBRET, 1978:186).

No entanto, o relato de Debret, por mais rico que seja, esconde em seus meandros peculiaridades importantes para o ritual mortuário salvífico dos católicos de antanho, que sua narração simplista não contempla. Reis menciona que na entrada das casas havia “capelas, ramos fúnebres ou panos cortinados avisavam os transeuntes sobre a presença da morte” (REIS, 1991:128). As carpideiras, especialistas contratadas, eram as primeiras a anunciar aos berros a morte. O comportamento choroso compulsivo fazia parte da ritualística, visava “afastar os maus espíritos de perto do morto e a própria alma deste de perto dos vivos” (REIS, 1991:114).

A folclorista Hildegardes Vianna lembra que na Bahia de outrora, ao menor sinal do definhamento do moribundo, os vizinhos reuniam-se ao agonizante e familiares. As mulheres prontificavam-se cozinhando, lavando, fervendo e passando roupa para o moribundo. Elas também ajudavam no “elaborado banho de água misturada a cachaça e álcool, no abanar e mover o acamado” (VIANNA, 1964:55). Jean Delumeau argumenta que historicamente os cuidados dos mortos e os rituais funerários cabiam ao sexo feminino, pois “elas eram consideradas muito mais ligadas do que os homens ao ciclo - eterno retorno - que arrasta todos os seres da vida para a morte e da morte para a vida” (DELUMEAU, 2009:465).

Câmara Cascudo relata que os cuidados com os cadáveres eram importantes, pois significava a garantia de que a alma não ficaria vagando pela terra. Por isso, cortavam-se cabelo, barba, unhas. Mas nem todos podiam tocar no morto, somente aqueles especialistas nas artes fúnebres, geralmente as mulheres, visto os costumes segundo o sexo. E assim procediam numa relação simbolicamente afetiva: “dobre o braço, Fulano, levante a perna, deixe ver o pé! (...) Fulano, feche os olhos para o mundo e abra-os para Deus” (CASCUDO, 1983:15). Segundo Vianna era costumeiro os envolvidos no trato com o cadáver pedir ao pé do ouvido do defunto para que ele ajudasse nos procedimentos (VIANNA, 1964:56). Sabemos que a viúva do Comendador, Maria Clara de Souza Breves, vestiu seu defunto com uma mortalha preta. Para João José Reis, as mortalhas representavam;

(...) desejo de graça junto a Deus, especialmente a mortalha de santo, que de alguma forma antecipava a fantasia de reunião à corte celeste. Ao mesmo tempo que protegia, com a força do santo que invocava, ela servia de salvo-conduto na viagem rumo ao Paraíso (REIS, 1991:124).

Assim, o uso da mortalha preta foi uma prática usada largamente durante o séc. XIX em Salvador e no Rio de Janeiro, e mesmo no interior (REIS, 1997:11). Luiz Lima Vailati chama a atenção para a importância simbólica da vestimenta fúnebre. Segundo ele, no imaginário coletivo dos antigos a roupa que era vestido no morto era a mesma que se apresentaria no Além. Essa percepção era possível, pois havia uma reminiscência do pensamento medieval português transmitido culturalmente para o Brasil Colonial, na indistinção entre corpo e alma. Assim, cuidar dos aspectos do corpo morto influenciava na direção que a alma poderia ter na geografia celestial. Por isso, muitas pessoas declaravam os tipos de mortalha que deveriam vestir nos testamentos (VAILATI, 2010:127). De todo modo, o valor simbólico veiculado pela cor preta dentro da liturgia tradicional cristã significa a cor da penitência (VAILATI, 2010:138).

Logo após ter ocorrido o velório na Fazenda Barrinha, ao longo de toda a noite, pois segundo a tradição católica, “cabia aos vivos zelar para que maus espíritos não se aproximassem neste momento decisivo; cabia-lhes fortalecer sua alma com rezas e outros gestos (...)” (REIS, 1991:131). O corpo saía em procissão fúnebre até a igreja. Uma vez saído o corpo no cortejo, os moradores procuravam apagar os rastros da morte em casa;

As roupas do defunto, especialmente suas roupas de cama e o colchão eram destruídas ou jogadas fora. Varria-se a casa cuidadosamente, lançando a poeira pela porta da frente, que permanecia semicerrada como sinal de luto e para facilitar a saída da alma do morto, caso ainda rondasse por ali. Mas outra tradição diz: fechavam-se portas e janelas durante oito dias, evitando assim o retorno do morto (REIS, 1991:132).

Tradicionalmente as procissões fúnebres deixavam a casa com o pôr-do-sol, como se o crepúsculo vespertino simbolizasse o final da vida. Esse tempo sagrado, também significava a relação entre sono e morte (REIS, 1997:116). O relato do missionário metodista Daniel P. Kindler sobre os enterros no Rio de Janeiro lança uma luz sobre as práticas mortuárias dos Oitocentos. Os enterros cariocas eram caracterizados “mesmo gosto pelas exterioridades e ostentações que se nota nas outras cerimônias religiosas” (KINDLER, 2001:153). O cortejo dos adultos era “pomposo e abastado”, o cortejo saía geralmente à noite conduzido por uma

carruagem mortuária, na frente vão os tocheiros em alas, todos vestidos de negro, “chamejando na escuridão, produzem efeito imponente” (KINDLES, 2001:153).

João José Reis menciona que as famílias mais abastadas esforçavam-se para fazer do enterro um acontecimento social, “por todo o séc. XIX persistiu no Brasil a atitude de as famílias buscarem uma numerosa audiência para seus funerais” (REIS, 1991:129). Dentro dessa lógica de transformar a dor da perda em símbolo de status perante a sociedade que a viúva Maria Clara de Souza Breves encomendou feitura de 364 convites com os respectivos envelopes ao custo de 12\$000. Portanto, a procissão fúnebre do Comendador estava repleta de ilustres convidados, incluindo a participação dos inúmeros pobres, todos carregando velas nas mãos, pois os melhores funerais da época, cada participante recebiam uma vela. Do ponto de vista ritualístico, “a cera ajudava a abrir o caminho do morto nas trevas da morte, simbolizando o esvair-se da matéria, função simbólica que às vezes não chegava a desempenhar porque não derretia por completo (REIS, 1997:118).

Também o cortejo realizado pela viúva teve a presença quatro padres entoando ladainhas e mementos para encomendação do corpo, os sacerdotes eram entendidos como mediadores da salvação. Neste sentido, quanto mais, melhor. Como no dia 10 de Abril de 1820, no enterro de Joanna Rosa de Miranda, filha legítima do fazendeiro José Luiz Urbano e de Francisca da Silva. Em seu testamento deixa clara a importância dos párocos, “(...) a maior abundancia que houver de sacerdotes a preço de 640\$000 reis^[15]. Nas documentações investigadas na morte do Comendador José da Silva Penna (testamento e inventário) não encontramos nenhuma menção a presença de irmandades, mas o seu jazigo perpétuo encontra-se situado no cemitério da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Sant’Ana, que fica contíguo ao cemitério público da cidade de Piraí.

Neste sentido, acreditamos que em seu cortejo fúnebre, além dos ilustres convidados, inúmeros pobres e o corpo clerical, também estavam presentes a Irmandade do Santíssimo Sacramento. Essas instituições implantadas desde no Brasil Colonial objetivavam a comunhão fraternal dos leigos e o crescimento do culto público, através de um santo padroeiro. Agiam também como uma força suplementar da Igreja e do Estado. Essas irmandades proliferaram-se pelo território brasileiro, ajudando tanto materialmente quanto espiritualmente seus confrades.

Neste sentido Caio César Boschi explica, “cumprindo basicamente suas obrigações financeiras, o confrade adquiria as benesses e a segurança indispensáveis para os tempos de doença e invalidez e, no extremo, garantia seu próprio sepultamento” (BOSCHI, 1986:13). Analisando o compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da vila de Piraí, publicado em 1860, observamos no Cap. II:

§ 2º ter doze missas por sua alma, e catacumba para si e seus filhos (...).
§ 3º ser acompanhado pela Irmandade, da Matriz só para o cemitério, a qual é obrigada a assistir aos seus funerais.
§ 4º ter dobres de sino, opas, tochas e Eça, ou urna nos seus enterros (COMPROMISSO, 1860:4).

Em virtude desses inúmeros benefícios materiais e principalmente espirituais que a irmandade prestava aos seus confrades, acreditamos que o Comendador José da Silva Penna valeria dos serviços espirituais da instituição para auxiliá-lo em sua jornada para o Além. Importante lembrarmos que a prática dos enterros em cemitérios públicos é um fato recente na sociedade brasileira. Essas mudanças no estilo de morrer refletiram mudanças no modo de pensar e sentir das pessoas de antanho. Até então as pessoas preferiam que suas inumações fossem perto, senão dentro das próprias igrejas, pois se acreditava que quanto mais perto do solo sagrado maior seria a proteção divina a alma. Mesmo depois da lei imperial proibitiva (1828) dos enterros no interior das igrejas, as pessoas ignoravam e continuaram a proceder como seguia a tradição católica dos enterros. Somente a partir da epidemia da febre amarela no Rio de Janeiro, em 1850, que as autoridades reagiram contra essa prática mortuária. Portanto, a última morada do Comendador foi o cemitério da irmandade, envolto de procedimentos, cuidados, e atenções para que fosse garantida a sua passagem para o além.

IV - CONCLUSÃO

Numa província do Império, em pleno séc. XIX podemos observar o imaginário popular da morte por meio de um indivíduo, um conjunto de crenças e práticas que estavam arraigadas na sociedade imperial na vila de Piraí. A preocupação com os cumprimentos dos ritos fúnebres católicos, principalmente na iminência da morte, poderia auxiliar o moribundo a entrar no “mundo dos mortos”.

Por um lado, a morte do Comendador José da Silva Penna tornou-se um exemplo categórico de um padrão de atitudes e sensibilidades diante da morte. Por outro, a sua morte mostra implicitamente como algumas instituições do Estado Imperial, como as irmandades e a própria Igreja intervinha sobre a sociedade através de uma pedagogia do medo nos costumes e sensibilidades das pessoas de antanho.

FONTES:

ARQUIVO MUNICIPAL DE PIRAI (AMP). **Testamento José da Silva Penna**. Cx.2 (1850 - 1859). Série Civil nº 004.01.02.65.

AMP. **Inventario José da Silva Penna**. Fundo Judiciário. Cx.16. Ano 1856. Série Cível nº 004.01.114.156.

AMP. **Livro I de Óbito da Igreja de Piraí**. (1812 a 1840).

AMP. **Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Pirahy**. 1860. Fundo Religioso.

CASCUDO, Câmara. **Anúbis e outros ensaios**. 2ed. Rio de Janeiro: Funarte, 1983.

DEBRET, Jean-Baptista. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Traduzido: Sergio Millet. São Paulo: EDUSP, 1978.

KINDLER, Daniel P. **Reminiscências de viagens e permanências no Brasil**: Rio de Janeiro e Província de São Paulo. Tradução: Moacir N. Vasconcelos. Brasília: Conselho Editorial, 2001.

LAEMMERT, **Almanak Administrativo, Mercantil e industrial do Rio de Janeiro (1845-1885)**. Rio de Janeiro: Eduardo Henrique Laemmert, 1885.

VIANNA. Hildergardes. **A Bahia já foi assim**. Salvador: Ed Itapuã, 1973.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Typ. Antonio Louzada Antunes, 1853.

BIBLIOGRAFIA:

ÁRIES, Philippe. **História da morte no Ocidente**: da Idade Média aos nossos dias. Tradução: Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

- BARROS, Jose D'Assunção. História Cultural e História Antropológica. In: _____. **O campo da História: especialidades e Abordagens**. 9 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- BENDAN, Effie. **Death customs: an analytical study of burial rite**. London: Dawsons of Pall Mall, 1969.
- BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986.
- BLOCH, Marc. A análise histórica. In: _____. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- CHIAVENATO, Júlio José. **A morte: uma abordagem sociocultural**. São Paulo: Moderna, 1998.
- DELUMEAU, Jean. A cultura dirigente e o medo. In: _____. **História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada**. Tradução: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DURKHEIM, Émile. Definição do fenômeno religioso e da religião. In: _____. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FARIA, Sheila de Castro. Fortuna e família em Bananal no século XIX. In: CASTRO, Hebe Maria Mattos de; SCHNOOR, Eduardo. (org.). **Resgate: uma janela para os Oitocentos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- LE GOFF, Jacques. A História e a Longa Duração. In: _____. **A História Nova**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- JACKSON, Antonio Marcelo. Historiográficas XVI: Afeto, Patrimônio e Hierarquia Social no Sul-Fluminense em meados do séc. XIX. In: _____. **Alguma História, Alguma Política**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2009.
- MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Tradução: Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- PROST, Antoine. A História como compreensão. In: _____. **Doze lições sobre a História**. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil Oitocentista. In: ALENCASTRO, Luis Felipe. (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. 5ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ROBERT, Hertz. Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort. In: _____. **Sociologie Religieuse et Folklore**. Paris: Universitaires de France, 1970.

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

RODRIGUES, Jose Carlos. **Tabu da Morte**. 2ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

SALLES, Ricardo. **E o vale era o escravo: Vassouras, século XIX. Senhores e escravos no coração do Império**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial**. São Paulo: Unicamp, 2001.

TURNER, Victor. Betwixt and between: o período liminar nos ritos de passagem. In: _____. **Floresta de Símbolos**. Niterói: EDUFF, 2005.

VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina: infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo)**. São Paulo: Alameda, 2010.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

XAVIER, Pedro do Amaral. Imagens da morte na arte: dos finais da Idade Média ao Barroco. In: COELHO, António Matias. (org.). **Atitudes perante a morte**. Coimbra: GC, 1991.

ZIEGLER, Jean. **Os vivos e a morte: uma sociologia da morte no Ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais**. Tradução: Aurea Weissenberg. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

NOTAS

¹ Mestrando da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) em História Social, sendo a pesquisa fomentada pela CAPES. Sob orientação da Prof^ª. Dr^ª. Margareth de Almeida Gonçalves. Email: donkoiote@hotmail.com

² Para saber mais sobre as práticas dos boticários e de outras artes de cura no Brasil imperial, veja: SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*. São Paulo: Unicamp, 2001.

³ ARQUIVO MUNICIPAL DE PIRAI (AMP). Testamento José da Silva Penna. Cx.2 (1850 - 1859). Série Civil nº 004.01.02.65.

⁴ Através de nossa leitura do inventário *post-mortem* do Comendador José da Silva Penna, percebemos que na Fazenda Barrinha continha aproximadamente 276.000 pés de café bons, 24.000 pés de café velho, e 130 escravos. Segundo Ricardo Salles, através da quantidade de escravos, podemos classificar os senhores de escravos entre pequenos, com 19 escravos, grandes com mais de 50 escravos, e médios proprietário entre 20 a 49 escravos. Assim, o Comendador era na época de sua morte um grande proprietário escravista. E o vale era o escravo: *Vassouras, século XIX. Senhores e escravos no coração do Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 156.

⁵ Estas informações foram retiradas do Almanak Laemmert. Veja: LAEMMERT, Almanak Administrativo, Mercantil e industrial do Rio de Janeiro (1845-1885). Rio de Janeiro: Eduardo Henrique Laemmert, 1885.

⁶ AMP. Inventário José da Silva Penna. Fundo Judiciário. Cx.16. Ano 1856. Série Civil nº 004.01.114.156.

⁷ AMP. op. cit., p. 54.

⁸ Essa análise está balizada na pesquisa realizada na região neste mesmo período feito pelo historiador Antonio Marcelo Jackson, onde menciona: “a Lei Eusébio de Queiroz provocara, a partir de 1855, um considerável aumento no preço dos escravos no sul-fluminense, saltando do custo médio de 800\$000 por um cativo adulto ‘em boas condições’, para 1:500\$000. Apenas para se ter uma idéia, um alqueire e terra na região teve seu valor cotado em todo o período por cerca 200\$000, o que significa dizer que antes de 1855 um escravo valia em torno de quatro alqueires de boa terra para o plantio do café”. *Historiográficas XVI: Afeto, Patrimônio e Hierarquia Social no Sul-Fluminense em meados do séc. XIX*. In: _____. *Alguma História, Alguma Política*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2009, p. 66.

⁹ Neste sentido alinharemos nossas concepções historiográficas com José D’Assunção Barros, quando ele afirma: “O que se faz mais habitualmente é uma distinção entre a História Social da Cultura (ou uma História Cultural propriamente dita) e uma História da Cultura que se limita a examinar estilisticamente certos objetos culturais (...) mais ou menos desvinculados da sociedade que os produziu”. *História Cultural e História Antropológica*. In: _____. *O campo da História: especialidades e Abordagens*. 9 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

¹⁰ Para Jacques Le Goff este método dialético torna-se importante para análise do historiador. Assim ele diz: “é forçoso constatar que os caminhos da descoberta histórica já não passam hoje unicamente pelos caminhos do tempo longo, longe disso. Emerge paralelamente, com insistência, uma interrogação sobre a mudança em suas formas brutais ou graduais. Se atentar, também nesse plano, seriar as etapas, será cômodo partir do novo papel que se vê mais de um autor atribuir ao acontecimento”. *A História e a Longa Duração*. In: _____. *A História Nova*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 85.

¹¹ Importante informarmos que Pirai, enquanto freguesia pertenceu à vila de São João do Príncipe até o dia 6 de dezembro de 1837, quando se emancipa tornando-se uma vila.

¹² AMP. Livro I de Óbito da Igreja de Pirai. (1812 a 1840). Testamento Joze Bento Araújo. 15/12/1824. Fls. 90 a 94.

¹³ AMP. Livro I de Óbito da Igreja de Pirai. (1812 a 1840). Testamento Antonio Gonçalves. 18/11/1822. Fls. 109v e 110.

¹⁴ AMP. Livro I de Óbito da Igreja de Pirai. (1812 a 1840). Testamento Joaquina Roza de Souza. 17/04/1813. Fls. 7v e 8v.

¹⁵ AMP. Livro I de Óbito da Igreja de Pirai. (1812 a 1840). Testamento Joanna Rosa de Miranda. 10/4/1820. Fls. 68v e 70.