UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO

A Morte e o Falecer Católico na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1890).

Natália Coelho Gonçalves

2013

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação em História

A Morte e o Falecer Católico na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1890).

Natália Coelho Gonçalves

Sob a orientação da professora
Dr.ª Margareth de Almeida Gonçalves

Dissertação submetida como requesito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, ao Programa de Pós- Graduação em História, Área de Concentração: Estado e Relações de Poder, Linha de Pesquisa: Estado, Cultura Política e Ideias.

Seropédica
2013

128.5098
153
G635m
T

Gonçalves, Natália Coelho, 1985-
A morte e o falecer católico na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá / Natália Coelho Gonçalves. – 2014.
137 f.: il.

Orientador: Margareth de Almeida Gonçalves.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em História.
Bibliografia: f. 134-137.

1. Morte – Aspectos religiosos – Itacuruçá (Mangaratiba, RJ) - Teses. 2. Morte – Aspectos sociais – Séc. XIX – Teses. 3. Necrológios – Teses. I. Gonçalves, Margareth de Almeida, 1957- II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Curso de Pós-Graduação em História. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPHR

NATÁLIA COELHO GONÇALVES

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, no Curso de Pós-Graduação em História, área de Concentração em Estado e Relações de Poder, Linha de Pesquisa: Estado, Cultura Política e Ideias.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM ____/_____/____.

_____

Profª. Drª. Margareth de Almeida Gonçalves - UFRRJ
(Orientadora)

_____
Prof. Dr. Roberto Guedes Ferreira – UFRRJ

_____
Profª. Drª. Cláudia Rodrigues – UNIRIO

_____
Profª. Drª. Luciana Mendes Gandelman - UFRRJ
(Suplente)

_____
Profª. Drª. Beatriz Catão Cruz Santos - UFRJ
(Suplente)

Agradecimentos:

Enfim, é chegada a hora mais que merecida e desejada, a hora dos agradecimentos. A presente dissertação só foi possível graças a colaboração, dedicação, compreensão e paciência de pessoas importantes que me acompanharam ao longo desses dois anos de intensa pesquisa e estudo.

Agradeço primeiramente a Deus, por dar sentido de forma única ao meu viver.

Não há como destacar também minha família. Muito obrigada, meus queridos irmãos Débora, Bruno e Breno pelo apoio e compreensão, principalmente nos momentos em que estive ausente, e que não foram poucos. Rendo um agradecimento mais que especial aos meus pais Júlio Cesar e Maria do Carmo pelo incentivo e auxilio diário. Se cheguei até aqui devo muito a vocês. Amo-os imensamente.

Agradeço a todos os professores que contribuíram para a minha formação, em especial à minha querida orientadora, a professora Margareth de Almeida Gonçalves, que acompanha minha vida acadêmica desde a graduação e que despertou em mim o interesse pelo meu atual campo de pesquisa. Muito obrigada pelo estímulo, pela confiança depositada e pelas observações e correções sempre tão pertinentes.

À CAPES agradeço pela bolsa concedida, essencial para que eu pudesse me dedicar exclusivamente à pesquisa, assim também participar de Congressos e Seminários.

Impossível esquecer também neste momento dos amigos, muito dos quais frutos de uma vida acadêmica compartilhada, sempre com alegria e leveza. Margareth, Daniela, Lorrane, William, Aline, Chicão, Luciana, Camila e Fernanda obrigada por me propiciarem momentos de alegrias em meio à rotina cansativa de pesquisa e pela compreensão nos meus momentos de “isolamento” exigido pelo mestrado. Alexandre Pessoa, meu amigo, obrigada por além de tudo, sempre me socorrer com os gráficos e cálculos.

GONÇALVES, Natália Coelho. *A Morte e o Falecer Católico na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1890).* 137 páginas. (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História – PPHR, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, RJ, 2013.

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo analisar a morte e morrer na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá entre o período de 1828-1890. Tendo como foco de análise a população livre de tal freguesia tentaremos fazer um breve mapeamento social da morte e também apreender como a morte era sentida, buscada e ritualizada entre esta população, tendo por parâmetro o cumprimento dos rituais católicos da "Boa Morte." Para isso utilizaremos como nossas principais fontes os registros paroquiais de óbitos, testamentos, visitas pastorais e as atas da Câmara Municipal da Vila de Mangaratiba. Por abarcarmos um período longo de análise, ficaremos atentos também às transformações ocorridas na Freguesia, concernentes à suas práticas funerárias.

Palavras- chave: Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, Morte, século XIX

Abstract

The current work aims to analyse the death and die in Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá between the period of 1828-1890. Focused on the analysis of Santa Anna's free population we will try to make a social mapping of the death and also seize how death was felt, search and ritualized between those population, having a compliance parameter of the catholics rituals of "Good Death". To this, we will use as main sources the parish registers of deaths, wills, pastoral visits and proceedings from Vila de Mangaratiba's municipal council. Once we use a long period of analysis we would also alert to the changes occuring in the parish, concerning their funeral pratices.

Keyword: Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, death, XXI century.

SUMÁRIO

Introdução......10

Capítulo 1- - Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba: de aldeia à Vila.....20

1.1 -A aldeia 24

1.2 -Do açúcar ao café 34

1.3 - Mudanças no panorama econômico e social.....47

Capítulo 2 - O Morrer na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá: padrões e perfis sociais da morte 50

2.1 - A população livre da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá e os registros de óbitos.....56

2.2 - Perfis sociais e padrões da morte entre os habitantes livres da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá 61

Capítulo 3- O Morrer em Itacuruçá: práticas e devoções nos registros de óbitos e testamentos 81

3.1 -Os Últimos Sacramentos 84

3.1.1 -Os inocentes.....96

3.2 –Mortalhas 100

3.3 - Encomendação do corpo e acompanhamento do funeral 107

3.4 - O local de sepultura e as transformações de suas práticas.. 112

Conclusão 128

Fontes.....132

Referências Bibliográficas 134

Lista de Tabelas, Quadros e Gráficos

Tabelas:

Tabela 1 - Da Produção, Exportação e Consumo no Distrito da Ilha Grande no Ano de 1811 36

Tabela 2 - Cor /origem da População livre de Itacuruçá (por décadas) -1828-1890 72

Tabela 3 – Números absolutos de óbitos por faixa etária de adultos (1828-1890).....75

Tabela4 – Número de Registros de óbitos por faixa etária(Entre os inocentes) 76

Tabela 5 -Proporção de referência aos últimos sacramentos (1828-1890).....93

Tabela 6- Frequência de sacramentos por períodos quinquenais (1828-1890).....94

Tabela 7: Frequência de encomendação (1828-1890).....108

Gráficos:

Gráfico 1 – População e produção (1778) 35

Gráfico 2- Barcos Saídos de Mangaratiba em direção ao Rio de Janeiro (1827 – 1888).....38

Gráfico 3 - Cargas transportadas pelos barcos saídos de Mangaratiba em direção ao Rio de Janeiro (1827-1888) 39

Gráfico 4 -Registros de óbitos por períodos quinquenais / 1828-1890 (Números absolutos).....62

Gráfico 5: Registros de óbitos por categoria etária – 1828-1890 (números absolutos).....70

Gráfico 6 – Frequência de Sacramentos por períodos quinquenais entre a população adulta (1828-1890).....125

Gráfico 7- Frequência do uso de mortalhas por períodos quinquenais (1828-1890).....126

Gráfico 8: Frequência de encomendações por períodos quinquenais* (1828-1890).....126

Gráfico 9 – Frequência de enterros no interior da Igreja por períodos quinquenais (1828-1890).....127

Gráfico 10– Comparação de frequência dos preceitos católicos da “Boa Morte” em números absolutos (1828-1890) 127

Quadros:

Quadro 1 - Ocupação dos membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (1854-1870).....45

Quadro 2- Eclesiásticos da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1890).....58

Quadro 3 - Número de Óbitos por ano (números absolutos) - 1828-1890 63

Quadro 4- Justificativas para o não recebimento dos últimos sacramentos em números absolutos (1828-1890).....95

Quadro 5 – Mortalhas por períodos quinquenais (1828-1890) 103

Quadro 6- Mortalhas por idade em números absolutos (1828-1890).....103

Quadro 7- Mortalhas por sexo em números absolutos (1828-1890).....104

Quadro 8- Mortalhas por estado matrimonial em números absolutos (Adultos) – 1828-1875.....104

Quadro 9: Local de sepultamento (1828-1890).....114

Quadro 10- - Local de sepultamento por períodos quinquenais* em números absolutos (1828-1890).....115

Introdução

O que passou, passou?

Antigamente, se morria
1907, digamos, aquilo sim
é que era morrer.
Morria gente todo dia,
e morria com muito prazer,
já que todo mundo sabia
que o Juízo, afinal, viria,
e todo mundo ia renascer.
Morria-se praticamente de tudo.
De doença, de parto, de tosse.
E ainda se morria de amor,
como se amar morte fosse.
Pra morrer, bastava um susto,
um lenço no vento, um suspiro e pronto,
lá se ia nosso defunto
para a terra dos pés juntos.
Dia de anos, casamento, batizado,
morrer era um tipo de festa,
uma das coisas da vida,
como ser ou não ser convidado.
O escândalo era de praxe.
Mas os danos eram pequenos.
Descansou. Partiu. Deus o tenha.
Sempre alguém tinha uma frase
que deixava aquilo mais ou menos.
Tinha coisas que matavam na certa.
Pepino com leite, vento encanado,
praga de velha e amor mal curado.
Tinha coisas que têm que morrer,
tinha coisas que têm que matar.
A honra, a terra e o sangue
mandou muita gente praquele lugar.
Que mais podia um velho fazer,
nos idos de 1916,
a não ser pegar pneumonia,
e virar fotografia?
Ninguém vivia pra sempre.
Afinal, a vida é um upa.
Não deu pra ir mais além.
Quem mandou não ser devoto
de Santo Inácio de Acapulco,
Menino Jesus de Praga?
O diabo anda solto.
Aqui se faz, aqui se paga.
Almoçou e fez a barba,
tomou banho e foi no vento.
Agora, vamos ao testamento.

Hoje, a morte está difícil.
Tem recursos, tem asilos, tem remédios.
Agora, a morte tem limites.
E, em caso de necessidade,
a ciência da eternidade
inventou a crônica.
Hoje, sim, pessoal, a vida é crônica.[1]

Como bem escreveu Paulo Leminski em seu poema escolhido para abrir a presente dissertação: "A vida é um upa"! Assim, uma das poucas certezas que temos sobre a existência humana é que, embora os avanços medicinais estejam conseguindo prolongar consideravelmente e com qualidade os anos de vida dos indivíduos, todos ainda estão destinados, mais cedo ou mais tarde, à morte.

Por isso, a morte sempre foi um tema, uma realidade, que inquieta o homem desde os tempos mais remotos, independente da crença, etnia ou religião. Como bem sinalizou Fernando Catroga: "Nada é tão individual quanto a morte, por ser intransferível. Todo conhecimento ao seu respeito é indireto, pois somente apreendido pela morte do outro[2]."

No poema de Leminski, deparamo-nos com um "saudosismo" no modo de vivenciar e sentir a morte que já não era mais possível presenciar no tempo do escritor. Tal fato é demonstrativo de que, embora a morte seja um fenômeno biológico universal, suas interpretações e manifestações são culturais e historicamente situadas.

Partindo desta premissa, o trabalho que ora se apresenta tem por objetivo analisar as sensibilidades em relação à morte presentes entre a população livre da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, entre o período de 1828 a 1890.

Por sensibilidades estamos entendendo aqui o sistema de representações que formavam o imaginário social daquela época. Nas palavras de Sandra Pesavento:

> As sensibilidades corresponderiam a este núcleo primário de percepção e tradução da experiência humana que se encontra no âmago da construção de um imaginário social. O conhecimento sensível opera como uma forma de reconhecimento e tradução da realidade que brota não do racional ou das construções mentais mais elaboradas, mas dos sentidos, que vêm do íntimo de cada indivíduo[3].

---

[1] LEMINSKI, Paulo. "O que passou, passou?". Disponível em: http://cultalt.tripod.com/6.htm
Último acesso: 04/11/2013.
[2] CATROGA, Fernando. "Recordar e comemorar: a raiz tanatológica dos ritos comemorativos." Revista Mimesis, Bauru, 2002, v. 23, nº. 2. p. 13.
[3] PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades*. Iere Journée d'Histoire des Sensibilités, EHESS 4 mars 2004 . pp. 1-6.

Assim, aqui o que nos interessa é apreender como a morte era entendida, sentida, buscada e ritualizada entre essa população. Por abarcarmos um período longo de análise, ficaremos atentos também às transformações ocorridas na Freguesia, concernentes às suas práticas funerárias.

Meu interesse pela temática da Morte teve início ainda no período de graduação, quando entrei no ano de 2007 para o Programa Educação Tutorial (PET) de história da UFRRJ como aluna bolsista. Um dos objetivos do Programa era mapear e digitalizar documentos históricos referentes à região compreendida como "baixada iguaçuana". Iniciamos o trabalho na Cúria de Itaguaí, onde foram levantados todos os livros paroquiais ali existentes. Este foi, portanto, o meu primeiro contato com os registros de óbitos do século XIX e com as práticas mortuárias presentes em meio a esta população, que, através daqueles, eram reveladas.

Até então, meu interesse se deteve na apropriação dos ritos católicos característicos da "Boa Morte" entre a população escrava de Itaguaí, sendo essa a temática da minha monografia. As minhas fontes primárias eram constituídas basicamente dos registros paroquiais de óbitos da época.

Para o mestrado, meus interesses se ampliaram. Por constatar uma maior recorrência nos registros de óbitos de notações das práticas funerárias católicas entre a população livre, decidi fazer desta o meu objeto central de estudo. Os registros paroquiais de óbitos, por sua vez, levaram-me a estabelecer um novo recorte geográfico: a Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, pertencente à então Vila de Mangaratiba. Tal Freguesia, embora apresentasse contornos sobretudo de aspectos rurais, mantinha certa proximidade com o centro urbano do Rio de Janeiro, mantendo com este intensas relações comerciais devido às suas atividades portuárias. Assim, o presente trabalho se justifica na medida em que privilegia e direciona sua análise para o estudo de caso de uma região que, embora apresente um papel histórico relevante, ainda foi pouco abordada pela historiografia brasileira[4].

Entretanto, para compreender melhor o que os registros de óbitos revelavam, foi preciso, primeiramente, inserir-me no que a historiografia já havia abordado sobre o tema, principalmente sobre a concepção de morte Católica do período.

[4] Durante as nossas buscas foram encontrados apenas algumas poucas dissertações e artigos esporádicos referentes à região. No entanto, nenhum deles abordava de forma específica o estudo sobre a morte.

A morte enquanto tema de estudo só começou a ganhar destaque dentro da historiografia a partir da década de 70[5]. Distinguem-se aqui os trabalhos de Philippe Ariès, intitulados *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*[6]*; e O homem Diante da Morte*[7]. Nesses trabalhos, privilegiando aqui a análise do livro *O Homem Diante da Morte*, Ariès identificou modificações das atitudes diante da morte e dos mortos, acompanhadas por transformações das práticas funerárias, ao longo do tempo, em todo o Ocidente cristão, em especial na França. O autor examina as transformações, lentas e graduais, da forma de sentir e ritualizar a morte, desde a alta Idade Média até a época contemporânea; tornando-se, por isso, referência essencial para os demais historiadores do tema.

O autor demonstra que, para tradição cristão-católica, o perecer do corpo nunca significou o fim, e sim, apenas uma transição para o "outro mundo". Porém, ao contrário da morte solitária, reservada ao espaço dos hospitais, típica da nossa sociedade atual (como nos lembra Leminsk "hoje a morte está difícil...tem recursos, tem asilos, tem remédios"), até o inicio do século XVIII, a morte era vivenciada bem de perto e preparada com grande afinco.

Havia uma relação intensa de proximidade entre os vivos e os mortos. Tal modo de vivenciar a morte teria se iniciado na Idade Média, quando morte e suas formas de representações sofreram um intenso processo de "clericalização"[8]. E assim permaneceu em grande parte da Europa Ocidental, até pelo menos meados do século XVIII. A escatologia católica passou a agir diretamente sobre a consciência dos fiéis, sobre a importância de se preparar bem para a morte. Era preciso viver dentro dos preceitos da religião e estar prevenido para que a morte não fosse motivo de uma condenação eterna da alma aos sofrimentos impostos a esta no inferno.

A partir da segunda metade do século XII, com a criação e a propagação pela Igreja da ideia de um lugar intermediário entre o céu e o inferno, ou seja, o purgatório[9], o controle eclesiástico sobre o morrer se intensificara ainda mais. Agora era possível comover a misericórdia divina mesmo depois da morte, através das orações dos vivos, das obras pias e das missas em intenção das almas[10].

---

[5] Durante muito tempo, coube principalmente aos antropólogos e cientistas sociais o desenvolvimento de trabalhos específicos envolvendo a temática da morte. Destaque aqui para Marcel Mauss, Levi Strauss, Norbert Elias entre outros.

[6] ARIÈS, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média.* Lisboa: Editorial Teorema, 1988.

[7] Cf. ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

[8] Até este período os rituais funerários eram reservados ao âmbito familiar e doméstico.

[9] Para maiores esclarecimentos sobre o purgatório Cf. LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.

[10] ARIÈS, *op. cit.*,1989. p. 164

O morrer se torna, dessa forma, uma arte que exigia uma preparação antes, durante e depois da morte. Era preciso estar preparado, ter uma "Boa Morte", prevenindo-se assim com alguma antecedência. O apresto para uma "boa morte" incluiria, entre outros, o recebimento dos últimos sacramentos (penitência, comunhão e extrema-unção), o local do sepultamento – especialmente dentro da Igreja -, a escolha da roupa mortuária, a encomendação do corpo, o cortejo acompanhado por sacerdotes e irmandades, contribuição a obras pias, pagamentos de missas em intenção das almas geralmente legados em testamentos etc. Só assim seria possível garantir um bom encaminhamento da alma no além, ou pelo menos, abreviar o tempo de sofrimento no purgatório. A morte era, assim, um acontecimento social de suma importância, marcada por uma enorme mobilização ritual.

Os preceitos do bem morrer católico estiveram presentes na Europa Ocidental até meados do século XVIII[11], quando passou a sofrer, depois disso, variando de acordo com cada região, um processo contínuo de declínio de suas práticas, que foram sendo ao longo do tempo ressignificadas..

Por sua vez, tal mobilização ritual que dava sentido às práticas funerárias da Boa Morte consegue ser mais bem elucidada quando recorrermos às análises fornecidas por estudos antropológicos envolvendo rituais diversos praticados por diferentes sociedades.

O antropólogo Arnold van Gennep, por exemplo, em sua obra Os *Ritos de Passagem*[12],ajuda-nos a pensar o ritual funerário a partir de três divisões: 1 - ritos de separação (marca a fase inicial de afastamento do indivíduo, neste caso, do afastamento do mundo dos vivos), 2 - de margem/liminar (preparativos funerários) e de 3 - agregação ou incorporação (dos mortos com seu destino no além). Segundo tal autor, tais ritos, por estarem muitas vezes interligados, - podem apresentar-se ao mesmo tempo como ritos de separação e margem, por exemplo, dependendo do enfoque de análise – e com isso, acabam se sobrepondo um ao outro, não constituindo, portanto, necessariamente, ritos fixos e isolados. Tais ritos também alternam de acordo com a crença que se tem no que concerne ao "além túmulo"[13].

---

[11] Para um estudo específico da prática em Portugal vide: ARAÚJO, Ana Cristina. *A Morte em Lisboa:* atitudes e representações (1700-1830). Lisboa: Noticias Editorial: 1997; CATROGA, Fernando. *O Céu da Memória:* cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911). Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999.

[12] Cf. GENNEP, Arnold van. *Os Ritos de Passagem:* estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações e etc. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

[13] Idem. p.128.

Estariam incluídos nos ritos de separação a lavagem e o transporte do morto, a incineração dos objetos pessoais do defunto, as cerimônias de purificação e o sepultamento. Já entre os ritos de margem estariam abarcados principalmente o luto praticado pelos familiares, amigos e conhecidos, e as visitas aos mortos etc. Finalmente, entre os ritos de agregação destacam-se, entre outros, a comida servida para ajudar no trespasse, a extrema-unção, missas em intenção da alma, e o próprio enterro do morto (ajudando assim na agregação do morto no mundo "além túmulo). Dessa forma, os rituais fúnebres -, uma variação dos ritos de passagem na acepção de Arnold van Gennep -, serviriam para ajudar tanto na resolução dos conflitos causados pela perda quanto produziriam e reproduziriam os valores e representações da própria sociedade.

Por sua vez, Victor Turner inclui o processo da morte no que ele denomina *rituais de crise de vida*[14]. Segundo ele, quando um indivíduo morre, gera mudanças nas relações de todas as pessoas que estavam, de alguma forma, ligadas a ele. Essas pessoas necessitariam, portanto, de um período de ajustes, para posteriormente serem incluídas numa nova ordem social.

Já no que concerne estritamente aos símbolos rituais, Turner os analisa como elementos dinâmicos, que promovem a ação através da mobilização simultânea de uma poderosa carga de emoções e de valores sociais. Segundo ele:

> O ritual, os estudiosos estão começando a convencer-se disso, é precisamente um mecanismo de converter a obrigação no desejável. A unidade básica do ritual, o símbolo dominante, engloba as grandes propriedades do processo ritual total que promove essa transmutação. Na sua trama de significados, o símbolo dominante põe as normas éticas e jurídicas da sociedade em contato íntimo com fortes estímulos emocionais.[15]

Uma vez centralizados em torno do cadáver, os rituais, dos parentes e amigos enlutados e das almas apresentam-se como um modo de a morte ser integrada e simbolicamente vencida.

Tais reflexões foram, assim, essenciais para nossa análise das práticas fúnebres de cunho sobretudo católico adotadas pela população livre da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá.

---

[14] Cf. TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói:Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.
[15] Idem. p.61

Voltando novamente para a análise historiográfica, temos que, no âmbito da historiografia brasileira, diferentes autores apontam para a forma como se perpetrou no Brasil a tradição Católica da Boa Morte, assim como as especificadas apresentadas dentro do Império Ultramarino Português. Daremos destaque aqui aos trabalhos dos autores João José Reis e Claudia Rodrigues.

João José Reis é autor do livro intitulado *A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*[16], publicado pela primeira vez no ano de 1991, sendo assim o primeiro dedicado inteiramente ao assunto das atitudes diante da morte no Brasil. Nesta sua obra, Reis demonstra que a tradição Católica da Boa Morte será recorrentemente praticada pelos fiéis no Brasil até pelo menos a segunda metade do século XIX, muito diferente, portanto, do que ocorreu na Europa, que teve suas práticas esvaziadas em meados do século XVIII. Segundo João José Reis, a população do Brasil demonstrava-se receosa com o seu destino pós-morte, procurando assim preparar-se com alguma antecedência.

O autor reconstitui as atitudes frente à morte e aos mortos, na Bahia do século XIX, a partir de sua narrativa de um conflito popular, ocorrido em 1836 em Salvador, denominado Cemiterada. Tal fato é apontado como um exemplo de conflito entre tradição e reforma. No dia anterior à revolta, havia entrado em vigor uma lei que proibia os enterros *ad ecclesiam*, ou seja, dentro das igrejas. Essa proibição fora baseada nas leis higienistas da época, que apontavam a decomposição dos corpos como produtora de miasmas perigosos para a saúde dos vivos. Porém, a população, apoiada pelas irmandades, não aceitou essa nova lei e se revoltou, destruindo o Cemitério Público da Cidade. Dessa forma, João José Reis procurou demonstrar que as motivações que levaram à revolta da Cemiterada não foram apenas baseadas nos motivos econômicos, mas sim, e principalmente, a mentalidade da população baiana, ainda enraizada pelas tradições do catolicismo barroco do "bem morrer". Tradições estas que tinham entre as suas principais características, a exteriorização exacerbada da religiosidade, marcada, portanto, segundo o autor, por sua carnavalização.

Já Claudia Rodrigues ofereceu grandes contribuições sobre o estudo da morte e do morrer no Brasil através de duas obras específicas, a saber: *Lugares dos Mortos na Cidade*

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

dos Vivos[17] *e Nas Fronteira do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro séculos XVIII e XIX*[18].

Claudia Rodrigues ratifica que, até a primeira metade do século XIX, ainda se mantinham, com certo vigor na Corte, as práticas funerárias ligadas a Boa Morte herdadas dos colonizadores portugueses, e ao mesmo tempo expõe os mecanismos que permitiam a Igreja ter tamanho controle sobre a consciência dos fiéis no momento da morte. Para tanto, a autora cita como exemplo os manuais pedagógicos, que ensinavam ao fiel católico a bem morrer, e que tiveram grande circulação no Brasil. Buscavam-se, assim, intensamente as graças advindas dos últimos sacramentos, escolhia-se a roupa mortuária que melhor poderia favorecer o trespasse, ansiava-se por uma sepultura em solo sagrado etc. Até mesmo a prática testamentária estava direcionada , em grande parte, à salvação da alma e não para a simples distribuição de bens.

Escravos, forros e libertos também teriam praticado com frequência tais preceitos, embora de forma diferenciada, que variava de acordo com a condição econômica, filiações a irmandades etc.

Rodrigues demonstra, também, que tais práticas começaram a apresentar uma retração significativa a partir da segunda metade XIX. Tais recuos são apontados inicialmente como consequência do impacto gerado pelas grandes epidemias que, ao ceifarem milhares de vidas num curto espaço de tempo, impossibilitaram a assistência dada pela Igreja no momento da morte. Neste contexto, começaram a ganhar maiores destaque dentro da sociedade as teorias médico-higienistas que apontavam os miasmas exalados pelos corpos em decomposição como principal causa dos males que atingiam a população da época, como já havia abordado João José Reis no caso específico da Bahia.

Como consequência, a partir da segunda metade do século XIX, ocorre a transferência dos sepultamentos para fora da área da Igreja, com a criação dos cemitérios públicos e, em seguida, o questionamento em torno da Jurisdição do controle eclesiástico sobre essas sepulturas. Tais processos irão culminar na secularização definitiva dos cemitérios no início do período republicano. Os testamentos que até meados do século XIX possuíam inúmeros detalhes escatológicos (invocações intercessoras, escolha da mortalha e local de sepultura,

---

[17] RODRIGUES, Claudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos.* Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997

[18] RODRIGUES, Claudia. *Nas Fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX).* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

sufrágios em intenção da alma do testador ou de outrem, esmolas etc.) tornam-se cada vez mais simplificados, ficando cada vez mais restringidos a simples distribuição de bens.

Apropriando-nos de tais reflexões, e fazendo uso de outros trabalhos até aqui já produzidos sobre o tema[19], o nosso estudo, pretende verificar, através de uma perspectiva regional, até onde os preceitos da Boa Morte se fizeram presente nas práticas funerárias dos habitantes de Itacuruçá, assinalando a intensidade de tais ocorrências e as modificações ocorridas ao longo do tempo.

Seguiremos desta forma, os procedimentos metodológicos da micro-análise[20]. Através de uma redução de escala, ou seja, de uma escolha analítica especifica (neste caso a antiga Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá), buscaremos compreender as especificidades das práticas sociais e do imaginário social que se faziam presentes no momento da morte e durante todo seu processo de ritualização, sem perder de vista, porém, os processos históricos mais amplos (macro). Dessa forma, vamos ao encontro do entendimento de Edoardo Grendi que assim analisa a prática micro-histórica:

> A escolha essencial de uma escala de observação se baseia na convicção central de que ela oferece a possibilidade de enriquecer as significações dos processos históricos por meio da renovação radical de categorias interpretativas e de sua verificação experimental.[21]

Assim, a prática metodológica micro-histórica possibilita uma complexização do social, um enriquecimento de sua análise, ou seja, a apreensão de aspectos que passariam despercebidos numa escala macroanalítica.

Para que o objetivo apresentado pudesse ser alcançado, esse trabalho foi dividido em três capítulos.

A análise das práticas e sensibilidades em torno da morte, a nosso ver, exigia primeiramente a compreensão da realidade social e econômica na qual a população da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá estava inserida. Por acreditar nesta premissa, apresentamos no primeiro capítulo a localidade que corresponde ao nosso recorte espacial procurando mapeá-la desde a sua fundação até o final do século XIX, apresentando seus

---

[19] A Morte é um tema em expansão dentro da historiografia. Contamos hoje com inúmeros trabalhos de autores relacionados à temática, como ficará evidenciado ao longo dos capítulos.

[20] Para maiores detalhes de tal metodologia vide entre outros: REVEL, Jacques (org). *Jogos de escala. A experiência da microanalise.* Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998; LIMA, Henrique Espada. *A Micro-História Italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

[21] GRENDI, Edoardo. "Repensar a micro-história?". In: REVEL, Jacques (org). *Jogos de escala. A experiência da microanalise.* Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998. p.262.

atores sociais, seus percursos político/administrativos, e suas principais bases de sustentação econômica.

Já no segundo capítulo, traçamos um breve perfil demográfico da morte em Itacuruçá, focando numa análise, sobretudo, quantitativa das fontes, em especial dos registros de óbitos. Tais registros foram redigidos ininterruptamente em todos os períodos anuais do nosso recorte temporal, apresentando-se, por isso, como nossa principal base documental de análise. Apresentamos aqui os índices de sepultamento anuais, levando em consideração, idade, sexo, legitimidade, condição civil e estado matrimonial. Neste capítulo, portanto, exporemos um panorama social representativo da população que foi a óbito no período.

Ao último capítulo coube uma apresentação mais restrita das sensibilidades e devoções religiosas ligadas às práticas católicas presentes antes e depois da morte, principalmente no que concerne à busca pelos últimos sacramentos, a escolha da roupa mortuária, encomendação, acompanhamento e local de sepultamento. Estes se apresentavam como vimos mais acima, como instrumentos indispensáveis para aqueles desejos de colocarem sua alma no caminho da salvação. Procuramos destacar as especificidades encontradas dentro da Freguesia, assim também como assinalar as mudanças ocorridas nas práticas e vivências da morte. Para tal apreciação, utilizamos novamente os registros de óbitos, como também testamentos, relatos de uma visita pastoral e anotações de atas da Câmara Municipal (sendo estes também utilizados nos capítulos anteriores), agregando assim à análise quantitativa uma apreciação também qualitativa das fontes. Contudo, ao contrário dos registros de óbitos, não conseguimos localizar um número razoável de testamentos que pudessem ser usados como um instrumento seguro de análise das práticas referentes à morte. Apesar disso, devido à sua importância e riqueza de informações, utilizamos os testamentos como referências exemplares da nossa análise.

Capítulo 1- Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba: de aldeia à Vila.

> Tudo mostra que foi aquele lugar alguma coisa, e habitado por gente rica e que queria aparentar grandeza nas casas de sobrado e portões de jardins ou pátios. Hoje casas caídas outras fechadas, muros abertos, portões que nada guardam. Este lugar floresceu no tempo da escravatura e de todo decaiu em razão da tal estrada de ferro que matou todo o litoral[22].

Essa passagem trata-se de um relato de autoria do Bispo Diocesano do Rio de Janeiro Dom Pedro Maria de Lacerda (1830 -1890), feito após um passeio pelas ruas do Saco de Mangaratiba, por motivos de sua visita episcopal realizada na região no ano de 1876. Antes mesmo de chegar a Mangaratiba, o Bispo já havia declarado sua preocupação em se deparar com um possível cenário de fome dos habitantes, devido à grande seca que assolava a região[23].

Tais relatos acentuam um quadro de quase total abandono e, em certa medida, de um esvaziamento populacional, na então Vila de Mangaratiba, muito diferente, assim, do período de grande vigor econômico pelo qual passou a mesma região entre meados do século XVIII e XIX, e do qual o mesmo Bispo teria sido testemunha, uma vez que, nos seus relatos Pedro Maria de Lacerda, atesta que já estivera na mesma comarca anteriormente, assim como muitos dos seus amigos próximos, como, por exemplo, o "finado bispo de Mariana". O Bispo Diocesano fez, portanto, suas observações, remetendo a uma comparação com as suas lembranças do passado.

Porém, resquícios dos velhos tempos do florescer econômico da região, ainda que cambaleantes, permaneciam, evidenciados pelas grandezas de algumas das casas, muitas das quais abandonadas, como bem ficou indicado na visita pastoral. Outra confirmação disso é que o Bispo Pedro Maria de Lacerda, no dia 26 de Janeiro 1876 embarcou no Arsenal da Marinha, no Rio de janeiro, juntamente com sua comitiva - criados e mais dois padres lasaristas - para sua visita a Mangaratiba, em um vapor chamado Marambaia, cedido gratuitamente pelo proeminente Comendador Joaquim José de Souza Breves.

O Comendador Joaquim Breves, juntamente com seu irmão, o também Comendador José Breves, compunham uma notória família no Brasil Império, donos de grandes fortunas.

---

[22] Arquivo da Cúria Metropolitana. LACERDA, Pedro Maria de. *Visita Episcopal*. Visitas Pastorais VP44, 1876. OBS: A presente visita não apresenta número de paginação.
[23] *Idem.*

Os irmãos Breves foram eminentes cafeicultores do Brasil na época imperial, donos de grandes propriedades na região sul fluminense, além de grandes negociantes de escravos[24]. De acordo com Lourenço (2010), citando dados do trabalho de Taunay (1939), no ano de 1860, 1,5% de todo grão de café exportado pelo Império saía das Fazendas de Joaquim Breves[25]; além disso, os irmãos concentravam em suas terras as maiores escravarias do período. Lourenço aponta, ainda, que somente o Comendador Joaquim Breves chegou a possuir entre 4 a 6 mil escravos, demonstrando assim que sua fortuna advinha principalmente do seu envolvimento com o tráfico negreiro[26].

Entre as inúmeras fazendas do Comendador Joaquim Breves espalhadas pela província sul fluminense estava o complexo de fazendas da Marambaia, localizado na restinga e ilha do mesmo nome - "celebre por naufrágios, celebre por ser temida pelos navegantes"[27] - daí o nome do vapor no qual embarcou o Bispo Pedro Maria de Lacerda. A restinga da Marambaia encontrava-se naquele momento submetida à Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, da Vila de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba, tendo sido assinalada como a propriedade mais valiosa do Comendador.[28]

O complexo de fazendas da Marambaia foi organizado para receber escravos vindos da África na época de ilegalidade do tráfico atlântico, o que rendeu ao Comendador Breves alguns indiciamentos judiciais[29]. Os escravos africanos, após o desembarque na ilha, eram dispersos por diversas propriedades da região sul fluminense. De acordo com os dados apresentados por Lourenço, entre os anos de 1837 a 1851, teriam desembarcado na Marambaia nada menos do que 3.391 escravos oriundos da África. Assim, não é sem propósito que lemos a seguinte reflexão do Bispo Pedro Maria de Lacerda, quando visitava uma das capelas da fazenda, na dita ilha:

> (..)e levantado meus olhos para o painel grande de Nossa Senhora das Dores e lembrando-me que esta ilha fora terra de tantas dores do coração e da alma dos pobres escravos trazidos da África, aqui desembarcados, e daqui tirados para portos remotíssimos para não se verem mais, recordando-me da

[24] Para maiores detalhes da trajetória dos Breves, cf. LOURENÇO, Thiago Campos Pessoa. *O Império dos Souzas Breves: política* e escravidão nas trajetórias dos comendadores José e Joaquim de Souza Breves. Niterói: UFF, Dissertação de mestrado, 2010.
[25] *Idem.* p.40.
[26] *Idem.* p.42.
[27] LACERDA, Pedro Maria de. *Visita Episcopal*. Arquivo da Cúria Metropolitana. Visitas Pastorais VP44, 1876
[28] LOURENÇO, *op. cit.*, 2010. p.45.
[29] Conferir, entre outros: MORAES, Daniela Paiva Yabeta. *A Capital do Comendador*: A auditoria geral da Marinha no julgamento sobre a liberdade dos africanos apreendidos na Ilha da Marambaia (1851). Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2009.

> separação de tantas mães e filhos, conhecidos e amigos, metidos em cativeiros de outros homens brancos de mais astucia e poder (..)[30]

Embora estivesse enfrentando a contínua derrocada do sistema escravista, no momento da visita do Bispo à sua fazenda na Marambaia, podemos perceber que o Comendador ainda contava com um significativo contingente de mão de obra escrava em sua propriedade. O Bispo registra que foram concedidos os sacramentos do batismo e confissão a escravos e agregados; sendo crismados 95 escravos presentes na Fazenda. Acrescenta que foram realizados, ademais, 22 casamentos de escravos, retirando esses da "mancebia" na qual viviam. O bispo ainda afirma que o administrador da fazenda havia lhe informado que a escravatura na Ilha, naquele período, fora calculada em 199 pessoas. E não podemos nos esquecer de acrescentar os agregados. Esses dados vêm demonstrar que o Comendador Joaquim Breves ainda possuía, provavelmente, prestígio na região.

Porém, eram os últimos suspiros do sistema escravista, nas suas possessões da Marambaia, daquele que foi o mais influente comerciante de escravos do Brasil Imperial. A avaliação feita para o inventário de suas propriedades na restinga, em 1890 - portanto, já findada a escravidão no Brasil e instituída a República, e quatorze anos após a visita do Bispo Pedro Lacerda à região – demonstraram que a propriedade, naquele período, estava em muito abandonada e praticamente improdutiva[31].

O caso de Joaquim Breves é, no entanto, somente mais um – embora o mais "exemplar", pelo montante da fortuna que possuía na região – entre inúmeros proprietários, negociantes, lavradores, homens livres em geral que presenciaram o florescer e a decadência de suas atividades na região e que ali viveram e, também, onde muitos morreram.

De toda forma, o declínio do sistema escravista apresentou-se como um dos principais motivos do estado de abandono no qual se encontrava Mangaratiba em 1876 (veremos com mais detalhes adiante); abandono este que tanto chocou o bispo durante sua visita. Se o Comendador Breves, que constituiu um caso excepcional em Mangaratiba, ainda conseguia manter um bom número de escravos em suas fazendas neste período – embora bem inferior a primeira metade do século XIX - o mesmo não acontecia com a grande maioria dos proprietários da região. E, ainda que pareça paradoxal, tal fato foi abertamente celebrado pelo Bispo da Diocese do Rio de Janeiro.

---

[30] LACERDA, Pedro Maria de. *Visita Episcopal*. Arquivo da Cúria Metropolitana. Visitas Pastorais VP44, 1876.
[31] LOURENÇO, *op. cit.*, 2010. p.138.

Pedro Maria de Lacerda, elevado ao cargo de bispo em 1868, com apenas 38 anos de idade, estava inserido nos contextos de debates que permearam os diversos setores da Igreja e da sociedade na segunda metade do século XIX.

O bispo foi um grande contestador da escravidão no Brasil, aclamando publicamente todos os processos que levaram à extinção de fato do sistema escravista, em 1888[32]. Em seus relatos da visita pastoral à região de Mangaratiba, deixa transparecer esse sentimento:

> Tive pena vendo assim morto um lugar que tanto floresceu, porém, bem contente me sentia por ver que já por ali não transitavam os pobres pretos arrancados da África para serem escravos dos mais fortes e brancos[33].

Em outra parte, na Ilha da Marambaia (Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá):

> (...) pensando que hoje está extinto o tráfico, que estancado se acha a fonte da escravidão, e que dentre de poucos anos no Brasil ninguém mais será escravo e se porá o (fim) a tão longa e lúgubre história da escravidão, ouvindo aquele canto cristão em honra de Maria que mandara a I Pedro (?) fundar a ordem da (Redenção) dos cativos, e canto entoado pelos últimos cativos desta ilha e o Brasil, considerando que aquela gente via talvez pela primeira vez um Bispo em sua ilha e poucos teriam visto D. Jose Caetano que aqui esteve, e que quais todos estavam confessados, casados, doutrinados por missionários zelosos, que eles haviam enchido de consolação do céu suas almas e a terra, e que haviam recebido a comunhão e iam receber o Espírito Santo, ah! Meu Deus! Eu senti não sei quais e quantos sentimentos na alma, e os meus olhos (encheram) doces lágrimas de ternura cristã. Oh! Quanto me lembrei de R. Pedro Claver, o grande amigo dos pobres pretinhos![34].

Ao mesmo tempo em que se mostrava a favor da abolição da escravidão, porém, o Bispo pregava que os escravos, uma vez libertos, deveriam ter pelos seus antigos senhores um sentimento de gratidão, mantendo-se assim fiéis a eles[35].

O Bispo pertencera também à ala reformadora da Igreja no Brasil (ultramontana), que tentava inibir, entre outros, o que considerava como práticas de um catolicismo supersticioso – "catolicismo popular" – presente entre os habitantes do Brasil[36]. Defendia dessa forma uma maior autoridade clerical e subordinação às leis canônicas de

---

[32] Cf. PEREIRA, Camila Mendonça. *A Abolição e o Catolicismo:* a participação da Igreja Católica na extinção da escravidão do Brasil. Dissertação de mestrado. Niterói: UFF, 2011.
[33] LACERDA, Pedro Maria de. *Visita Episcopal*. Arquivo da Cúria Metropolitana. Visitas Pastorais VP44, 1876.
[34] *Idem.*
[35] PEREIRA, *op. cit.*, 2011. p.50.
[36] Sobre esse catolicismo popular, vide ABREU, Martha. *O Império do Divino*: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. São Paulo: Nova Fronteira, 1999; CARVALHO, Mariza Soares. Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro do século XVIII. Civilização Brasileira, 2000.

Roma, que deveria, entre outros, coibir a grande autonomia religiosa de alguns setores leigos da sociedade, em muito ligado às práticas religiosas das irmandades[37]. Tais irmandades leigas, como veremos nos próximos capítulos, apresentaram durante muito tempo em várias regiões do Brasil, um papel importante no que concerne ao auxilio de preparação do fiel para uma "Boa Morte".

Embora durante a sua função de Bispo não tenha conseguido disciplinar e controlar as irmandades como desejava[38], ou seja, impor a autoridade clerical sobre as mesmas e erradicar suas práticas religiosas consideradas "supersticiosas" (enquadrando-as dentro das práticas religiosas tridentinas), suas tentativas apontavam para grandes mudanças no plano religioso, que era, por sua vez, reflexo de uma nova conjuntura político-ideológica que ganhava cada vez mais força no Brasil.

A época era, então, de mudanças significativas na Igreja, na sociedade, em Mangaratiba e na percepção e sensibilidades em torno da morte. Destarte, se até a primeira metade do século XIX a Igreja se fazia demasiadamente presente na preparação da morte, agindo diretamente sobre a consciência e escolha dos fiéis, a segunda metade do século XIX, por sua vez, foi marcada por contendas em torno do domínio da jurisdição da morte e por um contínuo esvaziamento dos preceitos católicos até então dominantes no que concerne ao momento derradeiro.

Recuaremos a partir de agora ao século XVII, ao processo de ocupação, expansão e crescimento econômico da Vila de Mangaratiba, atentando-nos aos diversos atores sociais presentes em cada etapa deste desenvolvimento.

1.1 -A aldeia

> 1- Frutuoso José da Rosa, branco, filho do sobredito tenente, casado com mulher igualmente nas ditas Ilhas, concubinado com uma índia, solteira com filhos; residente na aldeã e assinou termo. (visita pastoral 1812)[39]. (grifos meus)
>
> 2- Aos vinte e um dias do mês de janeiro de mil oitocentos e trinta e cinco sepultou-se no cemitério desta Matriz de Santa Anna de Itacuruçá Alexandrina Josefa, índia de idade sessenta anos, casada com Gabriel

[37] Cf. OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Os Bispos e os leigos*: reforma Católica e irmandades no Rio de Janeiro Imperial. Revista de História Regional 6(1): 147-160. Verão, 2001.
[38] *Idem.* p. 155.
[39] Arquivo da Cúria Metropolitana. *Livro 12: Apontamentos secretos a Visita de 1811 e 1812*.Visitas Pastorais. Notação VP 12, 1811 e 1812.

> Pimenta, fregueses desta, recebeu sacramentos, foi amortalhada em paninho preto, foi encomendada, que para constar fiz este. O cura Ignácio Jose Justinianno Braga.[40](grifos meus)
>
> 3- Aos vinte de dezembro da era supra (1863) sepultou-se no cemitério desta freguesia Manuel Pimenta Sampaio, capitão mor, índio, de idade cem anos. Foi por mim encomendado, de que fiz este assento. O vigário Francisco Manoel Marques Pinheiro.[41](grifos meus)

Os três exemplos apresentados acima – o primeiro retirado de uma visita pastoral à região no início do século (1812) e os dois últimos compostos por dois assentos de óbitos de datas bem distintas (1835 e 1863) – confirmam que, embora a presença dos índios estivesse muito reduzida naquela época, ainda era possível encontrar indivíduos de origem indígena no decorrer do século XIX em Mangaratiba.

As fontes nos revelam, portanto, vestígios de uma população oriunda dos primeiros habitantes da região, que foram, sem dúvidas, agentes históricos importantes na Vila de Mangaratiba.

Assim sendo, estudos históricos apontam que os primeiros registros de ocupação da região onde hoje se encontra o município de Mangaratiba datam por volta de 1620[42], quando o então capitão-mor da Capitania de São Vicente, Martin de Sá[43], ao retornar da Bahia, trouxera de Porto Seguro inúmeros índios Tupiniquins já colonizados, instalando-os provisoriamente na ilha da Marambaia,[44] sendo estes, logo em seguida, remanejados para a praia de São Brás[45], perto do rio Ingaíba. Devido a grandes temporais e ressacas frequentes, a povoação indígena foi transferida mais tarde, em 1688, para o local onde hoje se localiza o núcleo urbano de Mangaratiba.

Foram criados ali aldeamentos sob a tutela do próprio Martim de Sá e sua família, sendo, portanto, este aldeamento o primeiro da Capitania a não ser fundado por padres

---

[40] Cúria de Itaguaí. *Livro de Óbitos de Livres da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1875).* p.42 frente.

[41] Idem. 201 verso.

[42] Monsenhor Pizarro atesta não saber a data exata em que ocorreram esses fatos, porém "presume por conjetura" que teria se dado por volta de 1820. Cf. ARAÚJO, Jose de Souza Azevedo Pizarro. *Memórias Históricas do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. v. 4. p. 39.

[43] Martin de Sá foi capitão mor de São Vicente entre o período de 1620 a 1622, e governador do Rio de Janeiro em dois períodos diferentes, primeiramente de 1602 a 1608 e, posteriormente, de 1623 a 1632. Cf. SANCHES. Barbara Helena de Araujo Guimarães. *Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba:* conflito de identidades em terras de índios. XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011. p. 4.

[44] SILVA, Joaquim Norberto de Souza e. *Memória Histórica e Documentada das Aldeias de Índios da Província do Rio de Janeiro*. Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Lammert. 1854.Tomo XVII, nº13. p. 195.

[45] Foi construída neste local uma capela dedicada a São Bráz, estendendo, assim, o nome à praia.

jesuítas. Segundo Joaquim Norberto, na época coexistiam na aldeia por volta de 400 índios, de todos os sexos e idades[46]. Segundo o mesmo autor, teria se erigido uma capela no local, sob a invocação de Nossa Senhora de Guia, porém, os baixos rendimentos da aldeia[47] e a consequente miséria na qual viviam seus habitantes fizeram com que viesse a faltar sacerdotes para ministrar os sacramentos aos índios, pela carência da côngrua paroquial, tendo estes que recorrerem então, a Igreja da Aldeia de Itinga[48]. Somente a partir do século XVIII Mangaratiba será novamente provida de pároco, especificamente religiosos capuchinos, apontados como os mais rigorosos de todos, permanecendo, porém, com a "qualidade privativa de curada".[49]

Maria Celestino de Almeida demonstra que a ausência completa de missionários na aldeia até meados do século XVIII, ficando os índios à mercê de uma tutela particular - ou seja, sob a tutela da família Sá - foge completamente da regra aplicada aos demais aldeamentos indígenas da capitania do Rio de Janeiro[50]. Segundo a mesma autora, isso teria dado aos índios uma liberdade de costumes totalmente singular, o que ocasionou conflitos políticos e sociais entre finais do século XVIII e início do século XIX, como veremos mais adiante[51].

A aldeia de Mangaratiba, no entanto, não estava de todo desvinculada da política de aldeamento aplicada à colônia. Assim como as outras aldeias da Capitania do Rio de Janeiro, sua fundação teve como objetivo o desbravamento, ocupação e defesa de novos territórios, além da exploração do trabalho compulsório dos índios, que se mostrava uma atividade bastante lucrativa dentro de uma economia local ainda muito precária. Embora o uso de mão de obra escrava africana já estivesse sendo utilizada dentro da Capitania com certa recorrência em algumas localidades, devido ao patente desenvolvimento do tráfico negreiro no século XVII, tal aquisição se mostrava altamente custosa, principalmente para um determinado ramo de proprietários carente de acúmulo de recursos[52]. O trabalho compulsório indígena mostrava-

---

[46] SILVA, *op. cit.*,1854. p.196.

[47] De acordo com Maria Regina Celestino de Almeida, os rendimentos das aldeias provinham "dos salários dos índios, da venda de seus produtos, do aforamento de suas terras ou da exploração de outros recursos naturais, como a pesca, madeira, etc". Cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfose Indígena:* identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p. 229.

[48] SILVA, *op. cit.*,1854. p.197. Lembrando que a aldeia de Itinga estava localizada, a princípio, em terras onde hoje se localiza o distrito de Itacuruçá.

[49] *Ibidem.*

[50] A aldeia de Itaguaí, vizinha a de Mangaratiba, por exemplo, contou desde o principio com a catequização de padres jesuítas .

[51] Cf. ALMEIDA, *op. cit.*, 2003.p.165.

[52] *Idem*. p.188.

se, assim, naquele momento, como a opção mais barata de força de trabalho, chegando até mesmo a inibir a demanda, no século XVII, por mão de obra escrava no Rio de Janeiro[53].

A construção da primeira Igreja paroquial de Mangaratiba, que manteve a denominação de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba e sua elevação à categoria de freguesia datam de 1764[54], sendo seu primeiro pároco o padre Francisco de Chagas Suzano, marcando aqui a primeira presença eclesiástica efetiva e permanente na Aldeia[55].

A casa paroquial foi construída a custa do trabalho dos índios, "nem sempre devido a sua boa vontade, porém levados do temor do castigo"[56], cujas obras só finalizaram sob a tutela do novo vigário o Padre Joaquim Jose da Silva Feijó[57].

Por outro lado, os índios que, como indicamos, desfrutaram de uma significativa liberdade de costumes até pelo menos meados do século XVII, mostraram-se aguerridos ao controle eclesiástico e à lógica econômica colonial. Além disso, são frequentes entre os relatos dos visitadores e memorialistas da época, a referência ao vício da aguardente entre os índios da região. Assim, Monsenhor Pizarro (1753-1830), em uma de suas visitas pastorais, lança severas críticas à população indígena de Mangaratiba:

> O ordinário da povoação é composta de gente inerte, pouco dada ao trabalho, e mais amiga de comer o ganhado: e isto procede principalmente com os homens, que em quanto as mulheres que o sustentem com os seus braços, deixam-se ficar em casa com as pernas para o ar, e cozinhando as bebedeiras. O que mais fazem, é pescar, ou remar em canoas: outra habilidade não lhes conheci, á exceção de serem orgulhosos e infiéis nos seus tratos, bem que fieis pra não serem Ladrões, como se me informou.[58]

---

[53] *Idem*. p.193.

[54] A Igreja permanece, nesse primeiro momento, ainda sujeita à Vara da Comarca de Angra dos Reis da Ilha Grande. Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba fazia limites com as freguesias de São João Marcos, São Francisco Xavier de Itaguahy, S. Salvador do Mundo de Guaratiba e com a Nossa Senhora da Conceição da Vila de Angra dos Reis da Ilha Grande;

[55] SANCHES. *op. cit.*,2011. p. 8.

[56]SILVA, *op. cit.*,1854. p.198.

[57] O Padre Joaquim Jose da Silva Feijó é um nome recorrente entre as fontes de cunho eclesiástico e político-administrativo da região ao longo da primeira metade do século XIX - como ficará mais bem explicitado no decorrer do capítulo - o que demonstra o papel de destaque que ele exerceu dentro da Vila. Assim, ele aparece, entre outros, como vigário de Mangaratiba no inicio do século XIX e, posteriormente, mais especificamente, em 1848, já sob o título de "Reverendo", como candidato mais votado (com 294 votos) na eleição de Juiz de Paz e vereadores municipais da Freguesia de Sant'Anna de Itacuruçá. Cf. Fundação Mário Peixoto. Atas de Juízes de Paz e Vereadores na Paróquia de Itacuruçá (1848 -1872).

[58] ARAÚJO, Jose de Souza Azevedo Pizarro. *O Rio de Janeiro nas visitas pastorais de Monsenhor Pizarro:* inventário da arte sacra fluminense. Rio de Janeiro: INEPAC, 2008. v. 1.p. 118.

Indo ao encontro das declarações do Monsenhor Pizarro, o padre Manuel Álvares Teixeira[59], em seu tratado de 1810, sobre Mangaratiba, assim descreve sua população indígena aldeada:

> É porém de notar, q. tendo a eles (os índios) para se embriagarem não cogitam, nem se lembram da comida; por isso pouca afeição lhes devem a lavoura, contentando-se apenas com a pesca de alguns poucos peixes, para terem com q. comprar aguardente fiando algum resto deles para a comida da família, q. passa grandes necessidades quando não há peixes; e gastando por isso o dia todo deitados pela relva a dormir, ou mesmo acordados sem q. ninguém os possa fazer sair de tão agradável posição, oferecendo-se-lhes muito embora uma grande conveniência.[60]

Aqui, fica evidente nos relatos dos dois religiosos, a indignação quanto à disseminação da bebida alcoólica entre a população indígena, em especial a aguardente. Tal fato se apresenta, a nosso ver, como consequência de uma intensificação das atividades comerciais na região - "contentando-se apenas com a pesca de alguns peixes, para terem com que *comprar* agoa-ardente" (grifo meu)- e assim, também, de um maior contato com outros moradores "não índios".

As duas citações também deixam transparecer que a pesca, juntamente com a coleta de mariscos e caranguejos, era a atividade produtiva mais praticada por essa população, e uma de suas formas de sobrevivência; o que não refletia um valor positivo aos olhos de ambos os sacerdotes. Segundo as ideias liberais em voga no século XIX, que usava dos paradigmas de civilização e progresso para interpretar os povos não europeus, a concentração da força produtiva em atividades entendidas por primitivas e pouco rentáveis, como a atividade pesqueira, por exemplo, era típica de povos atrasados, em estágio primitivo de evolução[61].

Os índios como "seres entregues à preguiça" foi uma retórica quase sempre presente na caracterização da população indígena do Brasil de uma forma mais geral, estando também

---

[59] O padre Manuel Álvares Teixeira foi outro sacerdote de influência na região. Ele aparece entre os nomes que compõem a primeira câmara de Mangaratiba (depois da elevação desta a categoria de Vila) em 1832. Cf. Livro 3 - ATAS DA CÂMARA de 07/04/1832 a 20/11/1833**.** Mangaratiba: Fundação Mário Peixoto. Não conseguimos nenhum registro das datas de nascimento e óbito do padre Teixeira, que se encontra como "ignorada" em sua descrição no *Sacramento Blake*. Cf. BLAKE, Augusto Victorino Aloes Sacramento. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900. v. 6. p. 6.

[60] TEIXEIRA, Manuel Alvares. *Tractado, ou Idea geral de todo o terreno da Freguesia de Mangaratiba e dos seus Indígenas,e habitantes e como se podem fazer mais úteis a si mesmo e ao Estado. Mangaratiba, 1810,pelo Padre Manuel Alvares Teixeira, coadjutor da freguesia de Mangaratiba.* Biblioteca Nacional, Seção de Manuscritos, 3, 1, 26. p.21.

[61] CAMPOS, Roberta de S. *O lugar do Índio no Antigo Regime e no século XIX*: Cultura Política e História Indígena. I Jornada PET: Práticas de História, UFRRJ.

presente nas diversas observações e anotações sobre os índios de Mangaratiba, como vimos no discurso do padre Manuel Álvares Teixeira: "O ordinário da povoação é composta de gente inerte, pouco dada ao trabalho"; "e gastando por isso o dia todo deitados pela relva a dormir, ou mesmo acordados sem q. ninguém os possa fazer sair de tão agradável posição".

Muitos letrados da época dedicaram-se a explicação de tal fato. José Bonifácio, por exemplo, em sua obra intitulada *Apontamentos para a civilização dos índios bravios do Império do Brasil*, datado de 1823, atribuía a preguiça dos índios ao fato de possuírem "poucas ou nenhuma necessidade"[62]. Tal condição, segundo o mesmo intelectual, só seria modificada através da educação que, por sua vez, caberia ao homem branco e civilizado[63].

Já no que concerne à devoção aos ensinamentos da Santa Igreja Católica e, assim, ao comportamento religioso dos índios, o padre Teixeira fez a seguinte observação:

> A educação dos filhos é análoga ao que já foi referido. Os pais ignoram os Mistérios da Nossa Santa Religião e os rudimentos da Fé, tanto como os mesmos filhos e em vão se esforça o Pároco em os chamar, persuadir, e exortar a virem aprender a Santa Doutrina; q eles a nada disto se movem, assim como se portam no Preceito de ouvir o Santo Sacrifício da Missa, sendo bem raro ver-se na Igreja então um só Índio tanto dos velhos, como dos moços e dos rapazes, cuja linguagem ordinária é, não terem roupa, queixando-se da pobreza; devendo antes queixarem-se da preguiça, q. é o principio certo e a causa única principal das suas indigensias. Esta é a lamentável educação, q. lhes tem, e q. se vai transmitindo dos pais para os filhos, e destes para os netos, e para toda a sua posteridade.[64]

Destarte, tudo indica que a incorporação da religião católica pelos índios de Mangaratiba, até este dado momento do Tratado, não estava ligada a um despertar da fé e do sentimento religioso e doutrinal dos mesmos que, durante muito tempo, como vimos, ficaram sob a tutela de poderes particulares, e não eclesiástico. A aceitação da religião cristã teria sido um dos meios encontrados pelos índios de manterem certa autonomia dentro da colônia portuguesa, assim como a sua sobrevivência individual e enquanto grupo aldeado[65].

Por outro lado, embora o discurso do sacerdote em seu Tratado apresente por objetivo expor suas ideias acerca de uma melhor maneira de fazer com que as terras da Aldeia tornassem mais bem-sucedidas economicamente, para o benefício dos próprios índios, da Freguesia e da Coroa, as suas críticas, dirigidas ao comportamento dos indígenas, não

---

[62]MACHADO, Marina Monteiro. *A Trajetória da Destruição:* Índios e Terras no Império do Brasil. Dissertação de mestrado. Niterói: UFF, 2006.
[63] Idem.
[64] CAMPOS, *op. cit.*,. p.22.
[65] SANCHES, *op. cit.* 2011,. p. 13.

estavam isentas de outra finalidade prática – política e administrativa. Ela seria usada aqui e no decorrer da primeira metade de século XIX para justificar as constantes usurpações por terceiros das terras pertencentes à aldeia. Assim, devido a sua indolência, aversão ao trabalho, vícios e um comportamento religioso irregular, os índios na visão do padre já não se apresentavam mais como legítimos possuidores daquelas terras tão prósperas[66]:

> De que serve pois terem fieis Indios uma tão boa porção de terras, e tão fecundas, se eles as não cultivam. Podem por ventura as mesmas terras sem cultura interessar de alguma sorte a Real Coroa, e aos próprios possuidores delas?[67]

Devemos lembrar que era hábito comum na época o aforamento das terras das aldeias. Maria Regina Celestino de Almeida observa que, a partir do final do século XVIII e início do século XIX, o sustento da Igreja e seus sacerdotes, assim também como dos índios aldeados, em especial os carentes e enfermos, passou a provir principalmente dos arrendamentos – ou, em alguns casos, da venda - das terras das Aldeias. Contudo, essa brecha para o estabelecimento de "estranhos", por meio dos aforamentos nas terras aldeadas, com o consentimento dos índios e/ou dos seus administradores e sacerdotes, geraria sérios problemas posteriores de invasões, pois a tendências dos arrendatários era aumentar por conta própria a porção de terra que lhes cabiam[68].

A Aldeia de Mangaratiba não escapou a essa lógica. Assim, de acordo com o *Livro de Despesas da Aldeia de Mangaratiba*[69], no ano de 1807, foram registrados apenas 4 pagamentos de terras arrendadas. Já em 1830 aparecem na lista nada menos do que 105 foreiros pagantes. Esse aumento brusco do número de terras arrendadas indica que a receita da Aldeia, o seu sustento, passou a depender cada vez mais desse tipo de transação.

Muitos aforamentos pagos nestes anos, porém, correspondem ao usufruto da terra de longos anos anteriores, demonstrando assim que o processo de ocupação das terras dos indígenas por terceiros antecedia em muito essas datas e que as dívidas dos foreiros para com os índios poderia se prolongar por muitos anos, ou nem mesmo serem quitadas, marcando assim o processo de usurpação (posse) das terras. Como exemplo, podemos citar o caso de

[66] Nas palavras do Padre Manuel Teixeira: "He a freguesia de Mangaratiba o terreno mais fértil e abundante de todos os lugares incluídos no termo da Vila de Angra dos Reys da Ilha Grande, produzindo copiosamente todos os germes". Idem. p. 2
[67] Idem. p. 22.
[68] ALMEIDA, *op. cit.*, 2003. pp. 231 e 232.
[69] Livro 1 de Receita e Despesa da Aldea de Mangaratiba (1803-1843). Mangaratiba: Fundação Mário Peixoto.

Feliciano Thomas de (Gouveia) que, em 1830, pagou finalmente à receita da aldeia a quantia devida por 12 anos de arredamento de um terreno[70].

De qualquer forma, esses números de aforamentos são bem representativos do fluxo migratório do qual a região foi alvo na primeira metade do século XIX, devido principalmente ao seu crescimento econômico. Proprietários de engenhos e engenhocas, produtores e comerciantes de café, donos de armazéns, ou simples lavradores, vão cada vez mais ocupando o espaço territorial de Mangaratiba, ocasionando assim o aumento da população branca, negra e, consequentemente, a mestiça no local. Assim, em uma visita pastoral realizada na região entre os anos de 1811 e 1812 são apontados alguns casos de relações ilícitas, principalmente entre homens brancos livres com mulheres escravas e entre homens brancos livres e mulheres índias, como o exemplo citado no início desse tópico, além do caso do Tenente Manuel de Souza, residente na Ilha de Itacuruçá e que foi acusado pela Igreja de viver em concubinato com sua escrava por mais de vinte anos, mesmo sendo casado com uma mulher da Ilha dos Açores[71].

O destaque econômico e populacional alcançado no início do século foi seguido por reformulações administrativas e territoriais. Em 1802, a Igreja de Santa Anna de Itacuruçá, que até então estava ligada a Angra dos Reis, foi integrada a Mangaratiba[72].

É importante ressaltar, abrindo aqui um pequeno parêntese, que, ao que tudo indica, a população indígena não se reteve apenas no centro de Mangaratiba, onde de início se concentrou o aldeamento em torno da Igreja de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba. No Livro de óbitos da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, encontra-se registrado o falecimento de cinco índios entre os anos de 1828 a 1863, entre eles o aqui já citado capitão-mor da Freguesia, Manuel Pimenta de Sampaio, que, segundo consta, teria falecido com 100 anos. Provavelmente, a análise de outras fontes, como registros de batismos e casamentos, elevaria esse número de índios em Itacuruçá e nos permitiria conhecer um pouco melhor a trajetória de alguns. Porém, não é este o objetivo deste capítulo.

Nossa intenção com apresentação de tais dados é apenas demonstrar que a presença e influencia indígena não se concentrou apenas em torno do centro da futura Vila de Mangaratiba. Não descartamos também a possibilidade de muitos desses índios presentes em Itacuruçá serem oriundos da antiga Aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí. Como

---

[70] Idem.

[71] Arquivo da Cúria Metropolitana. *Livro 12: Apontamentos secretos a Visita de 1811 e 1812*.Visitas Pastorais. Notação VP 12, 1811 e 1812.

[72] A Igreja de Santa Anna de Itacuruçá passou a ser considerada como "curada" somente em 1828. Cf Livro 5 – Ofícios da Câmara do Governo do Império (1832 -1846). Mangaratiba : Fundação Mário Peixoto.p.9.

veremos, a comunicação entre as duas freguesias era bem intensa. Queremos apenas demonstrar que a Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá acompanhou, em certa medida, a lógica de ocupação de Mangaratiba, a qual foi inteiramente integrada em 1802, como indicado acima.

Voltando novamente às reformulações territoriais e administrativas, em 1808 a Freguesia de Mangaratiba é elevada à categoria de "perpétua", aumentando seu território em mais 6 léguas de extensão.[73]. Em 1820 a freguesia é desanexada do termo da Vila da Ilha Grande, passando a ficar subordinada à Vila de Itaguaí. Segundo Pizarro, a Freguesia contava neste mesmo ano com uma população entre 3.238 a 3.600 almas "de todas as classes sujeitas a sacramentos" [74]. Em novembro de 1831, tal era o progresso observado em Mangaratiba que lhe foi concedido, finalmente, a autonomia administrativa, sendo elevada à categoria de Vila, mantendo a denominação de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba.

A construção da Igreja paroquial, os aforamentos sequentes das terras dos índios e o considerável crescimento econômico de Mangaratiba teriam formado assim um conjunto de elementos determinantes para o crescimento do povoado no local. Tal crescimento teve como consequência o aumento do destrato e repressão da população indígena, que só tende a diminuir a partir de então. Uma passagem do relatório de Província do Rio de Janeiro de 1850 elucida bem tal trajetória dos índios em Mangaratiba:

> A Villa de Mangaratiba foi em sua origem uma aldeia de Índios. Depois de 1802 o bispo D. José Justinianno cercou aquela paróquia, desmembrando-a da Villa de Ilha Grande, os índios foram vendendo suas possessões, e por fim se ausentaram a pouco e pouco, restando alguns esparsos de raça já mesclada e civilizados. Não se acham medidas, nem demarcadas as terras que tiveram (..)[75]

Tais reformulações administrativas ocasionaram, além dessas, outras contendas políticas. Assim, em fevereiro de 1832, portanto menos de um ano após Mangaratiba ser elevada à categoria de Vila, os moradores de Itacuruçá, representados pelo Padre Joaquim Jose da Silva Feijó – personagem este que, como vimos, teve um papel importante na

---

[73]SILVA, *op. cit.,*1854. p. 204.

[74]Cf.ARAÚJO, Jose de Souza Azevedo Pizarro. *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. v. 4. p. 43. Esses números se aproximam daqueles fornecidos pelo viajante naturalista João Emanuel Pohl que, passando por Mangaratiba entre o ano de 1817 e 1821, declarava ter a paróquia 4.000 habitantes. João Emanuel Pohl. *Viagem no Interior do Brasil:* Empreendida nos anos de 1817 a 1821 e publicada por ordem de Sua Majestade o Imperador da Áustria Francisco Primeiro. Primeira Parte. Biblioteca Nacional, Obras Raras, 108,3,11-12. Pag168.

[75] Relatório do Presidente da Província do Rio de Janeiro de 01 de março de 1850 Sr. João Pereira Darrigue Faro.p.19 *Apud* MACHADO, *op. cit.,2006*. p.84;

construção e direção da Igreja de Mangaratiba - apresentaram à Câmara dos deputados da Província do Rio de Janeiro um requerimento com 56 assinaturas[76], pedindo que a freguesia de Santa Anna de Itacuruçá fosse desanexada de Mangaratiba, e ficasse a partir de então sob a jurisdição da Vila de Itaguahy, visando assim, segundo seu representante, uma maior comodidade de seus habitantes[77]. Através do cruzamento de dados, pudemos constatar que, dos 56 nomes assinados no requerimento, metade, ou seja, 28 nomes aparecem, em algum momento, como proprietários de cativos no livro de registro de Batismo de escravos de Itacuruçá, entre os quais se encontram um tenente, um juiz de paz e dois capitães. Assim, podemos afirmar que, de certa forma, o grupo de assinantes do requerimento, que se apresentaram como representantes de todos moradores de Itacuruçá, era composto, sobretudo, por certa elite econômica da região.

No abaixo assinado, os moradores de Itacuruçá alegavam, entre outros motivos, que a Freguesia se encontrava mais próxima territorialmente da Comarca de Itaguaí, do que da Vila de Mangaratiba. Além disso, a estrada que unia Itacuruçá a Itaguaí era, segundo o requerimento dos moradores, melhor conservada e transitável. Alegavam também que os suplicantes de tal representação possuíam todos os seus "negócios e correspondências" na Corte ou em Itaguaí, e era para lá que se dirigiam quando tinham que resolver alguma pendência judicial.

Já a Câmara Municipal de Mangaratiba alegou que esse requerimento era injusto, fruto de discórdias que havia entre alguns poucos moradores – "quatro ou cinco pessoas" – de Itacuruçá e outros tantos moradores de Vila de Mangaratiba. Diziam os representantes da Câmara que a maioria dos moradores de Itacuruçá habitava nas ilhas adjacentes desta, sendo, portanto, o seu principal meio de deslocamento o transporte marítimo e não a estrada terrestre. Assim sendo:

> Oferecendo lhes o benigno porto desta Vila um doce acolhimento, a ele costumam vir os pescadores a vender o peixe fresco, e os lavradores os seus produtos agrícolas, e achando igualmente nesta vila em as muitas lojas de (fazendas) mui bem providas, e armazéns de molhados, além de duas boas boticas e (?) todos os recursos necessários a vida quando pelo contrário em seu território carecem de tudo isso absolutamente (...)[78]

[76] Nas atas de ofícios da Câmara Municipal de Mangaratiba consta que teriam sido 95 assinaturas, porém, no abaixo assinado que tive acesso, encontrado na Biblioteca Nacional, constam somente 56 assinaturas.
[77] Cf. Biblioteca Nacional, sessão manuscrito. Localização II - 34, 19, 29.
[78] Cf. Livro 5 – Ofícios da Câmara do Governo do Império (1832 -1846). Mangaratiba : Fundação Mário Peixoto. pp. 11-12.

O requerimento não foi aceito pelo presidente da Província. Porém, este fato evidencia como era grande a circulação e comunicação entre os indivíduos das freguesias e Vilas circunvizinhas, o que pode ser estendido para as demais localidades vizinhas, como Angra dos Reis, por exemplo.

1.2 - Do açúcar ao café

A base de sustentação econômica de Mangaratiba, assim como os dos demais municípios da chamada Costa Verde, em especial Paraty e Angra dos Reis, foi, de certa forma, bastante diversificada. Porém, concentrou-se, sobretudo, nas atividades portuárias e na produção de gêneros agrícolas, visando principalmente o autoconsumo e o abastecimento interno da Província, embora não excluísse a produção de gêneros para exportação – como a cachaça, o café, o arroz e o fumo, por exemplo.

A partir da segunda metade do século XVIII, Mangaratiba passou a se inserir mais efetivamente no cultivo da cana-de-açúcar. Embora engenhos e engenhocas[79] se fizessem presentes na região sul fluminense, a Freguesia se voltou, sobretudo, para a produção de aguardente, cuja fabricação se mostrava muito menos custosa quando comparada à produção e refinamento do açúcar. Foi através dos derivados da cana-de-açúcar que Mangaratiba experimentou efetivamente, seu primeiro despertar econômico[80].

Como podemos observar no **Gráfico 1**, o litoral sul fluminense se destacou principalmente pela presença de engenhocas, em detrimento dos engenhos, ou seja, especializou-se na produção de aguardente. Assim, a Vila da Ilha Grande, onde estava incluída, neste período, a paróquia de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba, possuía um número de engenhocas bastante considerável - 82 ao total - sendo vultoso também o seu percentual de população escrava. Se agregarmos ainda aos dados o percentual apresentado pelo distrito de Paraty, ficará ainda mais nítida a expressividade que o litoral sul fluminense apresentava dentro da província do Rio de Janeiro no que concerne ao número de engenhocas. Enquanto a região Norte Fluminense, por exemplo, tendo como destaque Campos dos

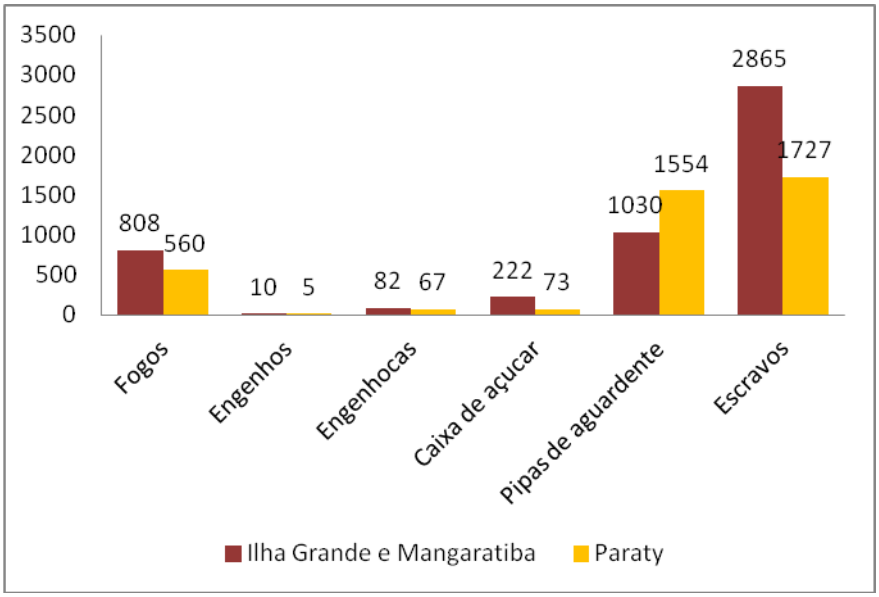
[79] Segundo Anil, poderia se caracterizar o engenho como voltado principalmente para o beneficiamento da cana de açúcar (embora também produzisse aguardente) enquanto a engenhoca seria um estabelecimento mais rudimentar e simplório, voltado exclusivamente para a produção de aguardente. Cf. JUNIOR, Manoel Batista do Prado. *Entre Senhores, Escravos e Homens Livres Pobres:* família, liberdade e relações sociais no cotidiano da diferença (Mangaratiba, 1831-1888). Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2011. p. 37.

[80] Utilizando-se dos dados fornecidos pelo relatório do Marquês de Lavradio, Manoel Junior aponta que a Vila de Angra dos Reis, a qual a freguesia de Mangaratiba estava submetida, teria vivenciado um crescimento de 233% no número de engenhos entre os anos de 1769-1778. Cf . *Idem*. p.36.

Goytacases apresentava o maior número de engenhos do Rio de Janeiro, a região sul fluminense concentrava o maior percentual de engenhocas.

Dessa forma, a importância da região para a economia da província, neste período, é inegável; como é inegável também a importância que a mão de obra escrava vai assumir nas atividades produtivas da região, que já contava no ano de 1778, no distrito de Ilha Grande e Mangaratiba, com 2.865 escravos.

Gráfico 1 – População e produção (1778)



Fonte: Relatório do Marquês de Lavradio, In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Vol. 76, Tomo 127, 1913. E ALVEAL, Carmem Margarida Oliveira. "*História e Direito: sesmarias e conflitos de terras entre índios em freguesias extramuros do Rio de Janeiro".* Dissertação de Mestrado. UFRJ, 2002, p. 130.

Na região do litoral sul fluminense a produção da aguardente estava destinada tanto para o abastecimento do mercado local e regional quanto – e principalmente – para ser utilizada como moeda de troca por escravos africanos, num período em que a demanda por esta mão de obra só fazia aumentar, acentuando-se ainda mais no período ilegal do tráfico transatlântico em 1831[81]. Assim, ao observarmos a **Tabela 1**, que abarca a produção destinada ao consumo e produção da Comarca de Ilha Grande[82] constatamos que mais de 83% da produção de aguardente de cana, no ano de 1811, era destinada à exportação. Embora fique

[81] ALVEAL, Carmem Margarida Oliveira. *História e Direito:* sesmarias e conflitos de terras entre índios em freguesias extramuros do Rio de Janeiro (século XVIII). Dissertação de mestrado, sob a orientação do Prof. Dr. João Luís Ribeiro Fragoso, defendida na Universidade Federal Do Rio de Janeiro, 2002. p.129.

[82] Neste período compreendido na análise da tabela, Mangaratiba ainda se encontrava subordinada ao Distrito de Ilha Grande.

evidenciado, também, o destaque da produção de café neste momento que já supera e muito ao de aguardente, apenas a metade deste produto estava destinado à exportação.

Embora a tabela não aponte o destino dos produtos exportados, estudos recentes sobre o tema evidenciam que esses tinham como destino final os portos africanos.

Tabela 1- Da Produção, Exportação e Consumo no Distrito da Ilha Grande no Ano de(1811)[83]

Artigos	Produção	Consumo	Exportação	Saldo	Unidades
Açúcar	3.927	1.700	1.527	700	Arrobas (*)
Café	18.000	350	9.650	8.000	
Algodão	112	-	112	-	
Arroz	9.531	1.400	8.131	-	Alqueires
Feijão	1889	1889	-	-	
Milho	1.024	1.024	-	-	
Farinha de mandioca	72000	72000	-	-	
Aguardente de cana	1.061	75	886	100	Pipas

(*) O autor escreve os números separando os três últimos algarismos com um cifrão, mesmo quando não se trata de réis. No original está 3$927 arrobas, em lugar de 3.927 arrobas. Sempre assim. N. do T
Fonte: *apud* João Emanuel Pohl. *Viagem no Interior do Brasil: Empreendida nos anos de 1817 a 1821 e publicada por ordem de Sua Majestade o Imperador da Áustria Francisco Primeiro.* Primeira Parte. Biblioteca Nacional, Obras Raras, 108, 3, 11-12. p. 175.

De tal modo, Camila Moraes Marques demonstrou em seu trabalho que a exportação da cachaça para regiões africanas – na qual em muito se destacaram os portos do Rio de Janeiro, em especial os do litoral sul, com ênfase para Paraty e Angra dos Reis (Comarca na qual Mangaratiba ficou submetida até o inicio do século XIX) – teve um peso enorme na entrada de cativos africanos no Brasil entre meados do século XVII até as três primeiras décadas do século XIX[84]. A própria mão de obra escrava era habitualmente utilizada no processo produtivo da bebida, dando início assim a uma concentração significativa de pessoas cativas na região. O litoral sul fluminense apresentava-se neste período como o segundo maior contingente de mão de obra escrava da Província do Rio de Janeiro, ficando atrás

[83] Tabela reproduzida em partes. O viajante Jonh Pohl retirou esses dados do jornal "O Patriota", do Rio de Janeiro de 1818.
[84] MARQUES, Camila Moraes. *À Margem da Economia:* cachaça e protocampesinato negro no litoral sul fluminense (1800 -1888). Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2011.p.55.

apenas de Campos dos Goytacases, sendo este, muito maior em extensão territorial e em números de fogos.

De acordo com Manuel Batista do Prado Junior, tais dados evidenciariam que a produção da cachaça alcançava lucros mais que suficientes para que os grandes produtores da região recorressem cada vez mais ao mercado de escravos como uma forma de expandir a mão de obra em suas lavouras e em seus estabelecimentos e, assim, como num ciclo, expandir também os seus lucros[85].

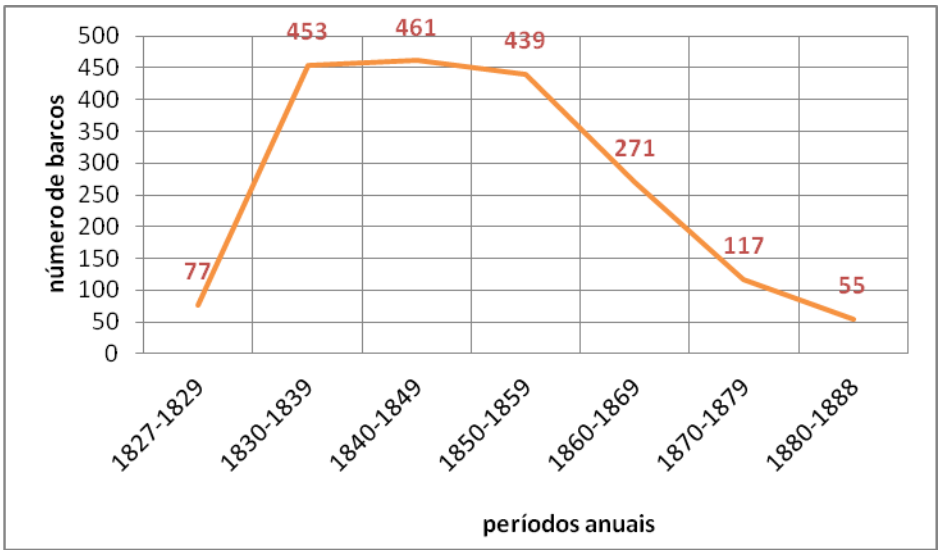
Por outro lado, de acordo com Camila Marques, uma análise mais apurada dos inventários *post-mortem* e do *Almanak Laemmert* demonstra que a partir de 1850, com a proibição do tráfico negreiro no Brasil, a produção da cachaça irá decair consideravelmente em Paraty e em Angra dos Reis, regiões estas privilegiadas na análise da autora. São apontados dois motivos para tal declínio. Primeiramente, muitos dos cativos presentes no Império, mediante a emergência de um tráfico interno, serão deslocados para as áreas de *plantations* da economia imperial (como para os cafezais do Vale do Paraíba, por exemplo). Assim, a carência de mão de obra escrava passaria a inviabilizar, em muito, a produção da cachaça na região. O segundo motivo, e o mais determinante, é que a produção desta bebida alcoólica tinha nos mercados de cativos na costa africana sua própria razão de ser, o seu principal lucro[86]. Uma vez findado o tráfico de escravos, os donos das engenhocas perdem também seu principal mercado consumidor, e logo a fabricação da bebida automaticamente se retrai.

Embora haja um declínio geral da produção da aguardente, principalmente entre os anos de 1840 a 1860[87] no litoral sul fluminense, é Mangaratiba que passa a apresentar os menores índices da região. Além disso, a queda na produção e exportação da bebida alcoólica se antecipa aqui, até mesmo a este período. De acordo com os dados apresentados por Márcia Cristina Vasconcellos, entre os anos de 1827 a 1829, a aguardente representava 8,6% das cargas transportadas pelos barcos saídos do porto de Mangaratiba (ver conjunto de **Gráficos 3**). Em nível de comparação, a carga de aguardente transportada pelos barcos saídos do porto de Angra dos Reis, neste mesmo período, representava 33,3% do total das cargas. Já entre os anos de 1830 a 1839 essa porcentagem passa para os irrisórios 1,8% em Mangaratiba. Portanto, a Vila que sempre esteve em posição secundária no que concerne à fabricação e

[85] JUNIOR, *op. cit.*,2011,p. 39.
[86] MARQUES. *op. cit.*,2011.pp. 75 e 76.
[87] Após esse período, a porcentagem da bebida em relação às cargas transportadas pelos barcos saídos da região voltou a apresentar índices consideráveis. Cf. VASCONCELLOS, Márcia Cristina Roma de. *Famílias escravas em Angra dos Reis, 1801 -1888.* São Paulo: USP, Tese de doutoramente, 2006. p. 46.

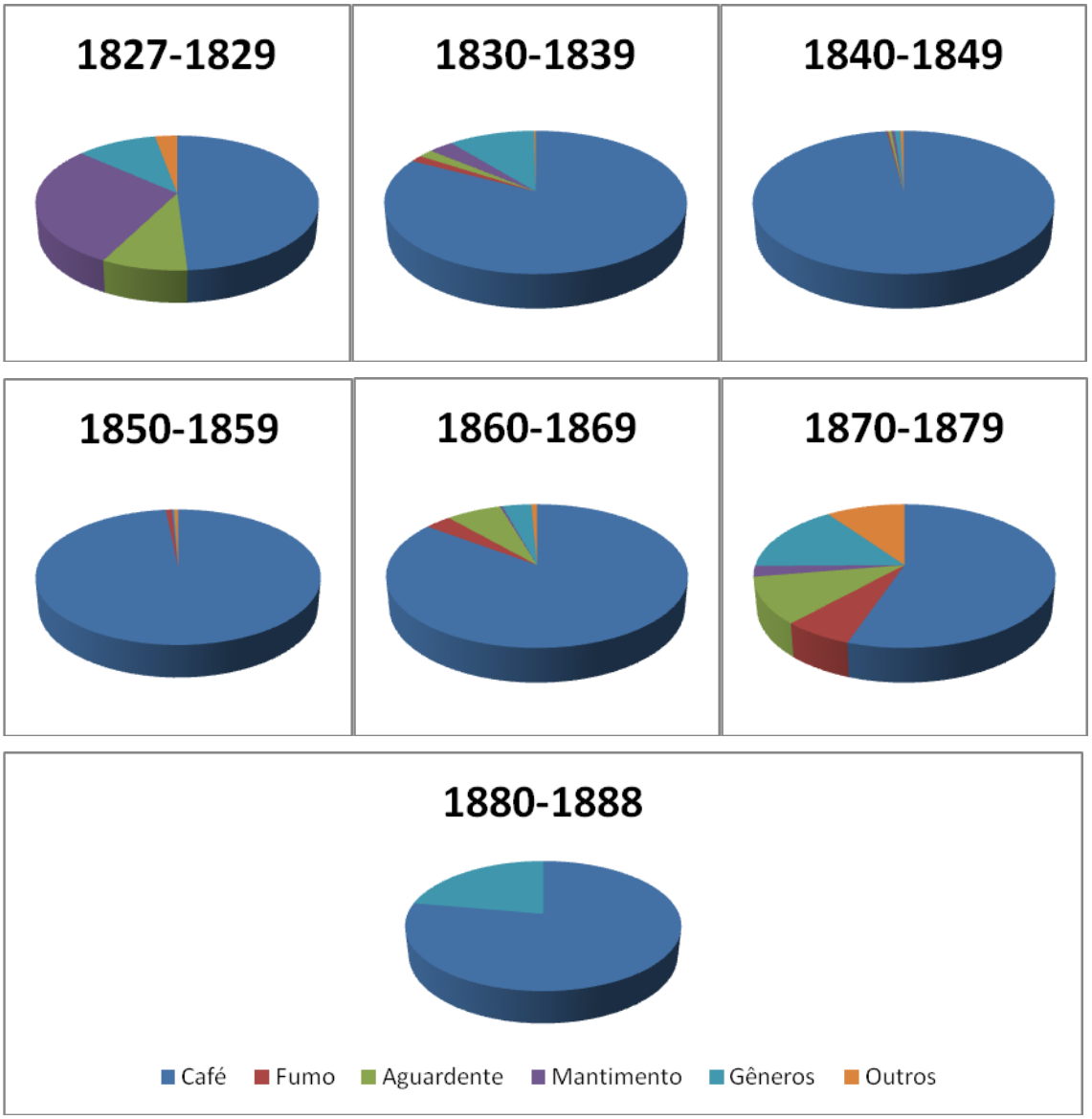
venda da bebida, quando comparada com as suas regiões vizinhas de Paraty e Angra dos Reis, passa a ver seus índices de produção declinarem ainda mais. Entre os anos de 1840 a 1849, o percentual de carga correspondente à aguardente se reduz ainda mais, alcançando apenas o índice 0,4%. Na década de 1850, não há sequer referência à carga de aguardente no porto de Mangaratiba.

Gráfico 2:Barcos saídos de Mangaratiba em direção ao Rio de Janeiro (1827 – 1888)



Fonte: Jornal do Commercio, meses de março, setembro, outubro e novembro, 1827 -1888. Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, RJ. Apud: VASCONCELLOS, Marcia Cristina Roma de. *Famílias escravas em Angra dos Reis,1801 -1888.* São Paulo: USP, Tese de doutoramente, 2006. p. 46.

Gráfico 3 - Cargas transportadas pelos barcos saídos de Mangaratiba em direção ao Rio de Janeiro (1827-1888).



Fonte: Jornal do Commercio, meses de março, setembro, outubro e novembro, 1827 -1888. Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, RJ. Apud: VASCONCELLOS, Marcia Cristina Roma de. *Famílias escravas em Angra dos Reis,1801 -1888.* São Paulo: USP, Tese de doutoramente, 2006. p. 46.

O padre Manuel Alvares Teixeira, em seu Tratado citado acima, registrou que era sensível o declínio do cultivo da cana-de-açúcar na freguesia já no de 1810. Segundo o padre, tal cultivo estava sendo substituído progressivamente pela lavoura do café e do arroz, produtos esses que vinham ganhando destaque econômico na Província neste período.

Porém, os engenhos e engenhocas não desaparecem de todo da região. Assim, as atas da Câmara de Mangaratiba, no ano de 1837, apontam que:

> O município possui duas fábricas de açúcar, uma na Ilha de Marambaia e outra dentro da freguesia de Itacuruçá pertencentes a Manoel Pinto Guedes. Uma fábrica de açúcar de D. Francisca em Itacuruçá *que não produz desde 1809.* Também em Itacuruçá: uma fábrica de Aguardente de Havier Smits van Belissen que produz duas pipas por ano, e uma fábrica de aguardentes na Villa pertencente a D. Luisa Theresa que produz uma pipa por ano (...) (grifos meus)[88]

É interessante observar que, das cinco fábricas de açúcar que o município declara possuir no de 1837, quatro (considerando aqui, também a fábrica da Marambaia), se encontram na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá embora uma já em desuso. Isso demonstra que tal freguesia, cuja população será analisada mais detalhadamente em nosso estudo, também estava inserida nas atividades econômicas de destaque da Villa de Mangaratiba. Assim, Havier Smits van Belissem é um nome que, apesar das inúmeras variações ortográficas em que constam nos registros paroquiais, aparece com certa recorrência entre os proprietários de escravos registrados nos assentos de óbitos e batismo de escravos de Itacuruçá.

Os dados apresentados no **Gráfico 3** indicam que, na década de 60, a aguardente voltou, ainda que timidamente, ao conjunto de produtos embarcados nos portos de Mangaratiba. Porém, a partir da década de 1880 o índice de tal produto voltou a ser novamente nulo, demonstrando assim que a tentativa de reaver a produção de aguardente para a exportação não se sustentou por muito tempo.

Entretanto, como já mencionado acima, é no cultivo do café - acompanhando o que vinha acontecendo em boa parte da região sudeste do Brasil - que se concentraram as atividades produtivas de Mangaratiba em meados do século XIX. Sua cultura se mostrava lucrativa e bem menos laboriosa do que a lavoura e fábricas de açúcar/aguardente. Assim, foram os cafezais que apresentaram uma maior universalidade dentro desta Vila. Segundo o padre Manuel Alves Teixeira, o solo de Mangaratiba era excelente para a lavoura de café:

> Neste lugar ele frutifica com grande facilidade, com pouco trabalho e com muita abundância de sorte q. há anos tão férteis neste artigo, q, chegam a quebrar-se, e a cair por terra muitos, e grossos pés do mesmo Café, por não poderem com o peso da excessiva quantidade do fruto, como na verdade aconteceu e foi geralmente visto em Mangaratiba no ano de 1809. E não

[88] Fundação Mário Peixoto.Livro 5 – Ofícios da Câmara do Governo do Império (1832 -1846). Mangaratiba .p.169.

> pareça pouco fiel a minha asserção relativa ao Café produzir em todo o terreno de Mangaratiba com pouco trabalho; pois se assim não fosse bem longe estariam os Índios de cuidar em semelhante gênero de cultura, se lhe fosse laboriosa, tendo eles, como é bem manifesto uma natural aversão ao trabalho[89].

Em outra parte, o sacerdote destaca a prosperidade que tal lavoura trouxe para a Freguesia:

> Este gênero de lavoura é o mais principal, e dominante do Lugar igualmente q. o arroz, e cujas exportações são já bem copiosas, e cada vez serão maiores, pois q. nestes dois gêneros é que se fundam todos os agricultores de Mangaratiba, não só por independentes de fabricas, como pela (nímia) facilidade das respectivas exportações, ficando todos os lavradores situados a beira-mar, e em benignos portos, não distando da marinha mais de uma légua os que moram mais longe. Tudo isto tem feito a Freguesia de Mangaratiba um país abundante, e copioso na agricultura, e também no comercio, sendo um dos que aliás fertilizam a Cidade do Rio de Janeiro (..).E portanto, a experiência mesmo tem mostrado q. nisto não há exageração, tendo vindo, e continuam a vir, muitos lavradores do território da Villa da Ilha Grande, e de outras freguesias, atraídos unicamente pela próspera abundância em q. estão vivendo os seus moradores, dos quais muitos, que em outros lugares nunca puderam (affurgir) do (abismo) da indigência,e da miséria, agora já se acham em Mangaratiba abundantes, e possuidores de muitos escravos ao mesmo tempo q. fora raríssimo ver a um só único morador estabelecido em Mangaratiba, q. vá para outro lugar procurar sua subsistência pela lavoura.[90]

Não podemos deixar de lembrar que um dos objetivos do Padre Manuel em seu tratado era justamente exaltar a vocação produtiva do solo de Mangaratiba e que, portanto, na ânsia de sair bem sucedido em sua missão, sua escrita pode conter um pouco de exageros. No entanto, é notória a importância que tal gênero assumiu na economia da região, sendo grande a sua contribuição para a prosperidade gozada por Mangaratiba na primeira metade do século XIX. E será aqui mais uma vez a mão de obra escrava a principal força de trabalho a movimentar os cafezais.

Manoel Junior demonstra através das análises dos inventários *pos-mortem* correspondentes a Mangaratiba que até mesmo alguns dos lavradores mais humildes (que ele denomina de homens livres pobres, entre os quais muitos descendentes de escravos e forros), com poucos bens arrolados nos inventários, dedicavam-se, ainda que em pequena medida, ao

---

[89] TEIXEIRA, *op. cit.*,1810. pp. 5 e 6.
[90] *Idem.* pp. 6 e 7.

plantio do café, juntamente com outros gêneros agrícolas para sua subsistência. E quase todos detinham pelo menos um escravo, o que comprova, segundo o mesmo autor, a dispersão da propriedade cativa até mesmo entre os habitantes mais pobres[91].

Porém, devido à posição geográfica privilegiada, é no escoamento do café, vindo sobretudo do Vale do Paraíba fluminense, que se especializaram as diversas freguesias do litoral sul fluminense, gerando um altíssimo desenvolvimento dos seus portos, e, consequentemente, uma dinamização ainda maior de suas economias, trazendo consigo o desenvolvimento de casas comerciais na região. **O gráfico 3** ratifica que já na década de 30 o café representava 82,7% das cargas transportadas pelos portos de Mangaratiba, chegando a 98,3% na década de 1850.

É pelos portos da região também que desembarcaram muitos dos escravos recém-chegados da África, principalmente após 1831, com a proibição do tráfico de africanos em escala atlântica. Os escravos desembarcavam clandestinamente nos portos do sul fluminense e dali eram redistribuídos para as grandes áreas produtivas da Província.

Informações estatísticas apresentadas por Márcia Cristina Roma de Vasconcellos confirmam que era grande a saída de barcos do litoral sul fluminense em direção ao porto do Rio de Janeiro. Mangaratiba tinha uma posição de destaque, ficando até a década de 1850, como o segundo porto de maior movimento, entre as três freguesias analisadas pela autora (Mangaratiba, Angra dos Reis e Paraty). Em todo o período considerado, o café sempre representou a principal carga transportada pelos barcos que saíam dos portos de Mangaratiba (**Gráfico 3**)[92]. O café era levado dos portos do litoral sul fluminense até o Rio de Janeiro e, a partir daí, eram lançados no mercado internacional.

A necessidade de se escoar os produtos do interior pelos portos da região e o benefício advindo desse escoamento, tanto para a província do Rio, assim como para Mangaratiba fez com que o presidente da Província[1], bem como a própria Câmara de vereadores de Mangaratiba e os cafeicultores que necessitavam exportar seus produtos se preocupassem constantemente com o melhoramento das estradas e abertura de novos caminhos terrestres. A despeito do benefício supracitado, este advinha dos impostos pagos pelas mercadorias embarcadas nos portos do litoral sul fluminense e por ser comum também que os comerciantes que levavam o café até os portos voltassem com carregamentos de produtos agrícolas produzidos na região. No livro da câmara de Mangaratiba, por exemplo, denominado *Autos de Arrematações da Câmara Municipal da Vila de Mangaratiba* (1832 –

[91] JUNIOR, *op. cit.*,2011. p. 54.
[92] VASCONCELLOS, *op. cit.*, 2006. p. 46.

1877), das 19 arrematações registradas entre o ano de 1832 até o ano de 1860, 7 (37%) se referiam à abertura e melhoramento de estradas e construção de pontes. Amplia-se assim, progressivamente, a infraestrutura da Vila e sua ligação com as freguesias e vilas do interior.

Em paralelo ao cultivo da cana de açúcar e do café, apontados aqui como os principais produtos comercializados pela Vila, Mangaratiba também produzia diversos gêneros alimentícios para o abastecimento interno e autoconsumo, como arroz, ervilha, milho, batata, mandioca, feijão (legume muito utilizado na alimentação da escravaria), frutas e hortaliças diversas, ocupando, porém, uma posição intermediária neste tipo de produção, em muito devido à geografia da região com poucas áreas de planícies[93].

Devido a sua localização geográfica de área costeira, a pesca era outra atividade muito desenvolvida pelos moradores da Vila, como assinalado acima, e que ajudava na complementação da dieta alimentar. Na já citada visita pastoral de 1876 feita pelo Bispo Pedro Maria de Lacerda, mais de uma vez é relatado por este a atividade pesqueira na região - atividade esta que supomos ter ajudado no sustento de muitos moradores no período de reordenação econômica do final do século. O próprio Bispo, ao se aproximar de barco de uma das propriedades de Joaquim Breves, na Marambaia, passa por uma situação inusitada. Apesar de sua batina, ele é tomado por pescador por um dos escravos do Comendador Breves, que estava encarregado de anunciar a chegada do Bispo na ilha e, assim deixa de avisar aos moradores sobre a chegada do chefe diocesano.

Era basicamente nas atividades pesqueiras e de cultivo de gêneros alimentícios para autossubsistência que estavam inseridos a maioria dos moradores detentores de menos recursos em Mangaratiba.

De tal modo, encontra-se nas freguesias da Vila de Mangaratiba um cenário econômico marcado, por um lado, pela presença maciça de pequenos e médios produtores, donos em sua maioria de pequenas escravarias destinadas à produção de gêneros agrícolas, menos lucrativos dentro da lógica econômica colonial/imperial, embora muitos deles também investissem no cultivo do café, ainda que em pequenas proporções. Manoel Junior analisou os inventários *post-mortem* de alguns desses pequenos e médios proprietários de Mangaratiba. Entre os inventários analisados por ele, a fim ilustrativo, destacamos o de José Manoel Cunha falecido no final do ano de 1837. Foram levantados os seguintes bens:

> Foram arrolados poucos bens, que somavam o módico *monte-mor* de 942 mil réis. Dentre os poucos bens legados a seus herdeiros estavam seus

[93] ALVEAL, *op. cit.*, 2002. p. 133.

> escravos Joaquim e Pedro, vindos de Moçambique, um cafezal pequeno, um mandiocal e um laranjal. Junto a este pequeno patrimônio figuravam um forno de cobre e uma roda instrumentos característicos do beneficiamento da mandioca e utilizados na produção de farinha. O proprietário vivia em uma humilde casa coberta de sapê, na sua situação estabelecida em terras dos índios.[94]

De outro lado, encontramos na região a presença de grandes fazendeiros, donos de grandes plantéis e de uma numerosa escravatura. A análise dos Registros Paroquiais de Terras nos permite empreender que apenas 16 proprietários detinham 83% das terras declaradas na região, sendo que estes proprietários representavam apenas 10% dos declarantes. Tal fato nos remete para um caso de grande concentração fundiária[95]. Caso exemplar é o do aqui já citado Comendador Joaquim de Souza Breves que, entre as suas várias propriedades, possuía extensas fazendas na Restinga da Marambaia. A propriedade de Joaquim Breves, como vimos, no inicio deste capítulo, teria sido estruturada para receber os escravos recém-chegados pelo tráfico transatlântico ilegal. Devido a isso, embora os irmãos Breves possuíssem enormes fortunas, nunca conseguiram alcançar a graça do título nobiliárquico de Barão[96].

O *Livro de entrada dos irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*, da freguesia de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba, correspondente aos anos de 1854 a 1870, também nos permite fazer algumas constatações a respeito das atividades econômicas desenvolvidas no Município de Mangaratiba. Todo novo irmão que se filiava à irmandade[97] tinha seus dados pessoais registrado no livro, inclusive a ocupação econômica por ele exercida. Foi registrada neste livro a entrada de 243 novos irmãos (Ver **Quadro 1**), compostos em sua maioria por homens, 205 ao total, contra apenas 38 mulheres.

---

[94] JUNIOR, *op. cit.*,2011. p.53.
[95] *Idem.* p. 62.
[96] LOURENÇO *op. cit.,2010*. p. 56.
[97] As irmandades eram associações religiosas constituídas e dirigidas por pessoas leigas sob a invocação de algum santo padroeiro e que tinham entre seus objetivos principais a ajuda mútua entre os irmãos filiados, principalmente no momento derradeiro, e a prática de obras de caridade e de devoção religiosa.

Quadro 1 - Ocupação dos membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (1854-1870)

Ocupação	Nº
Alfaiate	7
Caixeiro	30
Carpinteiro	4
Lavoura/lavrador/roceiro	54
Marítima	15
Negócios	48
Pedreiro	5
Pescador	3
Outros*	22
Não Consta	55
Total	243

Fonte: Livro de Termos de Entrada dos Irmãos – Mangaratiba, 1854-1870
*Foram agrupados na categoria "outros" as ocupações que apareceram nos registros no máximo duas vezes.

Não podemos deixar de destacar que o Livro abarca o início de um novo período da economia na freguesia, onde os tempos de grande prosperidade iam ficando para trás, e se restringe, também, apenas ao universo dos irmãos que, de alguma forma, tiveram a oportunidade e condição de se associarem[98]. Assim, os irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário eram, ao que parece, compostos preferencialmente – embora não unicamente – por pessoas detentoras de algum status social, pelo menos dentro dos parâmetros da Vila. O presidente da Irmandade, em 1855, Manoel de Jesus Mello, por exemplo, era português. Foi apontado no livro de entrada de irmãos como lavrador, mas seu nome aparece no *Almanak Laemmert* como fazendeiro de café. Assim como ele, mais 29 irmãos tiveram seus nomes registrados neste mesmo almanaque, como mostraremos mais especificamente a seguir.

Outrossim, há em todo período abarcado pelo livro somente uma referência à entrada de um ex-escravo. Trata-se de Joaquim Barbosa da Costa, apontado como lavrador e natural da costa africana. Por outro lado, não há uma menção sequer à cor dos irmãos associados. Não quero também afirmar com isso que essas pessoas não se fizessem presentes dentro dessa irmandade. Joaquim Barbosa é o maior exemplo dessa presença. Porém, era comum nos

[98] Infelizmente, ainda não conseguimos localizar o Livro de Termos de Compromissos dessa irmandade (se é que ele existiu ou ainda exista), o que nos permitiria conhecer melhor o perfil de tal irmandade e as exigências e restrições impostas aos irmãos filiados.

diversos registros da época, como nos registros paroquiais, por exemplo, o destaque desta "qualidade" do individuo – principalmente no que concerne a cor preta, parda e mulata – uma vez que estes qualificadores estariam associados a um passado escravo, remoto ou não do indivíduo ou dos seus antepassados e, portanto, dentro de uma sociedade ainda muito hierárquica, era usado constantemente como uma forma de diferenciação social. Logo, acreditamos que a maioria dos irmãos filiados fosse de cor branca ou, pelo menos, socialmente reconhecidos assim.

Tendo consciência, portanto, da especificidade dessa fonte, que abarca um grupo restrito da população, será utilizada apenas como um indicativo das ocupações e ofícios exercidos pelos habitantes de Mangaratiba, aumentando assim nossa análise das atividades econômicas praticadas na Vila.

Dessa forma, corroborando com o que foi dito até aqui sobre a economia da região, constatamos que a grande maioria dos irmãos associados estava inserida no trabalho relacionado à lavoura, representando assim, 22,2% do total (Observar **Quadro 1**). Quatro dos irmãos citados no livro da Irmandade com essa ocupação aparecem no *Almanak Laemmert* como fazendeiros de Café na freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, demonstrando mais uma vez, assim, como essas duas localidades estavam bastante interligadas.

Logo em seguida, vieram os irmãos fixados como na área dos Negócios/comércio (19,7%). Embora não fique especificado o tipo de negócio exercido por esses irmãos associados, acreditamos que muitos deles estavam ligados diretamente à produção, armazenamento ou comercialização do café, uma vez que dezesseis dos quarenta e seis nomes citados no livro da Irmandade, exercendo tal ocupação, aparecem também no *Almanak Laemmert* como "negociantes de fazenda, molhados e armazéns de café".[99]

Em terceiro lugar, aparecem os "caixeiros" (12,3% do total). Segundo o *Dicionário Antônio de Moraes e Silva*, caixeiro seria "o que escritura os livros do comércio; vende, recebe, paga."[100]. Deste modo, seriam os caixeiros os responsáveis por realizarem as transações comerciais. Personagens de destaque, portanto, dentro de uma economia voltada principalmente para o comércio e abastecimento local e pelo escoamento (através dos seus portos) de inúmeros produtos vindos do interior, como era o caso de Mangaratiba.

---

[99] Utilizamos como referência os anos 1855, 1860, 1865 e 1870 do *Almanak Laemmert*. Disponível online : http://www.crl.edu/brazil/almanak

[100] SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionário da língua portugueza.* Lisboa: Typographia Lacérdina, 1813. p. 368.

Por se situar numa área litorânea, não é de se estranhar que a ocupação marítima/pesca também esteja entre os ofícios mais exercidos pelos membros da Irmandade do Rosário de Mangaratiba, contabilizando 18 membros no total (7,4%).

Por fim, as demais ocupações registradas nos livros da irmandade, agrupados na categoria "outros" correspondem a ofícios menos representativos quando se considera a totalidade dos assentos, porém essenciais dentro de uma Vila como é o oficio de sapateiro, alfaiate, pedreiro, lavadeira, médico, serralheiro etc.

1.3 - Mudanças no panorama econômico e social

A partir da segunda metade do século XIX, Mangaratiba, assim como as demais freguesias do litoral sul, passou a atravessar gradativos problemas econômicos e, consequentemente, sociais. O fim do tráfico negreiro em 1850 fez com que a mão de obra escrava se tornasse cada vez mais rarefeita na região, devido ao seu encarecimento, comprometendo assim a organização produtiva dentro do município. O tráfico interno se intensificou e muitos escravos passaram a ser deslocados para as grandes propriedades rurais, ou seja, para as áreas de grandes *plantation.* Assim, são principalmente os pequenos e médios proprietários que sentiram inicialmente o peso das mudanças no panorama econômico, justamente os principais tipos de proprietários presentes em Mangaratiba. O café ainda representava aqui o principal gênero que conseguia se manter, com uma certa regularidade, comercializado pela freguesia, mas não com a mesma importância de antes.

A partir da década de 1860, houve uma diminuição do movimento portuário na Vila de Mangaratiba, o que a levou à última colocação entre as Vilas do sul fluminense, ficando atrás, portanto, de Angra dos Reis e de Paraty. Segundo Manoel Junior, esse aumento de embarcações oriundas de Paraty em paralelo ao retrocesso vivenciado por Mangaratiba seria reflexo da própria diminuição de gêneros advindo do Vale do Paraíba, principalmente o café. Em contrapartida, entra em cena a expansão da lavoura cafeeira no Oeste Paulista, que vai dar preferência ao escoamento da sua produção aos portos de Paraty, devido a sua maior proximidade territorial[101].

A construção da estrada de ferro Dom Pedro II, que passou a ligar a então província do Rio de Janeiro ao interior, vai agravar ainda mais a situação do antigo sistema de principal base de sustentação econômica de Mangaratiba. Com a rede ferroviária, já não era preciso

[101] JUNIOR, *op. cit.*,2011. pp. 46 e 47.

escoar as mercadorias do interior – especialmente o café – pelos portos do litoral sul. A via férrea apresentava-se como um transporte mais seguro e rápido[102].

Em 1864, a ferrovia chega a Barra do Piraí e em 1871 a Barra Mansa[103]. Com isso, a partir da década de 1870, será sensível a diminuição do movimento em todos os portos do litoral sul fluminense. Se na década de 1850, Mangaratiba viu sair de seus portos nada menos que 439 embarcações, já na década de 1870 tal número cairá para 117 embarcações, bem menos que a metade do movimento da década anterior. É na década de 70 também que se verifica uma sensível diminuição de saídas de cargas de café dos portos de Mangaratiba, embora esta ainda correspondesse mais da metade das cargas dos barcos saídos de seus portos em direção ao Rio de Janeiro (**Gráfico 2 e 3).**

Devido ao novo quadro econômico, muitos moradores abandonaram a região e passaram a se dirigir para os grandes centros urbanos. Casas comerciais foram fechadas. A Câmara Municipal passou a manifestar nas suas sessões, que ficaram registradas nas atas, grande preocupação com a atual situação do município. Deste modo, em 18 de fevereiro de 1864, foi lido o seguinte requerimento na Câmara Municipal de Mangaratiba:

> Leu-se um requerimento de Pinheiro Filho e Brito que tendo manifestado continuarem a terem o mesmo negócio que tinham com a diferença de não venderem aguardente, acontece que atualmente fecham toda sua casa de negócio, e a única que agora se mantém é armazém de café, por isso que a povoação do Saco está em um estado tão decadente que não é possível ali mais comerciar (...)[104]

Como esse, há vários outros requerimentos presentes nas atas da câmara. Em 1867, a câmara chegou a solicitar ao presidente da província que diminuísse o número de empregados da Câmara pela falta de verba do município para pagar os honorários[105].

A irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Igreja de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba entrou em declino, devido à atual situação do município. A partir da década de 1870, a irmandade passou a ter cada vez mais, grandes dificuldades em eleger novos membros da mesa (juízes, tesoureiros, escrivão etc), segundo as determinações de seu compromisso, por não se fazer presente em suas eleições o número de irmãos necessários para a votação,

---

[102] VASCONCELLOS, *op. cit.*,2006. p. 54.
[103] *Ibidem.*
[104] Livro 22 - Atas da Câmara de Mangaratiba 1856-1867. Fundação Mário Peixoto.
[105] Idem.

ficando a irmandade, pelo que consta em suas atas, completamente abandonada[106]. Os representantes da irmandade alegavam que muitos dos seus antigos filiados morreram ou se mudaram do município. No ano de 1877, representantes da antiga mesa da irmandade se reuniram no Cemitério da Matriz numa tentativa de restabelecerem o seu funcionamento e promoverem assim novas eleições. No entanto, pela falta de documentação referente à irmandade nos anos seguintes (não se lança mais nenhuma ata neste livro), acreditamos que eles não obtiveram sucesso.

A variação no número de habitantes da Vila é outro indicar do declínio. Em 1851, a Vila de Mangaratiba (incluindo aqui a freguesia de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba mais a Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá), possuía, segundo o Relatório de Presidente de Província[107], 4.472 pessoas livres e 4.630 cativos. Já no ano de 1872, segundo o Censo demográfico[108], a Vila (incluindo as freguesias já citadas acima mais a freguesia de Conceição de Jacareí) passaria a possuir 5.818 pessoas livres e 1.650 cativos. Dessa forma, o número de cativos, que em 1851 sobrepunha-se ao número de livres, caiu drasticamente, mais de 64%, no ano de 1872, enquanto a população livre apresentou apenas um pequeno crescimento e, mesmo assim, por ter sido neste período agregado a Vila uma nova freguesia. É neste cenário de mudança econômica que aconteceu a visita pastoral do Bispo Pedro Maria de Lacerda, cujo relato abriu o presente capítulo.

---

[106] *Livro de Eleições e Termos de Posse dos Juízes e Mesários da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário.*Cúria de Itaguaí.
[107] Cf. http://www.crl.edu/brazil/provincial/rio_de_janeiro . Acesso em 09/08/2013 às 16:00.
[108] Recenseamento Geral do Império de 1872. Disponível em http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php?titulo=Recenseamento%20Geral%20do%20Brasil%201872%20%20Imp%E9rio%20do%20Brazil&link=Imperio%20do%20Brazil Acesso em 09/08/2013 às 16:00.

Capítulo 2: O Morrer na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá: padrões e perfis sociais da morte

> Depois que conclui meu Breviário pus-me a concluir a leitura e revista dos dois livros da antiga Capela, que estão nesta fazenda, quando deveriam estar com o vigário[109].

Para iniciarmos as reflexões pertinentes ao nosso segundo capítulo, bem como ocorreu no primeiro, damos destaque aqui também a uma passagem dos registros do Bispo Pedro Maria de Lacerda de sua visita à Vila de Mangaratiba no ano de 1876. Em tal passagem, o bispo chama atenção para um erro praticado na Vila: os livros de assentos paroquiais correspondentes à Capela Nossa Senhora das Dores, localizada dentro das possessões do Comendador Breves, na Marambaia, encontravam-se sob o poder de particulares e não do Vigário da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (a qual estava ligada a Capela), como a Igreja exigia nestes casos.

É provável que tais livros servissem na época para que neles se lançassem os registros de batismo, casamento e óbitos, principalmente dos escravos e dos muitos agregados livres (muito dos quais forros ou libertos) presentes na Fazenda do Comendador. Cremos também que eles eram enterrados dentro da Capela ou no cemitério próximo - já que o bispo confirma a existência de tal cemitério - para que, dessa forma, o Comendador pudesse ter um controle maior sobre o que acontecia dentro dos seus domínios.

É plausível que, uma vez constatado o erro, o bispo tenha pedido que os livros fossem entregues à Matriz de Itacuruçá. Porém, se o pedido foi feito, a ordem provavelmente nunca foi cumprida, pois em nossas inúmeras buscas pelos arquivos da região, jamais nos deparamos com tais livros[110].

Isso explica o motivo pelo qual encontramos, nos livros de óbitos da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá que tivemos acesso - e que constituem as principais fontes de análise deste capítulo - somente algumas poucas exceções: sete no total; de falecidos livres enterrados

---

[109]LACERDA, Pedro Maria de. *Visita Episcopal*. Arquivo da Cúria Metropolitana. Visitas Pastorais VP44, 1876.

[110]Os livros paroquiais de Itacuruçá estão localizados atualmente na Cúria de Itaguaí; já os de Mangaratiba se encontram na casa paroquial do próprio município de Mangaratiba. Porém, Thiago Campos Lourenço em sua dissertação sobre os irmãos Breves registra a existência de um livro de controle interno das Fazendas de Joaquim Breves localizado no Arquivo de Piraí; onde foram lançados os registros de batismo, casamento e óbitos de sua escravaria, inclusive de sua Fazenda da Marambaia. Mas não sabemos se tais registros são os mesmos mencionados pelo Bispo Pedro Lacerda em 1876. Cf. LOURENÇO *op. cit.,2010*.

na Capela de Nossa Senhora das Dores durante o período analisado[111]. Há também um caso de registro do óbito de um Capelão da Fazenda da Marambaia, o padre Thomaz[112], enterrado no cemitério da Freguesia de Itacuruçá no ano de 1843[113]. Neste assento, a Capela é apontada como localizada na Fazenda da Marambaia que pertencia até então ao Comendador Manoel Pinto Guedes, que foi proprietário da fazenda até o ano de 1847, quando foi vendida ao Comendador Joaquim Jose de Souza Breves[114].

Tais registros de enterros realizados nos arredores da capela, à menção a livros de registros particulares feitas pelo Bispo e o próprio registro da morte de um dos capelães da fazenda demonstram que as atividades religiosas dentro de tal Capela eram demasiadamente intensas. Porém, pelos motivos apresentados, não tivemos como incluir a população livre residente na Marambaia nesta análise que será feita aqui sobre a morte entre os habitantes livres da Freguesia de Itacuruçá - pelo menos não daqueles registrados nos livros da Capela e que não tiveram seus óbitos anotados também no livro da Freguesia.

Além do mais, essa foi somente uma, de outras tantas Capelas particulares que existiram na Freguesia, cuja possibilidade de existência de outros tantos sub-registros também não podemos ignorar.

Quando lançamos nossa análise para o início do século XIX, encontramos registros de uma visita pastoral realizada em Mangaratiba entre os anos de 1811 e 1812 - período em que Mangaratiba ainda se encontrava ligada à Vila de Angra dos Reis sob a condição de Freguesia – na qual o então Bispo José Caetano da Silva Coutinho apontou que aquela localidade contava com a presença de seis sacerdotes: dois padres se mantinham presentes na parte central de Mangaratiba e os outros quatros espalhados pelas demais Capelanias da Freguesia, que seriam: dois oratórios (sem mais especificações) e duas capelas (de Itacuruçá e Marambaia)[115].

O número de capelas e oratórios particulares em Mangaratiba, e assim também na sua Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, em todo decorrer do período por nós aqui trabalhado com certeza excedeu ao número registrado pelo Bispo José Caetano da Silva Coutinho no início do século XIX. E os registros de óbitos, mais uma vez, ajudam-nos a corroborar nossas

---

[111]Exploraremos melhor os locais de enterramentos no próximo capítulo.
[112] Não consegui identificar, através da leitura do registro, o sobrenome do Capelão.
[113] Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Livres da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1875). p. 90 frente. Obs: O livro foi digitalizado pelo PET- História da UFRRJ e se encontra disponível para consulta no Departamento de História da UFRRJ.
[114]LOURENÇO, *op. cit.*, 2010.p.138.
[115]*Livro 12: Apontamentos secretos a Visita de 1811 e 1812.* . Arquivo da Cúria Metropolitana. Visitas Pastorais. Notação VP 12, 1811 e 1812.

hipóteses. Assim, no ano 1885, Bernardo José Ferreira de Carvalho, freguês de Itacuruçá, de setenta e dois anos, fora enterrado no cemitério particular da Fazenda de Sahy[116], onde provavelmente também havia uma capela.

Portanto, ao fazer nossa análise, temos que ter em mente sempre que não se trata da totalidade da população que foi a óbito nesse período, pois infelizmente havia muitos casos de sub-registros - pessoas que eram enterradas em outros lugares, como cemitérios de capelas particulares, por exemplo, e cujo óbito nunca foi comunicado ao Vigário - e que muitos outros registros se dispersaram ou se perderam com o tempo.

Aliás, o que podemos observar através da crítica do Bispo Pedro Lacerda que abriu o capítulo, é que a maneira como os registros paroquiais eram redigidos e arquivados foi uma preocupação recorrente nas visitas pastorais de uma forma mais geral, fazendo parte, assim, do planejamento episcopal de quase todas as visitas pastorais[117]. Portanto, o desleixo de muitos sacerdotes no que concerne à notação e cuidado dos registros paroquiais foi um problema recorrente em quase todas as dioceses, apesar da exortação constante de zelo com os mesmos propagados pelos superiores da Igreja.

Só para citar um caso exemplar externo ao nosso recorte geográfico, o Bispo de Mariana-MG, Dom Frei Jose da Santíssima Trindade, ao visitar a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Vila do Príncipe, do Bispado de Mariana, no ano de 1821, criticou duramente seu vigário encomendado, padre João Floriano dos Santos, por não lançar devidamente os assentos paroquiais de batismo, casamento e óbitos, "achando-se alguns em cadernos dispersos", fazendo com que o bispo acreditasse que muitos dos registros tenham se perdido, para "o prejuízo notabilíssimo do povo"[118].

A questão é: por que tamanho zelo por parte da Igreja com tais registros? A feitura dos registros paroquiais foi generalizada pela Igreja no contexto da Contra-Reforma, através do Concílio de Trento, na tentativa de a Igreja melhor conhecer seus fiéis e, assim, possuir também um maior controle sob estes. O intuito da Igreja, inicialmente, vinculava-se ao

---

[116]Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890). p.29 frente.

[117] Joelma Santos da Silva aponta que as visitas pastorais neste período tinham entre os seus objetivos "a vigilância dos valores católicos na colônia brasileira", que como a mesma autora demonstra, irá se estender até o Brasil Império, embora apresente algumas mudanças de ação no decorrer do tempo. Essas visitas eram influenciadas diretamente pelos preceitos do Concílio de Trento, promovendo assim um acompanhamento mais rigoroso sobre as ações do clero dentro do Brasil, ao mesmo tempo em que ofereciam a estes, maiores orientações doutrinais. As visitas pastorais no século XIX voltava-se sua atenção "majoritariamente à estrutura das igrejas, dos serviços religiosos e comportamento clerical", objetivando uma "racionalização da pastoral católica Para mais detalhes cf. SILVA, Joelma Santos da. "Relevância e Análise dos Autos de Visitas Pastorais do Século XIX no Maranhão. *II Simpósio do Maranhão Oitocentista.* São Paulo: Universidade Estadual do Maranhão, 2011.

[118]Visitas Pastorais de Dom Frei Jose da Santíssima Trindade. p. 99.

controle e disciplinamento das populações, registrando rigorosamente fatos vitais da vida do indivíduo, ou seja, o nascimento, o casamento e o óbito[119].

Os registros paroquiais, em destaque os de óbitos, se apresentaram ainda na sua formulação inicial, como uma forma de coibir abusos contra a religião, como o da bigamia, por exemplo [120]. Tal controle realizado através dos registros paroquiais permaneceu até pelo menos o início do século XIX. Um caso concreto nos é apresentado na visita pastoral realizada na Freguesia de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba em 1811, citada acima. Em certo momento de seu registro sobre a visita, o bispo assinala a necessidade de realizar uma apuração de um possível concubinato entre Luis Fernando e sua prima Maria Magdalena, supostamente viúva, ambos moradores da dita freguesia. Segundo o bispo, os dois revelaram a intenção de se casarem, entretanto, Maria Magdalena não apresentava ao sacerdote a certidão de óbito do seu falecido marido; certidão essa essencial para que ela pudesse contrair matrimônio novamente[121].

Lembremos que os registros paroquiais foram normatizados no Brasil através das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, em 1707[122], que foi criada a partir das determinações do Concílio de Trento com o objetivo de regulamentar o reger eclesiástico e o comportamento dos fiéis na colônia. Segundo as *Constituições*, os registros de óbitos deveriam ser redigidos da seguinte forma:

> Aos tantos dias de tal mês, e de tal ano, faleceu da vida presente N. sacerdote, diácono, ou subdiácono; ou N.marido, ou mulher de N. ou viúvo, ou viúva de N., ou filho, ou filha de N.,do lugar de N, freguês desta, ou de tal Igreja, ou forasteiro, de idade de tantos anos, (se comodamente se puder saber) com todos, ou tal sacramento, ou sem eles: foi sepultado nesta, ou em tal Igreja. Fez testamento, em que deixou se dissessem tantas missas por sua

[119]MARCILIO, Maria Luiza. Os Registros Paroquiais e a História do Brasil. In: Vária História. nº 31, 2004. p.14.
[120] Idem.
[121]Arquivo da Cúria Metropolitana . *Livro 12: Apontamentos secretos a Visita de 1811 e 1812.* Visitas Pastorais. Notação VP 12, 1811 e 1812.
Obs: Não há páginas enumeradas.
[122] Redigida no inicio do século XVIII, as *Constituições Primeiras* permanecerá até pelo menos meados do século XIX, como grande referência jurídica e eclesiástica. Grande prova disso é o fato de ter sito reedita pela quarta vez pelo cônego Ildefonso Xavier Ferreira em 1853, embora a obra de Monteiro Vide já não se apresentasse mais como consenso, principalmente entre a ala ultramontana da Igreja. Cf.FEITLER, Bruno & SOUZA, Evergton Sales (org). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições do Arcebispado da Bahia.*As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia foi o primeiro e único código canônico brasileiro até o fim do Império. SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Uma Questão de Revisão de Conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma.* Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol.2 n°2, Agosto/Dezembro de 2010. p. 26.

> alma, e que se fizessem tantos ofícios, ou morreu ab intestado, ou era notoriamente pobre, e por tanto se lhe fez o enterro sem lhe levar esmola. [123]

Porém, o que se observa é que muitas vezes as informações contidas nos livros de óbitos extrapolavam as estipuladas pela Igreja. Muitos registros mencionam a cor, naturalidade do falecido, causa da morte e condição social (livre, liberto ou forro). Na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, os registros de óbitos correspondentes ao século XIX foram ainda lançados em dois livros diferenciados: um só para os indivíduos livres e o outro só para escravos. Por outro lado, há também ocorrência de registros mais simplificados, nos quais são ocultadas certas informações exigidas pelas *Constituições Primeiras.* Dessa forma, a feitura dos assentos passava também pelo poder de escrita dos padres, que constituíam assim verdadeiros filtros de informações[124].

Os assentamentos de óbitos também acompanharam as transformações sociais e mentais do decorrer dos séculos. Mudanças essas que se mostram perceptíveis, tanto no declínio gradual quanto no acréscimo de algumas informações em nossas fontes no decorrer dos anos. Embora as *Constituições Primeiras* ainda representem no século XIX a principal síntese canônica do Brasil, já havia aqui um maior distanciamento entre o seu discurso legal e a prática exercida tanto dentro do setor eclesiástico quanto do setor leigo, como teremos a oportunidade de mostrar mais adiante, na nossa análise sobre a morte em Itacuruçá. Ainda assim, é importante salientar que recorreremos às *Constituições Primeiras* muitas vezes ao longo deste trabalho para explicitarmos alguns dogmas teóricos católicos acerca da morte.

Da mesma forma que ocorreu com os registros paroquiais de óbitos, a redação das visitas pastorais também foram sensíveis às mudanças temporais e estruturais da sociedade. De tal modo, as visitas pastorais realizadas entre o decorrer do século XVIII e início do século XIX apresentavam como objetivo principal "a normatização de comportamentos sociais e religiosos na vida colonial, imbuídos do espírito da Contra-Reforma"[125]. Por isso, não é de se estranhar que na visita à Mangaratiba, em 1811, boa parte do relato se concentre na apuração de casos de concubinatos e demais relações ilícitas existente na Freguesia, principalmente entre homens livres com escravas ou índias.

---

[123]VIDE, Sebastião Monteiro da.; estudo introdutório e edição FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales; JANCSÓ, Istvan; PUNTONI, Pedro. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo ,2010.Livro Quarto. Título XLIX. p.438.

[124] FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em Movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

[125] SILVA, *op. cit.*,2011. p. 2.

Somente em meados do século XIX o foco principal das visitas pastorais se voltaria principalmente para a questão estrutural da pastoral católica, buscando uma aproximação com as diretrizes da Igreja de Roma. Na visita pastoral de 1876, foram observados pelo bispo principalmente a condição das Igrejas, o trabalho pastoral efetivado pelos sacerdotes locais, o zelo dos fiéis aos preceitos litúrgicos da Igreja, realização de batismos, as crismas e os casamentos. Somente um caso de relação ilícita foi apontado com mais destaque pelo Bispo e tratava-se justamente de um caso de um sacerdote "amigado" com uma mulher, de uma vila vizinha a Mangaratiba. Nenhum caso de transgressão religiosa semelhante a este foi anotado na visita episcopal de 1811, embora a prática de mancebia envolvendo sacerdotes tenha sido ainda mais recorrente na primeira metade do século XIX.

Por fim, o fato de o catolicismo ser a religião oficial no Brasil durante todo o período colônia/império concedeu aos registros paroquiais uma cobertura praticamente universal sobre a população deste período – excluindo aqui africanos e índios não batizados e os protestantes que surgem no Brasil principalmente depois da segunda metade do século XIX. Essa dimensão do Estado, perpetrada pelo Regime do Padroado Régio, produziram formas de mapeamento da população que seguiam, portanto, os parâmetros do catolicismo. Devemos lembrar que a paróquia ou a freguesia constituíam neste período não somente a unidade religiosa, mas também administrativa do Império. Os presidentes das Províncias faziam uso dos dados fornecidos pela Igreja, obtidos através dos registros paroquiais, para os seus propósitos governamentais de conhecimento e controle da população[126]. Era através desses dados que guiavam suas políticas públicas.

Logo, os registros paroquiais, destacando aqui os registros de óbitos, mesmo com os problemas aqui apresentados, possibilitam ricas pesquisas históricas, ainda mais enriquecidas quando cruzadas com outras fontes, tanto na área de demografia histórica quanto no campo social e cultural, que nos possibilitam, assim, conhecer melhor, pelo menos em parte, determinada sociedade.

E esse será o nosso esforço a partir desse momento.

[126]O primeiro Censo Geral do Brasil só foi realizado no ano de 1872.

2.1 A população livre da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá e os registros de óbitos

Entre abril de 1828 e setembro do ano de 1890, foram lançados nos livros de óbitos de pessoas livres da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá 2.258 assentos. Neste período de quase sessenta e três anos por nós aqui analisados, assinaram os livros nada menos do que 15 sacerdotes com diferentes titulações eclesiásticas.

Para um maior esclarecimento, a hierarquia eclesiástica da Igreja estava nesta época dividida entre alto clero, composto por Arcebispo, Bispos, Cabido e Câmara eclesiástica; e o baixo clero, composto por capelães, párocos e coadjutores[127], e onde se encaixavam também os vigários e cônegos. É exatamente no baixo clero que estavam inseridos os dirigentes da Igreja da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (ver **Quadro 2**).

O cargo de Vigário Colado era a denominação dada a todos os sacerdotes concursados pela Igreja, portanto, párocos perpétuos se assim desejassem[128]. Segundo Larissa Almeida Freire:

> Dentro do quadro de empregos eclesiásticos, o vigário colado era um dos mais almejados, em parte pela remuneração mais gratificante do que a maioria das funções sacerdotais do período. O vigário colado era também um membro do funcionalismo público, uma vez que sua nomeação era feita mediante a indicação do arcebispo e aprovação do Imperador[129].

Contudo, apesar da condição perpétua, as fontes assinalam apenas um Vigário que teria permanecido por um período extremamente longo na Freguesia; o padre Ignácio José Justinianno Braga escreveu ininterruptamente os assentos durante onze anos (1828-1839), inicialmente assinando como Cura[130] e, a partir de 1836 até 1839, assinando como Vigário. Foi o primeiro vigário, portanto, a constar como redator dos assentos paroquiais da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá. Tal fato não quer dizer necessariamente que neste longo período

---

[127]SILVA, Joelma Santos da. *Por Mercê de Deus: Igreja e Política na trajetória de Dom Marcos Antônio de Sousa (1820-1842).* Dissertação de mestrado. São Luís: UFM, 2012. P.48.

[128]NUNES, Verônica Maria Meneses. *Glossário de Termos sobre Religiosidade.* Aracaju: Tribunal de Justiça; Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe, 2008. p.154.

[129]FREIRE, Larissa Almeida. "Religião, Cidadania e Identidade Nacional em Camamu (1840-1843). UFBA. Disponível através do link: http://www.ppgh.ufba.br/IMG/pdf/RELIGIAO_CIDADANIA_E_IDENTIDADE_NACIONAL_EM_CAMAMU_1840-1843_Larissa_Almeida_Freire_.pdf

[130]O *Glossário de Termos sobre Religiosidade* dá a seguinte definição pra Cura: "Sacerdote que pastoreia um pequeno povo. Coadjuntos de pároco. Cura de almas – sacerdote que tem o encargo de dirigir espiritualmente número de fiéis ou habitantes de um lugar. p. 44.

de redação, tenha sido o único vigário colado da Freguesia. Mas, como vimos, detinha ao menos todo o controle dos registros de óbitos efetuados.

Porém, o indivíduo que por mais tempo permaneceu como redator dos assentos na freguesia de Itacuruçá foi Joaquim Martins Grugel do Amaral que, entre alguns poucos períodos alternados e outro longamente sucessivo (1871-1890, com algumas poucas exceções), redigiu os assentos por dezoito anos. Apesar do longo tempo em atividade na freguesia, tal padre nunca se intitulou como Vigário, assinando sempre o seu cargo como "pro-pároco (pároco) ou pró-paroco Cônego[131].

Já o cargo de Vigário Encomendado, que é bastante recorrente nos assentos da Freguesia de Itacuruçá, era um termo utilizado tanto para caracterizar o pároco de freguesias recém-criadas quanto para designar o padre que estava aguardando a criação de concurso. Estes administravam a paróquia por tempo interino, podendo ficar em exercício na mesma por, no máximo, um ano[132]. Ao contrário dos Vigários Colados, os vigários encomendados eram sustentados pelos próprios fiéis.

Os padres registrados como vigários encomendados em Itacuruçá se encaixaram, em sua maioria, em tal descrição. Poucos foram os casos em que tais padres ultrapassaram o período de um ano de atividade na Freguesia, como podemos conferir no **Quadro 2**. A presença de vigários encomendados pode também nos sugerir que durante alguns períodos de nossa análise, houve uma carência de eclesiásticos na região, precisando a freguesia recorrer assim, a atuação dos vigários encomendados.

[131]O Glossário nos oferece a seguinte definição para Cônego: "Clérigo secular, que faz parte de um cabido, e ao qual impedem obrigações religiosas, numa Sé ou colegiada. Idem. p.40.
[132]*Idem.p. 154*

Quadro 2- Eclesiásticos da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1890).

Período (mês e ano)	Cargo eclesiástico	Nome do Padre
04/1828- 11/1839	Cura/vigário	Ignácio José Justinianno Braga
01/1840 -10/1844	Vigário	Demétrio João Vieira Falcão
12/1844- 03/1845	Pro-pároco	Joaquim Jose da Silva Feijó
05/1845- 05/1846	Vigário encomendado	Francisco (?) Galião
05/1846 -01/1847	Pro-pároco	Joaquim José da Silva Feijó
04/1847-09/1851	Vigário encomendado/ Vigário	Francisco Manoel Marques Pinheiro
10/1851 -03/1853	Vigário	Antônio Nogueira da Cruz
04/1853 -10/1853	Vigário	Francisco José de Cândido Caldas
10/1853 -03/1854	Vigário encomendado	João Higino do Carmo Lessa
04/1854 – 03/1856	Vigário encomendado/ vigário	Francisco José Mendes
04/1856 – 10/1856	Vigário	Demétrio João Vieira Falcão
10/1856 -12/1859	Pró paráco /Vigário encomendado	Francisco José Mendes
01/1860 – 04/1861	Pro- pároco e cônego	Joaquim Martins Grugel do Amaral
05/1861 -08/1861	Vigário	Bernardino de Sancta Eufelinvosna Rego Barro
08/1861 -01/1862	Vigário	Francisco Joaquim Alvares Soares
02/1862 – 02/1864	Vigário encomendado/ Pro- pároco	Francisco Manoel Marques Pinheiro
03/1864 – 11/1864	Vigário/ Pro- pároco	Pedro José Gomes da Cunha
11/1864 – 01/1865	Vigário	Manoel Olavo de Souza
02/1865 – 04/1865	Pro-pároco	Francisco Manoel Marques Pinheiro
06/1865 -02/1866	Vigário	Manoel Olavo de Souza
03/1866 -10/1869	Vigário Encomendado/ Vigário	Francisco José Mendes
12/1869 -12/1871	Pro- pároco e cônego	Joaquim Martins Grugel do Amaral
05/1872-12/1872	Vigário encomendado	Bernardo Cardoso de Araujo
02/1871 -04/1872	Pro-pároco e cônego	Joaquim Martins Grugel do Amaral
06/1872 -02/1873	Vigário encomendado	Bernardo Cardoso de Araujo
03/1873 – 09/1890	Pro- pároco e cônego	Joaquim Martins Grugel do Amaral

Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).

De toda forma, esse número relativamente grande de redatores ao longo do período contribuiu para que a presença ou não de algumas informações variassem de sobremaneira no livro de óbitos da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá. Porém, ao que tudo indica, essas variações nas formas de anotação dos registros se mantiveram dentro dos padrões aceitos pela Igreja no decorrer do tempo, uma vez que um visto pastoral presente no *Livro 1 - Óbitos de Livres (1828-1875)* feito pelo Bispo Pedro de Lacerda, no ano de 1876, aponta como única falha do livro a falta da assinatura paroquial em alguns assentos[133].

[133] Cúria de Itaguaí .*Livro de Óbitos de Livres da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1875).* p.243 frente.

De acordo com as *Constituições Primeiras,* os assentos deveriam ser lançados no Livro paroquial, no mais tardar, três dias após o falecimento[134]. Porém, esse tempo estipulado era, em alguns casos, extrapolado, como é o caso de Antônio Claudino que, embora tenha falecido no dia sete de dezembro do ano de 1831, só teve seu óbito lançado no Livro da Freguesia de Itacuruçá no dia trinta e um de dezembro do mesmo ano, como demonstra o próprio vigário[135]. Claudiano era morador da ilha da Marambaia e foi enterrado na Capela de Nossa Senhora das Dores, ali mesmo localizada; talvez por isso a demora em comunicar sua morte ao Vigário da Freguesia. Acreditamos que a distância na qual se encontravam alguns moradores em relação à igreja matriz e o enterramento em capelas particulares, como foi o caso de Antônio, sejam algumas das explicações prováveis para longa demora no lançamento de alguns outros óbitos no livro paroquial.

Acontecia muitas vezes também de o individuo vir a falecer e ser enterrado fora da sua freguesia, por morrer repentinamente ou por ser essa a sua última vontade - algumas vezes tal atitude estava relacionada a um contexto de devoção religiosa, como veremos nos próximos capítulos. Nesse caso, ele deveria ter seu óbito anotado na freguesia onde veio a falecer e também na freguesia onde residia. Temos em nossas fontes um caso de óbito bem demonstrativo:

> Aos vinte e dois dias do mês de abril de mil oitocentos e vinte e nove nesta Matriz de Santa Anna de Itacuruçá lancei o assento seguinte: que *a*os vinte e cinco dias do mês de fevereiro do dito ano na Freguesia de Guaratiba sepultou-se Izabel Maria de idade quarenta e cinco anos, casada com Ignácio Cardoso, freguês desta, recebeu sacramentos administrados por mim, fez testamento, foi amortalhada em branco, foi encomendada na dita Freguesia de Guaratiba pelo Reverendo coadjutor Antonio Villares, que para constar lancei este assento.
> O Cura Ignácio Jose Justinianno Braga (grifos meus) [136]

Porém, em muitos casos, tal notícia sobre o falecimento poderia demorar dias e até meses para chegar ao conhecimento do pároco onde o morto era freguês, fazendo com que o assento só fosse lançado muito tempo depois da morte, no Livro Paroquial. O exemplo citado acima do óbito de Izabel Maria mostra que, mesmo o vigário de Itacuruçá tendo conhecimento do seu falecimento e enterramento na Freguesia de Guaratiba, já que foi ele quem ministrou os últimos sacramentos a Izabel ainda em vida, só fez o registro da sua morte

[134] VIDE, , *op. cit.,* 2010..Livro Quarto. Título XLIX. p.438.
[135]Cúria de Itaguaí. *Livro de Óbitos de Livres da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1875).* p. 20 frente.
[136] *Idem*. p. 5 frente.

no Livro de Itacuruçá dois meses depois do seu sepultamento. Assim, reforçamos mais uma vez a ideia de que *As Constituições Primeiras*, embora ainda representassem as principais bases canônicas a serem seguidas no Brasil, não contemplavam na prática algumas realidades cotidianas vivenciadas pela população.

Por sua vez, algumas pessoas de fora, fregueses de outras igrejas, vieram a falecer em Itacuruçá e tiveram seus óbitos anotados – contabilizamos ao menos nove casos. Ao menos cinco desses casos são de pessoas que estavam na freguesia na esperança de recuperar a saúde, como Bernardina Maria, de 18 anos, moradora de Ilha Grande que morreu aos quinze dias de abril de 1835, em Itacuruçá, "onde estava se curando" [137].

As fontes pouco ou nada revelam sobre os motivos que teriam levado algumas pessoas a se instalarem na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá na tentativa de se curarem. No entanto, os poucos indícios presentes em alguns desses registros nos permitem levantar algumas suposições. Vejamos o que nos informam três assentos específicos:

> Aos vinte e três dias do mês de março de mil oitocentos e trinta e cinco sepultou-se no cemitério desta Matriz de Santa Anna de Itacuruçá João, idade doze anos, filho legítimo de Francisco Matheus Ferreira e Anna Angélica, **que estava curando em casa de sua avó Anna Maria, parda liberta**, freguesa desta, foi amortalhado em branco, encomendado que para constar fiz este.
> O Cura Ignácio José Justinianno Braga[138] (grifos meus)

> Aos quatorze dias do mês de julho de mil oitocentos e trinta e sete sepultou-se no cemitério desta Matriz de Santa Anna de Itacuruçá, Antonio José Affonso, de idade de cinquenta e tantos anos pouco mais ou menos, casado com Theresa Maria de Jesus, **faleceu em casa do Reverendo Vigário da Vara Joaquim José da Silva Feijó onde estava curando,** não fez testamento, recebeu sacramentos, foi amortalhado em branco, foi encomendado, que para constar fiz este.
> O Vigário Ignácio Jose Justinianno Braga"[139] (grifos meus)

> Aos vinte dois dias do mês de março de mil oitocentos e trinta e oito sepultou-se no cemitério desta Matriz de Santa Anna de Itacuruçá o alferes Antonio Joaquim Pinto Carneiro; de idade de oitenta anos casado com Dona Anna Josefa de Macedo, fregueses da Freguesia de Taguahy; **faleceu nesta freguesia onde estava tratando em casa de seu genro o Ajudante J|oão Martins**, recebeu sacramentos, foi amortalhando em preto, não fez testamento, foi encomendado, de que para constar fiz este.
> O Vigário Ignacio Justinianno Braga."[140] (grifos meus)

---

[137] *Idem*. p. 43 verso.
[138] *Idem.* p. 43 frente.
[139] *Idem*. p. 56 frente.
[140] *Idem.* p. 59 frente.

Tanto João, de doze anos, quanto o alferes Antonio Joaquim de oitenta anos procuraram acolhimento na casa de parentes para se "curarem" ou passarem seus últimos dias. João, o qual seu lugar de origem não é mencionado, é acolhido em sua doença na casa de sua avó. Já o alferes, residente da Freguesia de São Francisco Xavier de Itaguaí, uma freguesia vizinha a de Itacuruçá, hospeda-se na casa do seu genro, onde provavelmente se encontra sua filha e/ou seus netos.

Em paralelo temos o caso de Antonio José Affonso, também de origem desconhecida, que em momento de enfermidade procurou abrigo na casa do Reverendo Vigário da Vara, Joaquim José da Silva Feijó. O registro não menciona nenhum tipo de laço de parentesco entre os dois. Embora não ignorando aqui os possíveis laços de, no mínimo, amizade que pudesse uni-los, acreditamos que a condição de religioso de Joaquim Feijó tenha em muito pesado na escolha de Antônio. Aquele poderia ajudar Antônio, não só na cura do corpo, mas também na cura da alma, bem preparando-o para morte, se assim fosse a vontade de Deus.

Os casos acima citados, todos correspondente à década de 30, pelo pequeno número de ocorrências, não nos permite fazer análises que possam ser generalizadas para o contexto de práticas usuais na freguesia ao longo do período por nós abordado. Contudo, tomando-os como casos "exemplares", o que podemos constatar é que eram, acima de tudo, os laços familiares que determinaram a ida dessas pessoas para a Freguesia. No momento de uma doença, da proximidade da morte, os indivíduos buscavam estreitar seus laços familiares, ficar na companhia daqueles que poderiam lhe dar alguma assistência nesse momento complicado; mostrando dessa forma a importância que a família passou a assumir frente ao momento derradeiro. Outros ainda preferiam contar com um aparelhamento mais completo e, para isso, nada melhor do que estar na companhia de um sacerdote, visto nessa época como "médico da alma", como veremos melhor no próximo capítulo.

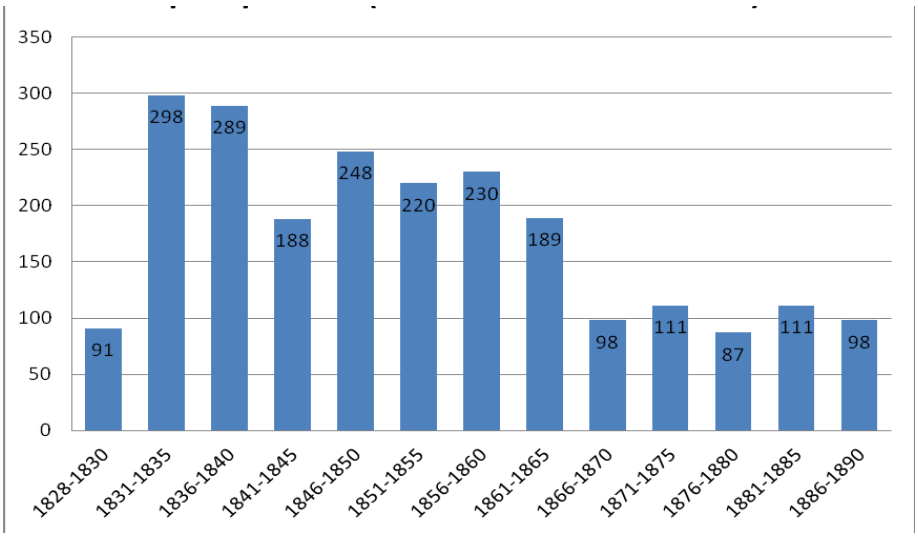
2.2 - Perfis sociais e padrões da morte entre os habitantes livres da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá

Partiremos agora para uma análise mais circunscrita da nossa fonte. Assim, temos que, dos 2.258 registros de óbitos lançados nos livros, 1.092 assentos (48,3%) eram de falecidos do sexo feminino e 1.162 do sexo masculino (51,5%). Em 4 assentos (0,2%) não foi possível identificar o sexo do morto por estar o nome ilegível ou oculto. Podemos perceber, portanto, que havia certo equilíbrio entre o número de indivíduos de ambos os sexos na Freguesia. O

primeiro Censo demográfico de 1872 confirma essa indicação nos dada pelos registros de óbitos. Segundo o Censo, no ano de 1872, a população livre da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá era estimada em 2.238 almas, sendo 1.087 homens e 1.251 mulheres[141].

O **Gráfico 4** (Registros de óbitos por períodos quinquenais – 1828-1890) apresenta a quantidade de óbitos registrados na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá entre o período de 1828 a 1890 divididos por períodos de cinco anos, que nos permite melhor observar as flutuações gerais de contexto mais amplo, das mortes registradas dentro da Freguesia de Itacuruçá. Logo em seguida, inserimos o **Quadro 3** (Número de Óbitos por ano - 1828-1890) com o número absoluto de mortes por ano, que nos permite, por sua vez, ressaltar as variações em contextos mais específicos, de períodos anuais.

Gráfico 4 (1828-1890): Registros de óbitos por períodos quinquenais (Em números absolutos)



Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890). *exceto o triênio (1828-1830)

[141]Recenseamento Geral de 1872. Cf. Disponível: http://www.nphed.cedeplar.ufmg.br/pop72/index.html

Quadro 3- Número de óbitos por ano em números absolutos - 1828-1890

Ano	Nº de registros	Ano	Nº de registros
1828	15	**1860**	25
1829	40	**1861**	39
1830	36	**1862**	35
1831	60	**1863**	50
1832	42	**1864**	44
1833	42	**1865**	21
1834	95	**1866**	23
1835	59	**1867**	32
1836	74	**1868**	24
1837	60	**1869**	12
1838	59	**1870**	7
1839	52	**1871**	20
1840	44	**1872**	41
1841	35	**1873**	14
1842	45	**1874**	20
1843	34	**1875**	16
1844	32	**1876**	20
1845	42	**1877**	24
1846	33	**1878**	14
1847	43	**1879**	13
1848	49	**1880**	16
1849	64	**1881**	19
1850	59	**1882**	12
1851	60	**1883**	32
1852	19	**1884**	27
1853	46	**1885**	21
1854	24	**1886**	11
1855	71	**1887**	24
1856	58	**1888**	25
1857	62	**1889**	20
1858	60	**1890**	18
1859	25		

Fonte: Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).

Os óbitos só começaram a ser anotados em meados do ano de 1828, o que explica o baixo número de registros nesse ano, como podemos observar no **Quadro 3** . Porém, é até o final da década de 50 que se concentram os maiores índices de óbitos da região, como

podemos observar através do **Gráfico 4** e do **Quadro 3**. A média de óbitos por ano entre o período de 1828 a 1860 foi de 47,4 falecimentos. Já entre o período de 1861 a 1890, o índice caiu para mais da metade: 23,1 óbitos por ano na média.

Atribuímos esses altos índices concentrados na primeira metade do século XIX à expansão econômica vivida na região neste período, com a sua inserção na produção de aguardente e café; prosperidade essa que provavelmente veio a ocasionar um aumento demográfico em Itacuruçá.

No entanto, há um salto surpreendente no número de óbitos no ano de 1834, mais que dobrando em relação ao número de óbitos do ano anterior, alcançando a casa dos 95 óbitos (ver **Quadro 3**) - sendo 50 mortes de inocentes e 45 de adultos. O número aponta, portanto, para quase o dobro da média para o período correspondente a primeira metade do século XIX. Nos demais anos, tanto os anteriores quanto posteriores, o número de óbitos não ultrapassou a casa dos 74 registros.

O que explicaria um aumento tão brusco de óbitos neste ano de 1834? Os registros, mais uma vez, fornecem-nos algumas pistas do que pode ter acontecido na região. Dos 63 casos de causa de morte ocasionada por "maligna"[142] registrado em todo o período por nós aqui trabalhado (1828-1890)[143], 14 casos, mais de 22% do total, ocorreram no ano de 1834. Neste mesmo ano, em 15 registros são apontadas outras diferentes causas de morte, sendo que a segunda mais constante foi a morte ocasionada por "febres", que aparece em 3 assentos; neste caso também poderia ser "febre maligna", além de 2 casos de morte por tísica. Nos outros 66 assentos de óbitos restantes do ano de 1834, não houve menção à causa da morte.

Assim, embora a grande omissão quanto à causa da morte e a referência, por vezes, bastante genérica, tal qual "morreu de febre", não nos permita afirmar com muita certeza, podemos estar diante de um aumento significativo de óbitos causados por "maligna" (tuberculose, mais provavelmente)[144].

Thiago Reis demonstrou que em torno de 20% dos habitantes livres do município de Vassouras morreram vítimas de tuberculose no período de 1865-1888[145]; não obstante, trata-se de um período diferenciado ao nosso aqui analisado (1834). Esses dados, porém, ratificam

---

[142]Neste caso, "Maligna" pode se referir a doenças como tuberculose, tifo, malária.

[143]Apresentaremos de forma mais completa as diferentes causas de morte que afetaram a população de Itacuruçá um pouco mais adiante.

[144]Tentamos achar uma explicação para tal situação também em outras fontes, como as atas da Câmara Municipal da Vila de Mangaratiba, em que eram registradas informações relevantes da Vila, inclusive sobre o aparecimento de epidemias na região. Porém, nada foi encontrado para o ano de 1834 que pudesse ajudar a ratificar a hipótese por nós aqui levantada.

[145]REIS. Thiago de Souza dos. *Morte e Escravidão*: padrões de morte da população escrava de Vassouras, 1865-1888. Dissertação em História. UNIRIO, 2009. p. 90.

a tuberculose como causa de inúmeros óbitos no século XIX. Os relatórios de província do ano de 1835 relatam a ocorrência periódica de "febres mortíferas" em alguns pontos da Província do Rio de Janeiro, que estaria ceifando centenas de vida e acudia para urgência de que fossem enviados para algumas regiões cirurgiões e boticários[146]. Porém, o relatório não cita especificamente a região sul fluminense.

Para além das possíveis epidemias das quais teria sido vítima a população, não podemos também ignorar um possível aumento de "forasteiros" na Freguesia neste período, ocasionado pela expansão econômica da localidade. Entre os registros de óbitos lançados no ano de 1834, encontram-se pessoas naturais de São Paulo e Ceará, além de regiões circunvizinhas, como Itaguaí e Guaratiba.

Em contrapartida, é possível também observar através do **Gráfico 4** uma diminuição considerável do número de óbitos registrados principalmente a partir de 1866, salvo algumas poucas exceções, chegando à mínima de 7 óbitos registrados no ano de 1870 (Conferir **Quadro 3**). Como vimos no primeiro capítulo, uma mudança no panorama econômico da Vila de Mangaratiba trouxe como consequência a "fuga" de muitos moradores para outras regiões em busca de melhores condições de vida.

Todavia, o provável esvaziamento populacional ocasionado por mudanças econômicas na região pode ser apontado como um dos fatores explicativos para o declínio geral do número de óbitos a partir da década de 70, mas não é o suficiente para elucidar o tão reduzido número de óbitos no ano de 1870 – sete óbitos apenas. Como já foi aqui apresentado, o Censo Geral do Brasil, datado de 1872, indica que havia na freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, naquele período, uma população livre composta por 2.338 indivíduos. Tal número de habitantes superava naquele momento até mesmo a principal freguesia da Vila, Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba que, neste mesmo ano, segundo o Censo, tinha uma população livre estimada em 2.217 pessoas. Entretanto, a Freguesia de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba, que estava inserida no mesmo contexto econômico e social, no ano de 1870, teve 56 óbitos registrados em seu livro paroquial, ou seja, oito vezes mais óbitos do que Itacuruçá[147].

Acreditamos assim estar diante de um aumento de casos de sub-registros. Ou seja, por uma série de motivos que, por ora, desconhecemos, deixou-se de comunicar alguns

[146]Relatório do Presidente da Província. 1835.p. 9. Disponível em: http://www.crl.edu/brazil/provincial/rio_de_janeiro

[147]Livro de óbitos de livres de Mangaratiba (1864- 1890). Disponível em: https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-12693-2442-17?cc=1719212&wc=M9W3-VR1:175930822

falecimentos ao sacerdote responsável pela Igreja Matriz, ou simplesmente não foram lançados imediatamente no Livro paroquial ou em outros livros de notação e se perderam.

É também em meio a essas novas conjunturas da segunda metade do século XIX já observadas no primeiro capítulo que começam a despontar, em alguns registros de Itacuruçá, pessoas falecidas caracterizadas como "pobres"; o que acredito não ser mera coincidência, ou apenas uma nova forma de anotação de um novo padre redator[148]. Pelo contrário, acredito que o caso de pessoas necessitadas de caridade no momento da morte subiu a tal ponto que se tornou necessário registrar.

Até o século XIX, a pobreza era entendida como uma questão existencial, inerente a uma camada extensa da população: nascia, vivia e morria-se pobre. Tratava-se tal questão como condição praticamente inalterável, que fazia parte da ordem do mundo. No século XIX, a consolidação da revolução industrial - agora na sua segunda fase - e sua nova organização de classe trouxeram consigo uma nova tomada de consciência: a pobreza passa ser vista cada vez mais como problema, uma questão social[149]. E a nova conjuntura econômica da região teria contribuído para aguçar ainda mais essa nova consciência dentro da freguesia.

Essas alusões à pobreza - 34 ao total - ocorrem todas após o ano de 1855, fazendo com que, por conta dessa situação econômica desprivilegiada, muitas delas sejam encomendadas e enterradas no cemitério da igreja "pelo amor de Deus", ou seja, por caridade cristã, como foi o caso de João Joaquim Rosa:

> Aos vinte e seis de janeiro de mil oitocentos e cinquenta e cinco faleceu da vida presente e de febres, com trinta e quatro anos de idade, João Joaquim Rosa, pobre, casado com Joaquina Maria da Conceição, foi por mim encomendado e sepultado pelo amor de Deus no cemitério desta Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá. Do que fiz este assento.
> O Vigário Encomendado Francisco José Mendes[150](grifos meus).

A causa da morte, como vimos, aparece com pouca frequência nos registros, em somente 504 (22,3% do total dos assentos) dispersos ao longo de todo período de nossa análise. As referências à causa da morte possuem, em sua maioria, critérios bastante vagos, o que não nos permite vislumbrar um quadro seguro de mortalidade para época. Entre as causas

[148] A partir de 1854 começa a redigir os assentos de Itacuruçá um novo padre, a saber, o Vigário Francisco José Mendes, que ficará na responsabilidade da redação dos assentos, salvo alguns anos, até o ano de 1869, justamente entre o período em que a descrição "pobre" irá aparecer nos assentos.

[149]GANDRA, Florbela Maria Samagaio. *O Combate a pobreza e à exclusão social na infância: geração escolhas*. VII Congresso Português de Sociologia. Porto: Universidade do Porto, 2012. p.5.

[150] Cúria de Itaguaí .*Livro de Óbitos de Livres da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1875).* p.147 verso.

de morte que mais se repetem estão as morte causadas por "febres" (98 registros), por maligna (63 registros), por algum tipo de inflamação/moléstia - estômago, fígado, intestino, peito - (37 registros), hidropsia (30 registros), em decorrência do parto (23 registros), afogamentos (18 registros) – já que Itacuruçá é uma região litorânea; mal dos 7 dias/tétano pós parto (18 registros), tísica (16 registros) e opilação (12 registros).

Já entre as causas menos recorrentes nos registros, podemos destacar: coqueluche, câimbras, bexigas (varíola), sarampo, sarna, queimadura, mordida de cobra, disenteria, velhice[151], convulsão, homicídio etc.

O que podemos perceber é que, mesmo que muitas vezes de forma vaga, o apontamento da causa da morte do indivíduo nos registros paroquiais é um reflexo do avanço dos saberes médicos enquanto ciência sobre a sociedade daquela época. É preciso cada vez mais conhecer e registrar os males que ceifam diariamente a vida da população para que se possa, assim, preveni-los ou combatê-los.

Já no que concerne ao período de idade de falecimento, precisamos fazer inicialmente algumas observações. Os registros de óbitos da Freguesia de Itacuruçá apresentam algumas variações no modo de se registrar a idade do falecido. Nas décadas iniciais do período por nós aqui analisado, o modo de registro da idade alternou-se entre casos em que aparece apenas referência à categoria adulto/inocente[152] e entre outros nos quais essa categoria vem acompanhada da idade absoluta, numérica, correspondendo este último à maioria dos casos (ex.: Pedro, adulto, 13 anos). Porém, a idade numérica nem sempre era anotada com precisão, no padrão estatístico. Não são raras nos assentos anotações como "quarenta e tantos anos, pouco mais ou menos", "oitenta e tantos anos" ou ainda "setenta anos idade presumível". Assim, até pelo menos a primeira metade do século XIX, não havia uma preocupação tão intensa em especificar a idade exata do indivíduo. Entretanto, a partir do ano de 1875, a referência à categoria adulto/inocente desapareceu completamente, passando a prevalecer desde então a precisão da idade numérica.

Essa transformação gradual no modo de se registrar a idade, tendo como exemplo o caso europeu, foi um dos focos de análise do historiador Philippe Àries, em seu livro sobre a infância e a família.

---

[151] Entre os óbitos causados por "velhice" constam idades numéricas que variam entre 60 a 100 anos de idade.

[152] Outras formas de descrever a idade aparecem nos registros, porém de forma bastante irrisória (Apenas 20 casos). São elas:"anjo"," párvulo" e "menor". As duas categorias aparecem nos registros somente a partir do ano de 1847, e foram utilizadas para identificar indivíduos de até sete anos de idade, ou seja, crianças. Nos cálculos que apresentaremos ao longo do capítulo remanejamos tais categorias para os grupos dos "inocentes".

De acordo com Philipe Àries, um homem do século XVI/XVII ficaria espantado com as exigências da identidade civil a qual nos submetemos cotidianamente em nossa sociedade contemporânea[153]. A todo o momento, segundo o autor, somos questionados no que diz respeito à nossa idade. A data de nosso nascimento se encontra presente em todos os documentos e certidões indispensáveis para nossa vida enquanto cidadãos. Porém, essa requisição quanto à data exata do nascimento só teria começado a permear o costume da sociedade europeia - e ainda sim, bem lentamente, como nos demonstra o mesmo autor – a partir do século XVI. Até então, tal sociedade havia se mantido avessa ao rigor de uma contabilidade abstrata; sendo raro e complexo que uma pessoa lembrasse de sua idade. Prevalecia, até então, mais uma divisão por etapas/idades da vida (infância/criança, juventude e velhice) - terminologias estas que assumiam um significado bem diferente do atual, e que variavam também segundo o lugar e o costume[154]. Segundo Ariès, o surgimento de tal rigor de precisão teria sido produto de um desenvolvimento e aprimoramento das ciências exatas, em especial, a estatística, que teria se intensificado mediante as novas cobranças advindas da criação dos Estados Modernos. Ainda assim, teria sido somente no século XVIII que os padres, na Europa, passaram a manter em seus registros a exatidão da idade de nascimento.

Michel Foucault foi outro autor que também destacou em seu trabalho a importância que o saber estatístico passou a assumir dentro dos Estados modernos recém-criados. O autor observou que, durante o século XVI, os tratados de conselhos aos príncipes foram progressivamente substituídos por tratados sobre a arte de governar, vistos por ele como consequências dos processos de substituição dos diversos principados, que foram se transformando aos poucos, em Estados Nacionais. Uma das preocupações essenciais dos conselhos sobre a arte de governar era justamente de como introduzir a economia em nível de gestão de um Estado, ou seja, ter em relação à população e à riqueza uma forma de vigilância e controle "tão atenta quanto ao pai de família[155]. Portanto, se antes a família cristã era considerada o modelo de Gestão do estado, agora a população de uma forma geral passou a ser o segmento privilegiado.

Tendo como ponto de partida as reflexões de Ariès e Foucault, mas pensando agora o contexto brasileiro, acreditamos que essas mudanças graduais na acepção das idades da vida, que passaram privilegiar cada vez mais a idade numérica, exata, também estejam relacionadas

---

[153]ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: LCT, 1981. p. 20.
[154] Idem. p.23.
[155] FOUCAULT, Michel. "A Governamentabilidade". *Microfísica do Poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2007. p165.

ao desenvolvimento de um saber estatístico dentro da antiga colônia e que os registros paroquiais começaram a reproduzir, sendo depois mais bem desenvolvidos nos censos demográficos da segunda metade do século XIX em diante.

Devemos lembrar que o século XIX no Brasil será marcado pela necessidade constante da elite política/intelectual em construir e difundir uma identidade nacional, através de elaborações de narrativas que criassem um sentimento de pertença na população ao Estado recém-independente e garantisse, assim, sua integridade que se encontrava abalada devido à instabilidade política do período[156].

Assim como aconteceu na Europa, para se construir uma nação era indispensável conhecer e reconhecer os seus componentes para que, por exemplo, fosse possível melhor planejar e implementar políticas públicas, refletir melhor sobre a questão eleitoral; o rosto que assumiria o povo brasileiro a partir daquele momento etc. Dessa forma, a população passou a ser tratada cada vez mais "como uma variável central para a descrição e identificação da nacionalidade"[157]. Como até pelo menos meados do século XIX cabiam às autoridades eclesiásticas as principais formas de recolhimento dos dados populacionais, a Igreja, até certo ponto, atuou como um elemento central na construção do ideário de nação, cujo papel, em seguida, foi assumido de uma forma mais completa pelos censos demográficos[158].

Feitas tais observações e mediante as variações na forma de notação das idades presentes nos registros, optou-se, para facilitar a análise, agruparmos aqueles registros que só apresentaram a idade numérica do falecido num grupo maior, divididos entre as categorias inocentes ou adultos, de acordo com a idade de cada falecido.

Segundo o *Dicionário da Língua Portugueza*, de Antonio de Moraes, "inocente" seria o termo usado para designar crianças que ainda não teriam alcançado a idade da malícia[159]. Esse termo englobaria, portanto, crianças até o entorno dos sete anos de idade, geralmente aquelas que ainda não tinha feito a primeira comunhão; sendo o termo "adulto" usado então para designar pessoas acima dos oito anos de idade.

---

[156]Para maiores esclarecimentos sobre o debate em torno de ideias como cidadania e nação no período Imperial cf. CARVALHO, José Murilo. *A construção da Ordem*: A elite política imperial. 4.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; CARVALHO, José Murilo de. *A formação das Almas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; MATTOS, I. R. . O Império da boa sociedade. A construção do Estado imperial brasileiro. 15. ed. São Paulo: Atual, 2009. v. 1.

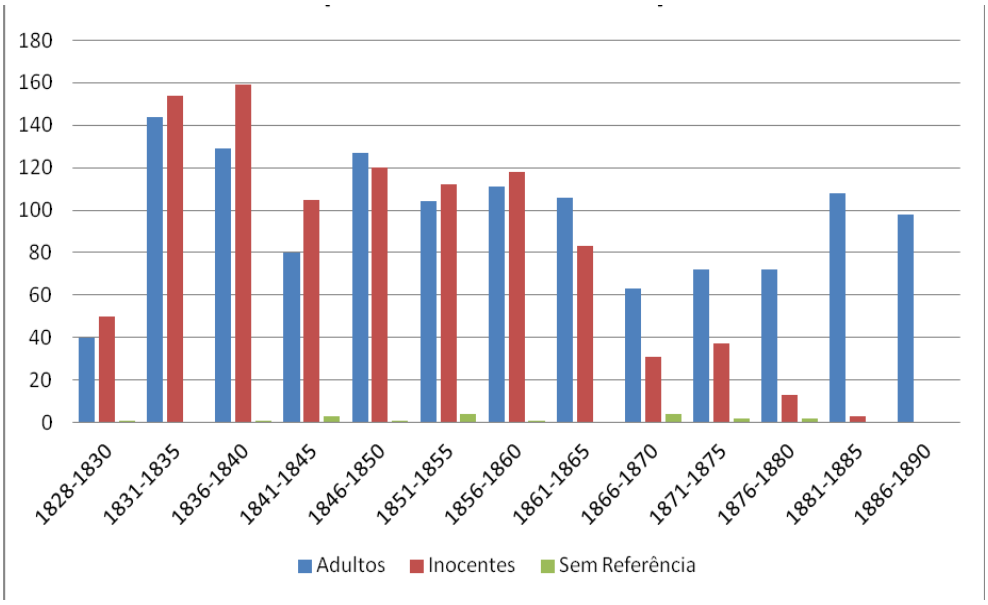
[157]BOTELHO, Tarcisio R. "Censos e construção nacional no Brasil Imperial". *Tempo Social.* Revista de sociologia da USP, v.17. p.325.

[158] A idade é anotada em todo Censo demográfico de 1872 de forma numérica, embora as vezes agrupada (ex – 11 a 15 anos).

[159]SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da Lingua Portugueza* – Lisboa: Typografia Lacérdina, 2 ed, 1813. p 163.

Temos assim que 1.252 pessoas (55,4%), que foram a óbito nesse período na Freguesia de Itacuruçá, morreram já na idade "adulta". Já 986 pessoas (43,7%), morreram ainda "inocentes", abaixo dos 8 anos de idade. Em 20 registros (0,9%), não foi possível saber a idade do falecido (observar **Gráfico 5**).

Gráfico 5: Registros de óbitos por categoria etária – 1828-1890 (números absolutos)



Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).
*exceto o triênio (1828-1830)

Embora a Freguesia de Itacuruçá ficasse territorialmente próxima a duas antigas – e recentemente extintas – aldeias indígenas (aldeia de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba e a aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí[160]), apenas 5 dos seus fregueses mortos durante o período foram caracterizados como índios. Entre estes se encontrava o capitão-mor da Freguesia, Manuel Pimenta Sampaio, sepultado em setembro de 1863, com 100 anos de idade[161]. Desconfiamos dessa pequena presença de índios mortos na Freguesia. O mais provável é que muitos tenham morrido sem ser assim caracterizados, o que pode ser reflexo de uma política assimilacionista, que perdurou do século XVIII até o período imperial e que, visando muitas vezes à usurpação das terras indígenas, argumentava estarem os índios já misturados à massa da população, não podendo mais, por isso, caracteriza-los como "índios".

[160] Com a expulsão dos Jesuítas, a Vila de São Francisco Xavier é elevada à categoria de Freguesia em 1759, já a aldeia de Nossa Senhora de Mangaratiba só alcança o mesmo status em 1764.
[161] Cúria de Itaguaí .*Livro de Óbitos de Livres da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1875). p.* 201 (verso).

A cor/origem dos mortos em Itacuruçá foi registrada em 409 registros (18,1%), divididas em cinco classificações: preto; pardo; crioulo; cabra e branco, como se pode observar na **Tabela 2.** Devemos lembrar que estudiosos da escravidão e das relações raciais no Brasil aludem que a referência à "cor" neste período era utilizada, sobretudo, para designar e demarcar a condição social e legal do individuo, e não necessariamente para caracterizar a cor de sua pele[162]. Era um termo que poderia assumir uma fluidez impressionante, de acordo com o lugar social ocupado pelo indivíduo. Lilia Moritz Schawarc nos fornece alguns exemplos esclarecedores:

> Saint Hilaire,viajante francês que esteve no Brasil entre 1816 e1819, narrou uma cena que de alguma maneira faz sentido até os nossos dias. Enquanto andava pelo interior de Minas Gerais, deparou-se com uma pequena tropa. Rapidamente, perguntou ao soldado mais próximo onde estava o chefe, ao que o subalterno apontou uma figura em meio aos demais. O francês então reagiu: "Seria aquele negro?". E o soldado prontamente obstou: "ele não é negro, pois se fosse não seria chefe". Também o inglês Henry Koster, que esteve no Brasil em 1809, comenta sua surpresa ao encontrar pela primeira vez um soldado de exército, negro. Mais uma vez, a resposta que recebeu foi reveladora: na opinião das testemunhas não se tratava de um negro, mas sim de um "oficial[163].

Atentos a essas variações, temos que 47 indivíduos foram caracterizados em nossos registros como pretos. Segundo estudos indicam, o qualificador preto era um termo muito utilizado na época para caracterizar escravos, em geral, africanos. Nossos dados vão ao encontro de tais estudos. Das 47 pessoas falecidas caracterizadas como "pretos", pelo menos 33 foram também apontadas como libertas/forras ou ex-escravo. Porém, somente 9 dessas tiveram sua origem africana "de nação" registrada. Atribuímos a associação direta que o termo "preto" apresentava, naquela época, com a condição social de escravo à pequena recorrência do termo entre a população livre da Freguesia de Itacuruçá.

---

[162] MACHADO, Cacilda. "A escravidão e a cor dos escravos e dos livres (Freguesia de São José dos Pinhais – PR, passagem do XVIII para o XIX)". VII Jornada Setecentista. Paraná: UFPR; CEDOPE, 2007.p. 431.

[163] SCHWARCZ, Lilia Moritz. "Do preto, do branco e do amarelo: sobre o mito nacional de um Brasil (bem) mestiço. Artigo divulgado pelo grupo: Psicanálise e Linguagem Mítica.

Tabela 2: Cor /origem da População livre de Itacuruçá (por décadas) -1828-1890

	Preto			Pardo			Criolo			Cabra			Branco			Sem Referencia		
	I	A	N	I	A	N	I	A	N	I	A	N	I	A	N	I	A	N
1828-1840		14		15	35		3	5		1	6					344	253	2
1841-1850		2			1											225	204	4
1851-1860		1		7	5	1							24	23		199	186	4
1861-1875	2	11		22	18								64	81		63	131	6
1876-1880		3			2											13	66	3
1881-1885		6														3	102	
1886-1890		8			20			1						28			41	
TOTAL	**47**			**126**			**9**			**7**			**220**			**1849**		

Fonte: Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).
I* - Inocente, A* - Adulto, N* - Não Consta a Idade

Apenas 8 indivíduos foram caracterizados como criolos, ou seja, filhos de africanos nascidos no Brasil. Poucos também foram os registrados como cabras, apenas 7 dos falecidos em todo o período. A menção a ambos qualificadores ocorreu entre os anos de 1828 e 1840. Depois dessa data, os criolos e cabras simplesmente desaparecem dos registros (exceto o caso de registro de crioulo em meados da década de 80). Até o momento, não conseguimos achar um argumento sólido para tal questão. Somente a análise comparativa com livro de óbitos de escravos de Itacuruça, nos permitiria apreender se o termo "criolo" ficou restrito a caracterização de tal grupo social, ou se foi um termo pouco utilizado na região.

A categoria "parda" é o segundo qualificador mais recorrente nos assentos. Embora bastante fluído[164], em geral, o termo era utilizado para se referir aos indivíduos de ascendência africana que conseguiram se afastar, legalmente, de um passado escravo. Nada menos que 126 pessoas das que morreram na freguesia neste período foram assim

[164] Conferir, entre outros: GUEDES, Roberto. *Egressos do Cativeiro* : trabalho, família, aliança e mobilidade social. Porto Feliz, São Paulo, 1798-1850. Mauad X: FAPERJ, 2008; VIANNA, Larissa. *O idioma da mestiçagem:* as irmandades de pardos na América portuguesa. Campinas: Editora Unicamp, 2007; e MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio:* os significados da liberdade no sudeste escravista. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

caracterizadas. Esses dados sugerem que, na Freguesia de Itacuruçá, um número considerável de descendentes de escravos africanos conseguiu ascender à condição de pessoas livres.

Há também 220 pessoas que foram registradas como brancas. O qualificador "branco" não é um termo habitualmente recorrente nos registros paroquiais de óbitos, casamentos e batismos. De uma forma geral, subtende-se que nos registros de livres, aqueles os quais não tiveram sua "cor" registrada, eram presumivelmente, considerados socialmente brancos. Ao observarmos a **Tabela 2,** veremos que a menção a pessoas "brancas" só foram apontadas nos registros a partir de 1851, intensificando-se ainda mais a partir da década de 60, no exato período em que o número de pardos registrados volta a crescer consideravelmente nos registros de óbitos. Temos assim uma geração de descendentes de escravos e até mesmo de ex-escravos (há 28 indivíduos libertos/forros caracterizados como pardos) crescendo nessa freguesia, misturando-se aos demais livres, justamente quando a população escrava da Freguesia retrai, devido a mudanças econômicas enfrentadas, como indicado acima.

Interpretamos esses dados (o aparecimento da cor branca e aumento na menção dos pardos) como uma nova forma de se lidar com a questão da cor e que acabou por se refletir nos registros de óbitos[165]. Se até então a cor estava relacionada a uma condição, um status social, a partir de meados da década de 60 ela passaria a estar cada vez mais relacionada a questões raciais, a cor da pele. Lilia Schwarcz demonstra que, a partir da década de 70, a questão da cor passou a ser o foco das indagações e reflexões dos membros de uma nova geração de intelectuais brasileiros, preocupados com o destino da nação[166]. Segundo a mesma autora, tais intelectuais teriam assimilado as teorias racistas em voga já há algum tempo na Europa, ressignificando-as de acordo com a realidade brasileira. Tais teorias, uma vez assimiladas por nossos letrados brasileiros, tendiam a ver a mestiçagem, que tanto caracterizava a população, de forma altamente negativa, apontando-a como o grande entrave da sociedade brasileira rumo ao ideal de sociedade evoluída. Segundo a teoria, quanto mais branca a população, mais evoluída seria a sociedade. Assim, o branqueamento da população (que seria promovido através do incentivo à imigração de europeus brancos ao Brasil, pelo fim dos intercursos sexuais entre brancos e negros etc) era a única solução para se garantir um futuro, entendido por civilizado dentro dos padrões europeus, à nação brasileira.

---

[165] Restringimos tais considerações unicamente aos registros paroquiais de óbitos. No primeiro capítulo citamos o livro da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e constatamos que nele prevalecia a ausência quase total de referência a cor.

[166]Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças*: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: Cia das Letras, 1993.

Assim, vemos essa nova acepção em relação à cor como o motivo provável do aparecimento de registros de pessoas brancas na segunda metade do século XIX. Teria se tornado necessário, a partir de então, demarcar bem os "brancos" nos assentos, ou seja, aqueles que, além de prevalecerem no topo da hierarquia social, agora eram apontados como os únicos possíveis de garantirem um futuro grandioso para a nação.

Passemos agora para a análise do estado matrimonial dos adultos.

De uma população de 1.145 adultos em idades aptas de contrair matrimônio[167], 510 indivíduos (44,5%) são apontados como casados, sendo apresentado o nome do conjugue em 492 assentos (96,4% dos registros dos casados), o que denota uma preocupação dos padres redatores dos assentos em registrar os vínculos de parentesco do falecido, pelo menos o matrimonial, como determinavam as *Constituições Primeiras*. Somente 5 desses falecidos (todos libertos/forros) foram registrados como casados com pessoas escravas.

Um grupo de 208 falecidos (18,2%) foi registrado como "viúvos". Isso significa que 62,7% da população adulta que foi a óbito no período contraiu casamento em algum momento da vida (somando aqui, casados e viúvos). Portanto, uma porcentagem bem significativa da população recorreu à legitimidade dada pelo sacramento do matrimônio pela Igreja. Por sua vez, entre os registrados como solteiros, contabilizamos 245 assentos (21,4%). Em outros 182 (15,9%), não há referência ao estado matrimonial do falecido adulto.

Já, em relação à faixa etária de óbito entre os adultos, ao observarmos a **Tabela 3,** percebemos um alto índice de falecimentos entre os 8 e os 30 anos de idade (mais de 38,5% do total), confirmando assim que grande parte dessa população morria ainda precocemente, jovens. Esse índice sobe para 50,7% se considerarmos os adultos de até quarenta anos de idade.

[167]Segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, só poderiam contrair matrimônio as mulheres acima de 12 anos e os homens acima dos 14 anos. Cf. VIDE , *op. cit.*,2010, Título LXVI. p.. 242.Desconsideramos aqui, portanto, no cômputo da porcentagem do estado matrimonial, todo indivíduo entre 8 a 12 anos (107 registros ao total) que, embora corresponda a um conjunto apontado como adulto nos registros, não se encontrava na idade de contrair matrimônio quando foi a óbito, não tendo assim, em nenhum momento, seu estado matrimonial registrado nos assentos.

Tabela 3 – Números absolutos de óbitos por faixa etária de adultos (1828-1890).

Idade	Nº de registros	%
8-20 anos	265	21,20%
21 -30	216	17,30%
31- 40 anos	153	12,20%
41-50 anos	146	11,70%
51-60 anos	146	11,70%
61-70 anos	127	10,10%
Acima de 71 anos	153	12,20%
Não consta a idade	45	3,60%
Total	1251	100%

Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).

Por outro lado, 23,5% da população adulta foi a óbito em idades que variam dos 41 aos 70 anos de idade. 153 pessoas morreram com idades registradas acima dos 70 anos (12,2% da população adulta com referência a idade registrada). Desse montante, 16 óbitos foram de pessoas acima dos 100 anos de idade, alguns até com idades bastante avançadas, como é o caso de Miguel Ferreira, viúvo, que morreu em 1836, com 114 anos de idade, segundo consta em seu assento de óbito[168]. Teríamos de fazer um cruzamento de dados com os registros de batismo ou algum outro tipo de fonte para confirmar a precisão das idades alegadas nos assentos; o que não nos foi possível fazer por enquanto.

De toda forma, esses números não deixam de ser significativos se lembrarmos que, no período, a expectativa de vida da população em geral era muito baixa – na média dos 27 anos para a população livre e apenas de 19 anos entre a população escrava, no ano de 1879[169].

Porém, alguns registros de longevos nos assentos de óbitos chamam atenção e causam também algumas desconfianças, como é o caso de Maria Rosa da Conceição, que morreu em 1852 com idade registrada de 120 anos de idade[170]. Não estamos, com isso, negando que alguns moradores da região alcançavam sim uma considerável longevidade. Aliás, o fato não era específico apenas da população livre da região. Ao fazer a revisão dos livros de óbitos da Capela da Fazenda da Marambaia, o Bispo Pedro de Lacerda ficou admirado ao constatar a

[168]Cúria de Itaguaí. *Livro de óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875).* p. 50 verso.
[169] NOGUEIRA, Luiz Fernando Veloso. "Expectativa de vida e mortalidade de escravos: uma análise da Freguesia do Divino Espírito Santo do Lamim – MG (1859-1888)". Histórica – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo, nº 51, dez. 2011. p.6.
[170]Cúria de Itaguaí. *Livro de óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875).* p.161 frente

idade de alguns escravos falecidos, fazendo uma ressalva em relação também à idade dos escravos que ainda viviam na dita Fazenda no período da sua visita:

> Pelo livro de óbitos eis que vários escravos desta ilha morreram com mais de cem anos, e creio porque agora mesmo há alguns melhor que parecem não estar longe dos cem (..)[171](grifos meus)

Contudo, é inegável que muitas das idades registradas são apenas idades aproximadas; idade que se supõe ser a daquele individuo ao morrer, como melhor abordamos no início do capítulo. O termo "parecem" usado pelo Bispo na citação acima confirma essa hipótese.

Alguns registros de óbitos também fazem referências a títulos/patentes dos adultos falecidos, embora em número bastante irrisório (somente 13 ao total). São eles: 1 alferes, 1 cabo do corpo dos veteranos, 1 capelão, 3 capitães, 1 capitão-mor , 2 donas, 3 reverendos vigários e 1 soldado reformado.

Voltando a nossa análise agora para a morte entre os inocentes, ao observarmos a **Tabela 4,** constatamos que a maioria dos óbitos de inocentes da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá ocorriam no primeiro ano de vida da criança, quando esta ainda se apresentava muito frágil e predisposta a inúmeras doenças que permeavam a população no período Imperial. Por isso, era grande a preocupação da Igreja em se fazer batizar essas crianças o mais rápido possível, como iremos analisar no próximo capítulo.

Tabela 4 - Número de Registros de óbitos de por faixa etária (Entre os inocentes)

Idade	Nº de registros	%
0-1 ano	566	57,40%
2-3 anos	192	19,47%
4-5 anos	77	7,81%
6-7 anos	74	7,51%
Idade não registrada	77	7,81%
Total	986	100,00%

Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).

[171]Arquivo da Cúria Metropolitana. LACERDA, Pedro Maria de. *Visita Epicospal*. Visitas Pastorais VP44, 1876.

O **Gráfico 2** nos apresenta um alto índice de mortalidade infantil que, em muitos períodos quinquenais, apresentou-se maior que o óbito de adultos. Ou seja, durante muitos anos morreram mais indivíduos entre 0 e 7 anos de idade do que indivíduos dos 8 anos para cima. Entretanto, a partir da década de setenta há um declínio progressivo dos óbitos de inocentes, sendo que no quinquênio de 1886-1890 não houve um registro sequer desse grupo.

É provável que a evasão populacional sofrida pela região na segunda metade do século XIX tenha contribuído para a diminuição do número de crianças na Freguesia. Por outro lado é difícil acreditar que durante todo um período de cinco anos não tenha ocorrido uma morte sequer de criança na faixa etária do 0 aos 7 anos. Todavia, além da possibilidade dos sub-registros, não conseguimos achar uma explicação plausível para tal fato; já que a mortalidade infantil no período em questão ainda se mantinha alta dentro do contexto geral da província do Rio de Janeiro.

No que concerne à filiação, 728 crianças (73,8% dos inocentes) foram caracterizadas como filhos legítimos, ou seja, frutos de matrimônios reconhecidos pela Igreja e pela lei. Como vimos acima, a porcentagem dos adultos casados ou viúvos era significativa; então não é de se estranhar a alta taxa de filhos legítimos na região. O nome do pai apareceu em 726 assentos e o da mãe em 701. Fica claro, portanto, que nos registros de filhos legítimos buscava-se registrar sempre o nome do pai e da mãe, porém, quando por algum motivo o nome de um dos pais deixava de ser registrado, era quase sempre o da mãe. Tal fato demonstra que o garantidor de legitimidade da prole era, principalmente, o reconhecimento público da figura paterna.

Por outro lado, 203 inocentes foram apontados como filhos naturais (20,6% dos inocentes), frutos de relações ilícitas ou apenas não legitimadas pela Igreja, embora isso não queira dizer necessariamente que não houvesse alguma relação estável entre os pais, ou que o pai fosse necessariamente desconhecido. Isso demonstra que, mesmo em menor número, transcorriam em Itacuruçá práticas cotidianas que se contrapunham às normas da Igreja que, por sua vez, enfatizava incessantemente sua moral cristã sobre a necessidade do casamento religioso para o estabelecimento de relações conjugais/sexuais.

Entre as crianças apontadas como naturais, o nome do pai aparece em somente 9 assentos (4,4% dos registros de filhos naturais), enquanto o nome da mãe aparece na quase totalidade desses registros,202 ao total (99,5% dos registros de filhos naturais). Vejamos um dos assentos em que consta o nome do pai e da mãe, raridade entre os filhos naturais:

> Aos quatorze de março de mil oitocentos e cinquenta e nove faleceu com dois anos de idade, e de (pleurisia) a inocente Felisbina parda filha *natural* de Francisco Pimenta de Oliveira Barreto, e Angélica Luisa Maria, pardos solteiros, e sendo por mim encomendada foi sepultado no cemitério no cemitério da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, do que fiz este assento.
> O Padre Francisco Jose Mendes[172] (grifos meus).

Aqui, neste caso, embora apareça o nome do pai e da mãe de Felisbina, ambos são apontados como solteiros. Assim, ao que tudo indica, o nome do pai somente aparecia quando tal relação era de conhecimento público e não trazia nenhum constrangimento maior. As *Constituições Primeiras*, ao tratarem dos registros de batismo, assinalaram o cuidado que o vigário deveria ter nos casos de anotações de assentos de filhos ilegítimos

> E quando o batizado não for havido de legítimo matrimônio, também se declarará no mesmo assento do livro o nome de seus pais se for coisa notória e sabida, e não houver escândalo; porém havendo escândalo em se declarar o nome do pai, só se declarará o nome da mãe, se também não houver escândalo, nem perigo de o haver[173].

Os registros de óbitos, portanto, seguiam as mesmas regras. Embora não acreditemos que todos os filhos naturais fossem necessariamente frutos de relações "escandalosas", os vigários responsáveis pelos assentos em Itacuruçá optaram, neste caso, pelo registro quase exclusivo do nome da mãe.

Em 55 assentos (5,6% dos inocentes), não houve referência ao tipo de filiação do inocente morto (legítima ou natural). Por outro lado, em pelo menos seis casos sem referência de legitimidade, tratava-se de crianças expostas/enjeitadas[174](Tais casos ocorreram entre o período de 1829 a 1845). Recorrendo mais uma vez ao *Dicionário Antonio de Moraes Silva*, temos a seguinte definição para enjeitar: "não se aceitar o que se ofereceu, ou deu; enjeitar de filho: privá-lo dos direitos de filho, não reconhecer por filho[175]". O abandono de crianças - geralmente recém-nascidas - em casas de outrem ou em alguma instituição religiosa foi um fenômeno muito comum durante todo o período colonial e imperial[176]. Foi uma maneira

---

[172]Idem. p. 178 verso.
[173] VIDE , *op. cit.*,2010, Livro I, título XX. p. 156 e 157.
[174]Entre os adultos há apenas um caso de individuo apontado como enjeitado; trata-se do óbito de Manuel, datado de 1865, cuja idade numérica se ignorava. Tal registro demonstra como "enjeitamento" as vezes tornava-se um estigma que se levava até a vida adulta.
[175]SILVA, *op. cit.*,1813, p. 697.
[176] Cf. Silvia Brugger, por exemplo, utilizando os dados dos registros de batismos de livres e forros de São Del Rey, entre o período de 1736 a 1850, demonstra que ao menos 8% das crianças batizadas eram crianças enjeitadas. Cf. BRUGGER, Silvia Maria Jardim. "Crianças expostas: um estudo da prática do enjeitamento em São João de Rei, séculos XVIII e XIX". TOPOI (Rio de Janeiro), v. 6, p. 116-146, 2006.

encontrada por muitas mães de livrar o filho da miséria e da fome, e de outras tantas para manterem em segredo suas relações ilícitas, evitando assim, entre outras sanções, a condenação moral da sociedade.

Renato Venâncio destaca, entretanto, que nas regiões rurais o abandono de crianças acontecia em menores proporções, devido à grande demanda por mão de obra:

> [...]para camponeses sem escravos e pescadores pobres a força de trabalho familiar ocupava um papel fundamental na sobrevivência da unidade doméstica. Junto às mães, desde tenra idade, meninos e meninas desempenhavam alguma função produtiva ao de apoio: preparando alimentos, tecendo panos, levando água para quem trabalhava na lavoura, cuidando de animais domésticos, auxiliando na capina e na limpeza das roças[177].

O baixo número de enjeitados presente nos registros de óbito, nos faz por hora, ir ao encontro de tal análise[178].

Entre os registros de inocentes expostos na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, separamos um do seguinte teor:

> Aos oito dias do mês de novembro de mil oitocentos e vinte nove, sepultou-se em cova da fábrica desta Matriz de Santa Anna de Itacuruçá a inocente Vitória, de idade um ano, *exposta em casa de Salvador Garcia*, freguês desta, foi amortalhada em seda de cor de roza, foi encomendada, que para constar fiz este.
>
> O Cura Ignacio Jose Justinianno Braga[179]

Nos grandes centros urbanos, as crianças enjeitadas eram deixadas principalmente na Roda de expostos da Santa Casa de Misericórdia[180]. Como em Itacuruçá não havia tal instituição religiosa, o destino dado às crianças enjeitadas, eram diversos. Assim como Vitória, os outros quatro inocentes expostos foram deixados em casas de particulares, exceto Laurentina, que no ano de 1839 foi abandonada em frente à Câmara Municipal de Mangaratiba. Na falta das Santas Casas de Misericórdia, caberia às Câmaras Municipais providenciar o acolhimento dessas crianças. No entanto, mesmo neste caso, Laurentina foi em seguida dada a ser criada por Miguel de Munis de Vasconcellos, residente na Freguesia de

---

[177]VENÂNCIO, Renato Pinto. "Maternidade Negada". In:PRIORE, Mary Del. *História das Mulheres no Brasil.* 8ed. São Paulo: Contexto, 2006.p. 192.

[178]Só a análise dos registros de batismo possibilitaria confirmar o baixo número de crianças enjeitadas.

[179] Cúria de Itaguaí. *Livro de óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875).* p. 8frente.

[180] A Roda de Exposto "consistia num cilindro que unia a rua ao interior da Casa de Misericórdia". Funcionava dia e noite, e qualquer um poderia ali depositar um recém-nascido sem precisar se identificar. p. 191-192.

Santa Anna de Itacuruçá. Não sabemos, porém, se neste caso Miguel Munis foi subsidiado pela municipalidade.

Renato Pinto Venâncio considerou o abandono de crianças em casa de particulares uma forma de abandono-proteção ou, em suas palavras, "abandono civilizado". Isso porque, ao contrário dos demais abandonos, caracterizados por ele como "selvagens" (terrenos abandonados, logradouros, praias etc.) e que poderiam conduzir a criança à morte, os abandonos de crianças na porta da casa de outrem tinham como objetivo providenciar, pelo menos, um mínimo de assistência ao exposto[181].

Para os que recebiam as crianças expostas em sua casa, tal atitude era vista como ato piedoso de caridade cristã, uma grande demonstração de fé[182], que contribuía no processo de boas ações, garantindo a salvação da alma depois da morte. As crianças acolhidas passavam, assim, a serem muitas vezes consideradas membros da família, "filhos de criação" ou agregadas. E, uma vez que conseguissem chegar à idade adulta, o enjeitado serviria como mais uma mão de obra na economia familiar. Vitória acima citada não só obteve um enterro de maiores recursos do cerimonial católico destinado aos inocentes – foi amortalhada em seda cor de rosa, encomendada e sepultada na cova da fábrica – como, antes da sua morte, no momento do seu batismo, foi apadrinhada pelo mesmo Salvador Garcia que a acolheu em sua casa, como demonstra seu registro de batismo:

> Aos três dias do mês de maio de mil oitocentos e vinte oito nesta Matriz de Santa Anna de Itacuruçá batizei e pus os santos óleos na inocente Vitória, exposta aos vinte e nove de abril deste ano em casa de Salvador Garcia. Foram padrinhos o mesmo Salvador e sua mulher Francisca Rosa, que para constar fiz este.
> O Cura Ignácio José Justinianno Braga.[183]

A exemplo de Vitória, todas as demais crianças enjeitadas que tiveram sua condição anotada nos assentos de óbitos também obtiveram um enterro dentro da maioria dos preceitos católicos da "boa morte". Trataremos melhor de tais preceitos no capítulo que segue.

---

[181]VENÂNCIO. *op. cit.,2006.* p.190.
[182]*Idem.* p. 194
[183] Cúria de Itaguaí. Livro de Batismo de Livres (1828 -1846). p. 4 frente.

Capítulo 3: O Morrer em Itacuruçá: práticas e devoções nos registros de óbitos e testamentos.

> 1- Eu Carlos Francisco achando-me alguma coisa molesto, mas em meu perfeito juízo e entendimento, que Deus foi servido dar-me, e temendo a morte que é certa, e a hora incerta, e querendo ordenar os negócios da vida, quer minha alma no caminho da salvação (...) - (1828)[184] .

> 2- Aos vinte e seis dias do mês de abril de mil oitocentos e trinta e três sepultou-se na Matriz de Santa Anna de Itacuruçá Maria Roza, de idade de vinte e quatro anos, casada com Florêncio Antônio Feijó, de nação (Xina) fregueses desta. Recebeu sacramentos, não fez testamento, foi amortalhada em hábito de São Francisco de Assis, morreu de moléstia uterinas, foi encomendada, acompanhada solenemente pelos reverendos sacerdotes desta freguesia, que para constar fiz este.
> O Cura Ignacio Jose Justinianno Braga[185].

> 3- Aos dezesseis de janeiro de mil oitocentos e sessenta e nove faleceu nesta Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá com oitenta anos de idade, e com sacramentos, Luis Antonio de Almeida, casado na hora da morte com Elisiaria Maria de Barcellos, sendo por mim encomendado, foi sepultado no cemitério desta freguesia: de que fiz este assento. O vigário Francisco Jose Mendes[186].

> 4- A caminho encontramos um grande Tiú a dormir sobre uma pedra; o Nogueira teve muita vontade de mata-lo, mas não apareceu espingarda apesar de procurada. Muito me lembrei do que sucede ao pecador, que dormindo é assaltado pela morte e lá se vai para o inferno! (1876)[187].

> 5- O Belisário me pareceu esperto e alegre. Perguntei se sabia fazer o sinal da Cruz, e ele fez com o punho do braço dizendo as palavras mas muito estropicadas, perguntei-lhe se queria ir para o inferno e ele me disse que não; e porque retruquei-lhe e ele: porque lá tem muita água quente e dizendo-lhe o padre Simão que mais que água quente, porque havia fogo. Ele mostrou sabê-lo e disse que havia fogo para atormentar a gente. Todos gostamos muito de ouvi-lo dizer que não queria deixar a fé de Deus, que não queria sofrer cá e lá, e bastava só cá (1876)[188].

As cinco citações supracitadas, todas correspondentes à Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, foram retiradas de fontes e períodos temporais variados do século XIX, mas há um

---

[184] Cúria de Itaguaí. Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875). Testamento de Carlos Francisco (1828). p. 10 verso.
[185] Cúria de Itaguaí. Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875). p.27 verso.
[186] *Idem.* p. 221 verso.
[187] *Idem.*
[188] LACERDA, Pedro Maria de. *Visita Episcopal*. Arquivo da Cúria Metropolitana. Visitas Pastorais VP44, 1876.

elo entre elas: todas são representativas das sensibilidades religiosas que se encontravam permeadas entre os moradores e representantes eclesiásticos da freguesia, principalmente aquelas sensibilidades ligadas à morte – ou à "boa morte" - e ao além túmulo, cujas práticas e dogmas explicitamos na introdução deste trabalho.

No primeiro exemplo, destacamos um trecho do testamento feito a mando de Carlos Francisco no ano de 1828. O prólogo do testamento deixa clara a preocupação do testador com a morte e a necessidade de se bem preparar para poder colocar sua alma no caminho da salvação. Mais adiante em seu testamento, Carlos Francisco ainda tem a preocupação de dispor em qual mortalha gostaria de ter seu corpo envolto depois da sua morte, e o local de seu sepultamento. Além disso, pede cinco missas de corpo presente, além de três capelas de missas pela sua alma, pelas quais pagaria certa quantia. Talvez, como forma de assegurar que suas disposições funerárias seriam realmente cumpridas, ele ainda teve a preocupação de eleger o padre de Itacuruçá, José Justinianno Braga, como seu segundo testamenteiro.

Através do segundo exemplo retirado do livro de óbitos da Freguesia, datado de 1833, podemos perceber como alguns fiéis se preocupavam em cumprir à risca a maioria dos preceitos para uma "boa morte". Maria Roza demonstrou estar bem preparada para o trespasse para o além: recebeu sacramentos, foi amortalhada em hábito de santo (coisa rara dentro da Freguesia como veremos mais adiante), encomendada e ainda teve seu cortejo acompanhado solenemente pelos reverendos sacerdotes da freguesia. Já Luiz Antônio de Almeida, cujo óbito, de 1869, foi citado no terceiro exemplo, além de receber as graças advindas dos últimos sacramentos, resolveu no momento da morte, aos oitenta anos, casar-se com Elisiaria Maria. Isso foi mais do que uma preocupação em não deixar Elisiaria Maria desamparada economicamente. Tudo nos leva a crer que a proximidade da morte tenha feito Luiz Antônio examinar com afinco a sua consciência, como tão bem instruía a Igreja. Muito provavelmente, Luiz Antônio já vivia por algum tempo de forma ilegítima - aos olhos da Igreja - com Elisária Maria. Era preciso deixar as coisas em ordem para tentar lhe garantir um além-túmulo glorioso.

Contudo, como veremos a seguir, nem todos os fregueses de Itacuruçá tiveram a oportunidade – devido à distância, condição financeira etc - ou se empenharam em obter todos os preceitos recomendados pela Igreja, embora uma parcela considerável o tenha feito, pelo menos até um determinado período.

Os ensinamentos da Boa Morte pela Igreja Católica foram postos em prática por inúmeros fiéis em diferentes regiões do Brasil, até pelo menos a primeira metade do século

XIX. Nosso intuito, contudo, neste capítulo é analisar as especificidades, as práticas cotidianas presentes na Freguesia de Santa Ana de Itacuruçá no que concerne à devoção a tais preceitos católicos, atentando também para as mudanças ocorridas em tais práticas.

Todavia, tais mudanças nas sensibilidades em torno da morte ocorrem de forma bastante gradual na região. Durante a segunda metade do século XIX, o medo do inferno e do sofrimento eterno, o purgatório e seu sofrimento temporário ainda eram realidade presente no íntimo dos moradores de tal freguesia e demonstrado em suas atitudes cotidianas.

Assim, temos os relatos registrados pelo Bispo Pedro de Lacerda em sua visita pastoral à Vila de Mangaratiba em 1876, dos quais destacamos dois trechos que se fazem presentes nos exemplos 4 e 5 acima. O quarto trecho destacado faz referência a uma cena cotidiana: um conhecido do bispo se depara com uma espécie de lagarto em Mangaratiba e tenta matá-lo, procurando para isso uma espingarda. Porém, ao se deparar com tal situação, o bispo instantaneamente associa tal momento ao pecador que morre antes de se arrepender das suas culpas. A esse indivíduo só restaria um triste destino: o inferno! Isso demonstra como o medo do inferno era uma realidade constantemente presente na vida dessa população. Nos momentos mais rotineiros da vida, pensava-se na morte e no destino dado à alma no além. Como muito prólogos dos testamentos da época costumavam afirmar, “se a morte era certa, sua hora era incerta”. Portanto, era necessário estar religiosamente preparado.

Contudo, poderia se alegar que o quarto exemplo retrata uma reflexão feita por um clérigo e que poderia neste momento – 1876 – não representar mais os anseios e temores da população. O quinto, e último exemplo, vai contrapor essas possíveis suposições. Ao se depararem na Ilha da Marambaia com Belisário, homem simples e ex-escravo, o mesmo Bispo Pedro de Lacerda, juntamente com outro sacerdote, interrogaram-no para ver até onde ia o conhecimento daquele no que concernia às questões doutrinárias da Igreja. Belisário demonstra, com muita convicção e humildade, seu medo de ir para o inferno depois de sua morte. E, quando questionado do porquê, ele demonstrou conhecer bem a crença católica propagada há séculos: “porque lá tem muita água quente”. Belisário tinha, assim, medo de sofrer - mais uma vez, agora no inferno - e, ao mesmo tempo, esperança de ser compensado no outro mundo com as alegrias que aqui neste lhe foram privadas. Isto assinala que, embora as práticas e tradições funerárias estivessem em plena mudança, como veremos melhor a seguir, a devoção religiosa popular em torno da “Boa Morte”, de certa forma, ainda permanecia.

Após fazer essa reflexão de alguns traços de comportamentos individuais demonstrativos das sensibilidades em torno da "boa morte" em meio à população da Freguesia de Itacuruçá, partiremos agora para uma análise que nos permitirá apreender de uma forma mais coesa as práticas fúnebres, suas permanências e rupturas no decorrer do período por nós aqui delimitado. Examinaremos alguns preceitos já apontados como indispensáveis para o "bem morrer" de acordo com a tradição católica da época: os últimos sacramentos, a escolha das mortalhas, a encomendação dos corpos, acompanhamento e o local de sepultamento.

Acreditamos, assim, que os resultados presentes neste estudo contribuam para o desvelamento das sensibilidades em torno da morte entre a população livre da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá. Registre-se que o Censo de 1872 declara como católicos todos os habitantes livres da freguesia[189].

3.1 - Os Últimos Sacramentos

Como abordamos na introdução, na escatologia católica a morte não significaria o fim da existência. A morte seria apenas um momento de passagem para uma vida em outro mundo, para o além, a "morte-esperança", como denominou Ariel Guiance. Porém, o destino dado ao "morto" no além dependeria diretamente de sua conduta social e do respeito dado às leis canônicas ainda em vida, podendo ser, num primeiro momento, o paraíso ou o inferno. Na longa duração do cristianismo, essas ideias eclesiásticas acerca de um destino pós-morte se desenvolveram de forma mais sistemática entre os séculos IV-V, em que se destacam os discursos de Santo Agostinho, São Ambrósio, Gregório Magno, entre outros. Somente a partir do século XII passou-se a admitir como dogma a existência de um terceiro lugar espiritual no além: o purgatório[190].

Mas, para alcançar o além-glorioso - ou seja, o celeste - era preciso se preparar devidamente ainda em vida, seguindo para tanto, as instruções da Igreja. Entre os recursos recomendados pela Igreja para se garantir um bom passamento para o além estava incluído o recebimento dos últimos sacramentos. No momento em que o doente sentia que era chegada a

---

[189] Devemos lembrar que o catolicismo era a religião oficial do Império, e isso provavelmente influenciava na declaração dos habitantes. Porém, não ignoramos a presença de outras crenças que possivelmente também se faziam presentes na região.

[190] Cf. GUIANCE, Ariel. "El más Allá". In: *Los Discursos sobre La Muerte em la Castilla Medieval (siglos VII-XV).* Espanha:Junta de Castilla y León, 1998. pp. 131-231 e LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: editorial Estampa, 1981.

“sua hora”, ou seja, no momento em que a sua doença se agravava ou corresse perigo de vida, a Igreja, por meio dos seus dogmas, instruía para que ele, ou seus parentes e amigos, mandassem buscar um padre para que lhe fosse ministrado os sacramentos da eucaristia, penitência e extrema-unção.

Portanto, ao ser solicitado, o padre, muitas vezes acompanhado por uma pequena ou grande procissão - já que este carregava junto a si o viático, ou seja, o sacramento Eucarístico dado aos moribundos - ia até o local onde se encontrava o enfermo.

Ao chegar, o padre ministrava ao doente os sacramentos, preparando-o assim, para a chegada do momento derradeiro. Primeiramente, era destinado ao doente o sacramento da penitência. Tal sacramento consistia na confissão sincera dos pecados:

> A importância dada a confissão denota a ação eclesiástica no sentido da culpabilização e, por conseguinte, no convencimento do fiel acerca da punição dada aos que não se mostrassem arrependidos e não seguissem as diretrizes eclesiástica[191].

Assim, o sacramento da penitência ao moribundo representava a última chance de contrição dos pecados, de um arrependimento sincero que ajudaria a colocar a alma no caminho da salvação. Por outro lado, tal sacramento dava, e ainda dá, à Igreja, através dos sacerdotes que o ministra, - o poder de absolver tais pecados, de interceder pela misericórdia divina, tornando-a, portanto, uma mediadora essencial entre a vida terrestre e celeste.

Depois de feitas algumas preces (caso houvesse tempo para isso), o sacerdote ministrava ao moribundo o sacramento da Eucaristia, considerado um dos mais importantes sacramentos da Igreja. Tal sacramento consiste em dar ao fiel a comunhão (uma espécie de pão), entendida pela Igreja como o corpo de Cristo que, no caso da sua administração aos moribundos, era visto como o último alimento espiritual que ajudaria no trespasse da alma.

Logo após, era dada a extrema-unção, ou seja, a unção com óleo bento sobre os cinco órgãos sensoriais (olhos, ouvidos, mãos, boca e nariz), a fim de obter o perdão divino de todos os pecados cometidos pelo moribundo através desses sentidos. O óleo simbolizava na Liturgia Católica “a alegria e o perfume do Espírito Santo nos Cristãos” [192].

---

[191] CF. RODRIGUES, Claudia. *Nas Fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX).* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. p. 46.

[192] RIBEIRO, Ana Claudia Anibal. *Com as Bênçãos dos Santos Óleos: a administração dos sacramentos*. Anpuh - Ceará. p.3. Disponível em http://www.ce.anpuh.org/1341279758_ARQUIVO_Artigo_Sobral.pdf. Acesso em 20/10/2013.

Caso o doente falecesse durante o processo, o sacerdote não deveria dar continuidade ao ritual[193]. A presença do padre junto ao doente foi considerada durante muito tempo mais importante do que a do próprio médico, uma vez que estes tinham o poder de ajudar a "curar a alma" que, ao contrário do corpo, sempre foi considerada pelos cristãos como imortal[194]. Tais atitudes se baseavam também na crença de que a doença do corpo era a exteriorização da doença da alma, ou seja, dos pecados cometidos[195].

Muitos sacerdotes aproveitavam o momento de enfermidade do fiel para exortá-lo a redigir seu testamento – àqueles que tinham bens para deixar – para que pudessem dessa forma, se assim fosse o momento, fazer o trespasse em paz. A prática testamentária, como vimos, até meados do século XIX, ultrapassava em muito a simples função de disposição de bens. O testamento representava-se como mais um meio de garantir o bom encaminhamento da alma. Através dele o testador encomendava a sua alma, pedia os sufrágios que achava necessário, evocava a intercessão dos santos de sua devoção, fazia doações aos pobres e à Igreja, determinava a roupa e o local onde desejava ser sepultado, reconhecia erros do passado, entre outros.

A análise quantitativa dos registros de óbitos indica que, entre a população considerada adulta, 200 indivíduos (16%) recorreram pelo menos a um dos últimos sacramentos no momento da morte. Há certo equilíbrio entre os sexos, com uma pequena maioria feminina. As mulheres representam, assim, 53,5 % dos indivíduos que recorrem aos últimos sacramentos, paralelamente aos homens que representam 46,5%. Em apenas 38 registros dos sacramentados foram especificados os tipos de sacramentos recebidos, o que corresponde a 19% dos casos de recebimento de sacramentos. Separamos entre os casos de sacramentados alguns exemplos modelares do conjunto:

> 1-Aos quinze de julho de mil oitocentos e quarenta e oito sepultou-se Roza, casada com Manoel Antonio Coelho, *com todos os sacramentos,* tendo de idade vinte e cinco anos. E para constar fiz este assento. (grifos meus). Francisco Manoel Marques Pinheiro[196]".

> *2*-Aos trinta de agosto de mil oitocentos e cinquenta e oito faleceu *ungida e absolvida por não dar tempo de mais*, com dezessete anos de idade, e de opilação Donária Pereira Candida do Nascimento, solteira e filha legitima de

[193] RODRIGUES, Claudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos.* Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.p.195.
[194] BEIRANTE, Maria Ângela. Para a história da morte em Portugal (Séc. XII-XIV). In: *Estudos de História de Portugal*: Volume I- séculos X-XV. Lisboa: Editorial Estampa, 1992. p.375.
[195] RODRIGUES, Claudia. *op. cit.*,2005. p. 121.
[196] Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875). Cúria de Itaguaí. p. 109 verso.

> Bento Pereira Dias e sua mulher Anna do Nascimento de Jesus e sendo por mim encomendado foi sepultado no cemitério desta Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, do que fiz este. (grifos meus)
> O padre Francisco Jose Mendes[197]
>
> 3- "Aos vinte e dois dias do mês de abril de mil oitocentos e trinta e seis sepultou-se no cemitério desta Matriz de Santa Anna de Itacuruçá João Francisco Leite, natural de Paraty, filho legitimo de Francisco Leite das Xagas, tinha de idade de vinte e cinco anos, foi absolvido sub. Condicione por não haver sinal de si, foi amortalhado em pano preto e em caixão, foi encomendado e acompanhado, que para constar fiz este. (grifos meus)
> O cura Jose Ignacio Jose Justinianno Braga[198]
>
> *4*-Aos quatorze dias do mês de outubro de mil oito centos e trinta sepultou-se nesta Matriz de Santa Anna de Itacurucá Rita Maria de idade vinte e nove anos causada com Luis Jose dos Santos, freguês desta, *recebeu só sacramento da extrema-unção por ser demente*, e por essa mesma causa não fez testamento, foi amortalhada em branco, foi acompanhada solenemente e encomendada, que para constar fiz este.(grifos meus)
> O curo Ignacio Jose Justinianno Braga[199]

Assim, segundo os parâmetros do "bem morrer" católico, dos quatro exemplos citados acima, Roza, de 25 anos, foi a que teve melhor condição de se aparelhar para a morte, recebendo todos os últimos sacramentos devidos (penitência, extrema-unção e eucaristia). Já Donária Pereira não teve a mesma sorte. Devido a seu estado adiantado de "quase morte", causado por uma opilação, o sacerdote só conseguiu lhe ministrar dois - penitência e extrema-unção - dos três sacramentos recomendados.

Os dois últimos exemplos constituem casos ainda mais específicos. João Francisco Leite recebeu apenas a absolvição e, ainda assim, em "sub condicione" por "não haver sinal de si"[200]. Já Rita Maria recebeu apenas o sacramento da extrema-unção, por ser considerada demente. Ambos, embora diferenciados, remetem a um caso específico: a falta de consciência de si no momento do recebimento dos últimos sacramentos. O registro não deixa claro qual era exatamente a situação física de João Francisco. Seria um estado de fraqueza extrema causada pelo avanço de alguma enfermidade ou efeito de algum acidente? Impossível saber ao certo. O caso de Rita Maria já é mais claro, esta sofria de um problema específico: a demência. O *Dicionário Antônio de Moraes e Silva*, de edição datada de 1813, dá a seguinte

---

[197] *Idem*. p.174 frente.
[198] *Idem*. p. 49 frente.
[199] *Idem*. p. 12 verso.
[200] Neste caso, o sacramento de absolvição dado a João Francisco Leite só teria efeito se mesmo sem sinal de si, este tivesse ainda vivo quando recebeu tal sacramento, por isto se dizia "sub condicione".

definição para a palavra demência: "loucura, falta de juízo, acção de louco"[201]. Como a palavra demência está diretamente associada à palavra "loucura", achamos necessário também defini-la. Assim loucura seria, segundo o mesmo dicionário, a "falta de juízo, de prudência, de discrição: imprudência, doidice" [202].

Faltava assim a João a consciência devida, os sinais vitais físicos para o recebimento dos últimos sacramentos, embora, sob uma condição especial, receba a absolvição dos pecados. À Rita Maria faltava o discernimento dos seus atos, o "juízo". Como ela poderia confessar pecados quando não possuía competência para conhecê-los? Da mesma forma, e pelos mesmos motivos, era impossível ao padre lhe dar a hóstia consagrada. Dessa forma, restava-lhe apenas a possibilidade da extrema-unção que, no caso de pessoas diagnosticadas com demência, só era permitido o recebimento de tal sacramento pela Igreja se elas, em algum momento da sua vida, tivesse tido o uso da razão[203]. Portanto, o mais provável é que Rita Maria tenha, em algum momento da sua vida, sido considerada uma pessoa "lúcida", portadora de "juízo" – tanto que se encontrava na condição de casada - o que justificaria o recebimento de tal sacramento.

Os assentos citados como exemplos deixam, portanto, evidenciadas três questões importantes. A primeira é que os últimos sacramentos providos aos moribundos dependiam das condições físicas e das capacidades mentais destes no momento da chegada do sacerdote.

A segunda é que havia brechas nas determinações eclesiásticas quanto aos últimos auxílios espirituais dados aos enfermos, como fica evidenciado através do caso de Rita Maria.

E neste caso, o que nos remete à nossa terceira questão, e agregando aqui também o exemplo do registro de óbito de João Francisco Leite, é o fato de que, na impossibilidade do moribundo expressar sua vontade quanto ao desejo de receber ou não os últimos sacramentos, seja pelo estado agravante da sua enfermidade seja por algum estado de falta de "razão", tal decisão ficava sob responsabilidade da família. Portanto, os preceitos católicos da "Boa Morte" dados aos moribundos não se encerravam apenas numa escolha pessoal e individual do fiel. Havia toda uma rede de relações sociais, principalmente familiar, responsável em zelar "pelo bom encaminhamento" da alma do indivíduo, quando este não era capaz de fazê-lo por si próprio.

---

[201] SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da Lingua Portugueza* – Lisboa: Typografia Lacérdina, 2 ed, 1813.p.527.
[202] *Idem*. p236.
[203]Cf. VIDE, *op. cit.*,2007. vol. 79. Livro primeiro,Título XLVII. p. 82.

Voltando novamente aos dados percentuais dos registros de óbitos, temos que em 544 (28,4%) registros consta a descrição "não receberam sacramentos". Porém, nota-se uma grande preocupação do redator em assinalar o porquê desse não recebimento, já que são apresentadas justificativas para tal em 509 registros, ou seja, em 87,6 % dos casos de não recebimento dos últimos sacramentos.

Entre as justificativas para o não recebimento dos últimos sacramentos as que mais se repetem são: "por não procurarem"/"por não chamarem" (63,3% dos casos de não recebimento dos últimos sacramentos) e "por não haver tempo de receber"/"por morrer repentinamente" (26%) . Há outras justificativas menos recorrentes, como: "por descuido da mulher", "por motivo de grande temporal e já ser noite", "por ser demente", "por morrer estando a curar-se fora de sua casa", entre outros.

Em quase todo o período por nós registrado, a preocupação em justificar o porquê do não recebimento dos últimos sacramentos sempre esteve presente, em porcentagens bastante consideráveis durante vários períodos anuais, mesmo quando o número de sacramentados antes da morte passou a ser praticamente nulo nos registros de óbitos. Contudo, ocorre uma queda substancial dos registros dos não sacramentados com as respectivas justificativas entre os anos de 1856 a 1870, passando a prevalecer neste período a ausência total de referência de recebimento ou não dos últimos sacramentos (conferir **Tabela 5**).

Tudo nos levava a crer que a progressiva omissão nos registros quanto ao recebimento ou não dos últimos sacramentos passaria a ser, então, uma constante até o fim do período por nós analisado, o que nos remeteria a uma prática religiosa que foi sendo ressignificada ao longo do tempo, tanto para os fiéis quanto para Igreja, tornando desnecessária a sua anotação. Acreditávamos estar diante do início de um processo de simplificação/desrritualização de um dos principais, componentes fúnebres católicos da "boa morte", ou seja, os últimos sacramentos.

Contudo, ao darmos continuidade à nossa análise, percebemos que a referência ao não recebimento dos sacramentos no momento da morte, em quase sua totalidade sob a justificativa "por não procurarem", voltou a crescer consideravelmente no quinquênio 1871-1875, chegando a alcançar o índice de 96,3% dos casos de óbitos de adultos no quinquênio 1881-1885.

Embora não consigamos ainda explicar porque depois de um período grande de omissão os registros voltaram a fazer referência aos sacramentos, mesmo que seja para registrar o seu não recebimento, ficou claro que, para a Igreja, até o final do período por nós

analisado, o não recebimento dos últimos sacramentos não era uma atitude considerada "normal" que pudesse ser ignorada e que, por isso, ainda precisava ser justificada. Um relato bem interessante que ajuda a entender tal posição da Igreja é encontrado nas anotações da visita pastoral do Bispo Pedro de Lacerda em 1876. Este diz que em certo dia, durante a sua visita à Vila de Mangaratiba, foi comunicado que teria morrido uma pessoa sem os últimos sacramentos, "por não procurarem". O Bispo registra, então, que, depois da missa, ele se sentiu na obrigação de dar uma prática mostrando seu estranhamento diante de tal caso para população[204].

Em outra passagem da mesma visita, o Bispo Pedro Maria Lacerda registra em suas anotações um momento no qual levou em procissão o Santíssimo Sacramento a um preso da Vila de Mangaratiba.

> Daí a pouco, replicaram os sinos para (Nosso Pai), e logo saiu a Irmandade e a (umbela) e debaixo dela o Vigário com o (Sacristão), que foi levado ao preso da cadeia, como eu mesmo havia dito, não por estar ele doente, mas por não ser conveniente que fosse levado à Igreja e esta cercada, como tinham-se lembrado de fazer. (?) soou compassado da campainha e as vozes do povo a cantar o Bendito (*ilegível*) *devoção, e o caso fazia espécie no povo que talvez nunca viste levar N. Senhor aos sãos em casa*[205] (grifos meus).

Ainda que não se trate aqui de um relato de uma procissão de visita a um moribundo, o texto é bastante revelador quando o bispo registra que provavelmente os fiéis nunca haviam visto "N. Senhor" ser levado em casa aos sãos. Tal passagem esclarece, assim, que a prática mais comum na Vila de Mangaratiba era a procissão de entrega do Santíssimo Sacramento aos doentes, demonstrando que essa população encontrava-se inserida nos padrões dos preceitos católicos da Boa Morte. Embora a referência ao preceito dos últimos sacramentos se torne cada vez mais ausente nos registros de óbitos, principalmente a partir da década de 1870, denotando assim, a uma prática cada vez menos usual entre a população livre de Itacuruçá; como veremos mais adiante, tal prática, ainda que em números cada vez mais irrisórios, permanece até o nosso último quinquênio de tempo de análise. (Ver **Gráfico 6** no final do capítulo) .

Não podemos deixar de registrar que havia também os que não recebiam os últimos sacramentos, por morrerem de repente. Assim, em quinze de abril de mil oitocentos e trinta e

---

[204] LACERDA, Pedro Maria de. *Visita Episcopal*. Arquivo da Cúria Metropolitana. Visitas Pastorais VP44, 1876.
[205] Idem.

três, João, de dezessete anos, "não recebeu sacramentos por morrer afogado[206]". Lembramos que a morte repentina, acidental, era altamente temida, vista como uma grande desventura - uma má morte - uma vez que impedia o fiel de demonstrar arrependimento dos seus pecados e de fazer penitência para conseguir o perdão pelos mesmos; enfim, de organizar sua vida e sua morte dentro da estratégia de salvação católica[207]. Além disso, através de crenças populares herdadas de Portugal, faziam com que muitos acreditassem que as pessoas que morriam de forma trágica ou que não recebessem os ritos funerários devidos poderiam se tornar almas penadas que atormentavam os vivos, até que os sufrágios devidos fossem realizados[208]. Assim, como não se nascia e vivia de qualquer maneira, o morrer também exigia preceitos que deveriam ser cumpridos.

Se excluirmos do cálculo geral os casos de morte por acidente ou morte repentina, casos esses de impossibilidade de ministrar os últimos sacramentos, uma vez que esses requereriam uma preparação prévia, a porcentagem dos sacramentados subiria para 22,2%. Em 498 (51,2%) registros não há nenhum tipo de menção ao recebimento ou não dos últimos sacramentos.

Os inocentes, ou seja, as crianças de até sete anos, foram excluídos desse cálculo por serem considerados pela Igreja incapazes de terem noção de seus atos, de discernir entre o bem e o mal, ou seja, de cometerem pecados uma vez que se apresentavam em estado de inocência, ficando, por isso, isentos dos últimos sacramentos[209]. Outro dado importante de se destacar também é que, embora os regimentos eclesiásticos permitissem e recomendassem pelo menos dois dos últimos sacramentos aos maiores de 7 anos (penitência e extrema-unção)[210], no caso de Itacuruçá, não computamos nenhum caso de recebimento dos mesmos numa faixa etária abaixo dos 13 anos de idade[211].

---

[206] Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875). Cúria de Itaguaí. p. 27 frente.

[207] Cf. REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista .In:ALENCASTRO, Luis Felipe(org). *História da Vida Privada no Brasil Império:* a corte e a modernidade nacional. 2 vol. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.101.

[208] BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales Souza & SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Formas de Crer: Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI.* Salvador: EDUFBA, 2006, p. 231.

[209] Cf. VAILATI, Luiz Lima. *A Morte Menina:* infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda, 2010.p.113-125.

[210] Quanto ao sacramento da eucaristia, a Igreja o tornava imprescindível a toda mulher acima dos 12 anos e aos homens acima dos 14. Cf. VIDE, , *op. cit.,* 2010. Livro Primeiro.Título XXIV. p. 164.

[211] Tal dado demonstra que, embora os registros de óbitos, até o ano de 1875, continuem a delimitar a infância até os sete anos de idade através da divisão inocentes/adultos, a definição exata de quando ela se encerra não se apresentava de maneira tão fixa dentro da sociedade. Nas palavras de Vailati: "[...] para essa sociedade, um mesmo indivíduo pode ser considerado adulto naquilo que diz respeito à extrema-unção (isto é, ter mais de sete anos), mas ainda ser tomado como criança no que se refere à feitura do testamento" (no caso, ele teria menos de doze anos). VAILATI, *op. cit.*,2010. p. 81

Quando nos detemos a uma observação mais minuciosa de nossas fontes, através de uma divisão dos registros por períodos anuais, constatamos um alto índice pela busca dos últimos sacramentos até, pelo menos, o ano de 1840, chegando a ultrapassar em muitos anos o índice de 50% (em 1829 o índice de sacramentados antes da morte alcança nada menos que 68,4% da população adulta como podemos observar na **Tabela 5** e **Gráfico 6** em anexo), o que evidencia, como já apontamos, um alto comprometimento religioso da população no que concerne aos rituais sacramentais católicos até este período[212].

Mais uma vez, a visita pastoral realizada em Mangaratiba vai ao encontro de nossa análise. Ao fazer a revisão do livro de óbitos da Capela de Nossa Senhora das Dores, da Marambaia (muito provavelmente concernente à primeira metade do século XIX), o Bispo demonstra um grande contentamento ao constatar que muitos escravos finados daquela ilha haviam recebido os últimos sacramentos no momento da morte[213], demonstrando assim estarem também os escravos inseridos nos preceitos da "Boa Morte".

Atente-se que, após a década de 40, ocorre uma queda brusca dessa recorrência, com o índice de sacramentos sempre muito abaixo dos 20% até o ano de 1875. Depois desse período, o número de sacramentados é bem irrisório, apresentando-se nulo em vários períodos anuais (**Tabela 5)**.

[212] Tais índices ficam apenas um pouco abaixo do encontrado por Claudia Rodrigues em seu trabalho sobre a morte na cidade do Rio de Janeiro. Segundo tal autora, na primeira metade do século XIX, 53,4 % da população carioca teria recebido os últimos sacramentos.

[213] LACERDA, Pedro Maria de. *Visita Episcopal*. Arquivo da Cúria Metropolitana. Visitas Pastorais VP44, 1876.

Tabela 5 – Proporção de referência aos últimos sacramentos (1828-1890)

Ano	%	Ano	%	Ano	%
1828	57,1	**1850**	10,7	**1871**	0
1829	68,4	**1851**	17,8	**1872**	5,8
1830	53,8	**1852**	10	**1873**	0
1831	41,6	**1853**	11,1	**1874**	7,6
1832	55	**1854**	9	**1875**	0
1833	58	**1855**	11,4	**1876**	0
1834	31,1	**1856**	13	**1877**	5,5
1835	50	**1857**	11,5	**1878**	0
1836	34,8	**1858**	16,6	**1879**	0
1837	50	**1859**	18,1	**1880**	0
1838	35,7	**1860**	6,6	**1881**	0
1839	40	**1861**	0	**1882**	0
1840	37,5	**1862**	6,25	**1883**	0
1841	12,5	**1863**	4,3	**1884**	0
1842	12,5	**1864**	3,3	**1885**	0
1843	14,2	**1865**	6,25	**1886**	0
1844	14,2	**1866**	21,4	**1887**	4,1
1845	7,6	**1867**	5,5	**1888**	0
1846	5,2	**1868**	11,7	**1889**	0
1847	0	**1869**	11,11	**1890**	0
1848	12	**1870**	0		
1849	7,4				

***excluídos os inocente**

Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).
*exceto o triênio (1828-1830)

Podemos levantar algumas hipóteses para explicar tal acontecimento. Primeiramente, o ano de 1840 é marcado pela troca do padre que vinha sendo responsável pela redação dos registros desde 1828. Assim, essa queda significativa de referências aos últimos sacramentos pode ter como causa uma própria negligência dos novos redatores. Ao observarmos a **Tabela 6** e **o Quadro 4** percebemos que é justamente até a década de 1840 que aparecem os maiores índices de busca aos últimos sacramentos, como o registro daqueles que não os receberam e os respectivos motivos.

Porém, não descartamos também outras possíveis explicações para tal fato. Por se tratar de uma área rural, marcada por um crescimento econômico e demográfico no decorrer da primeira metade do século XIX, os padres poderiam ter grandes dificuldades de chegarem a tempo até os moribundos, por se encontrarem neste momento em números reduzidos na

Freguesia; [214] fato este que fica evidenciado pelas justificativas apresentadas em alguns registros, como "por não haver tempo de receber", já citada mais acima. O Bispo Pedro assinala em sua visita que, em 1876, a Vila de Mangaratiba, em especial a Freguesia de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba, possuía uma carência de sacerdotes. Não sabemos, no entanto, até onde isto se estendia para a Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá. Da mesma forma, devido a distância muitos moribundos podem ter tido dificuldades em acionar o padre.

Tabela 6 : Frequência de sacramentos por períodos quinquenais* (1828-1890)

Ano	Com sacramentos	%	Sem sacramentos	%	Não consta	%
1828-1830	24	60%	14	35%	2	5%
1831-1835	63	43,75%	63	43,75%	18	12,50%
1836-1840	51	40%	66	51%	12	9%
1841-1845	10	12,50%	23	28,75%	47	58,75%
1846-1850	9	7%	24	19%	94	74%
1851-1855	13	12,70%	23	22,60%	66	64,70%
1856-1860	15	14%	8	7%	88	79%
1861-1865	4	3,80%	9	8,50%	93	87,70%
1866-1870	7	11%	8	13%	49	77%
1871-1875	2	2,80%	40	56,30%	29	40,90%
1876-1880	1	1%	68	92%	5	7%
1881-1885	0	0,00%	104	96,30%	4	3,70%
1886-1890	1	1%	96	98%	1	1%
Total	198		276		498	

Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890). *exceto o triênio (1828-1830)

[214] João José Reis já havia assinalado essa dificuldade, usando como exemplo os estudos de Sheila de Castro Faria. Cf. REIS, *op. cit.*, 1997. p.106.

Quadro 4 : Justificativas para o não recebimento dos últimos sacramentos em números absolutos (1828-1890)

Ano	Por não procurarem	Por não haver tempo / mortes acidentais	Outros Motivos
1828- 1830	2	9	3
1831-1835	26	26	8
1836-1840	38	18	9
1841- 1845	15	5	0
1846-1850	15	3	1
1851-1855	20	0	2
1856-1860	0	2	0
1861-1865	3	0	0
1866-1870	0	1	0
1871- 1875	38	0	0
1876-1880	67	0	1
1881-1885	104	0	0
1886-1890	96	0	0
Total	424	64	24

Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).
*exceto o triênio (1828-1830)

Levantamos também a hipótese de que, acompanhando o que aconteceu na Corte no início da década de 50 quando esta foi vítima de uma grande epidemia de febre amarela que veio a ceifar milhares de vida, a região de Itacuruçá tivesse passado durante a década de 40 por algum surto epidêmico que explicasse a queda brusca dos socorros espirituais dos últimos sacramentos, devido a impossibilidade dos sacerdotes de conseguirem atender a todos os doentes. Porém, essa hipótese se mostra bem mais frágil. A análise restrita dos registros não demonstra nenhum aumento significativo dos óbitos nessa década que pudesse de tal forma corroborar com a hipótese de uma epidemia devastadora.

Por outro lado, há também a possibilidade de uma própria recusa (ou um estado de indiferença) dos moribundos, ou da própria comunidade, quanto ao recebimento dos últimos sacramentos, o que marcaria o início de um declínio da devoção religiosa aos preceitos católicos do "Bem Morrer" nessa região. A justificativa "por não procurarem" que, de certa forma, demonstraria um desinteresse da família ou do próprio moribundo em acionar o pároco para que fossem ministrados os últimos sacramentos aparece em 424 registros, o que corresponde a 82,8% dos casos de "sem sacramento", como já assinalamos mais acima.

De toda maneira, a recusa direta a tal recebimento por parte do moribundo só foi registrada uma única vez durante todo o período por nós aqui analisado. Vejamos tal assento:

> Aos vinte dois dias do mês de janeiro de mil oito centos e trinta e oito, sepultou-se no cemitério desta Matriz de Santa Anna de Itacuruçá, Francisco de (Moura), de idade oitenta e tantos anos, casado com Apolonia Maria, **não recebeu sacramentos, por não querer** (grifos meu), foi amortalhado, foi encomendado, que para constar fiz este.
> O Vigário Ignacio José Justinianno Braga[215]

Este exemplo é bastante elucidativo no que concerne ao campo das possibilidades de escolha do sujeito moribundo/defunto e como esse campo pode emergir nas nossas fontes de forma bastante distintas. Assim, Francisco de Moura, apesar de sua idade avançada (mais de 80 anos) - o que nos leva a indagar o quanto este pôde presenciar e participar das práticas fúnebres da "Boa Morte" católica ainda no seu período de maior intensidade - opta por não receber os últimos sacramentos no momento da sua morte. É um dos poucos assentos onde a vontade do defunto fica registrada de forma bastante direta. Porém, o mesmo Francisco é amortalhado e encomendado segundo os preceitos de uma prática fúnebre que em certo momento renegara. Neste caso, é provável que, mais uma vez, a vontade da família ou da comunidade de uma forma geral tenha prevalecido sob a vontade do defunto que uma vez morto, não poderia mais contestar.

Devemos lembrar também que a rejeição aos últimos sacramentos poderia ter como consequência a proibição de uma sepultura eclesiástica[216]– esse, pelo visto, não foi o caso de Francisco de Moura e nem uma prática recorrente na Freguesia como veremos quando tratarmos do local de sepultamento.

Com ou sem justificava, o que constatamos é que há um esvaziamento da referência ao recebimento dos últimos sacramentos na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá ainda no inicio década de 1840 - a referência aos últimos sacramentos passa de 37,5% em 1840 para 12,5% ainda em 1841, o que não quer dizer, como vimos, que tal prática desapareceu por completo. Assim, tal esvaziamento que foi constatado ocorrer nos grandes centros urbanos depois de 1850, em nossa Freguesia, mostra-se bastante antecipado.

3.1.1 -Os inocentes

Os registros de óbitos dos inocentes demonstram que 52 crianças foram batizadas em *articulus mortis*, ou seja, às pressas devido ao estado de eminência de morte, em sua maioria

[215] Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacurussá (1828-1875). Cúria de Itaguaí. p. 58 frente.
[216] Cf. RODRIGUES, *op. cit.*,1997.

em casa e por pessoas comuns, como permitiam as *Constituições Primeiras* nessas ocasiões, desde que obedecesse a forma "eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" e que tivesse também a real intenção de batizar a criança com o intuito de salvá-la[217]. A apreensão por parte da Igreja no recebimento de tal sacramento pelos inocentes era tanta que as *Constituições Primeiras* fazem uma orientação especial às parteiras de como proceder o batismo em caso de urgência[218].

Um registro de óbito da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá nos sugere que, provavelmente, as parteiras da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá encontravam-se bem instruídas quanto à forma de batizar os inocentes. Assim, aos 13 dias do mês de junho de 1832, Manoel, recém-nascido, filho do Capitão Xavier Schimid, foi batizado em "orticulo mortis" pela sua parteira[219].

Em outro registro, datado de 11 de maio de 1837, temos o caso de Maria que foi batizada na eminência da sua morte, com sete dias de vida, pelo Reverendo Vigário da Vara Joaquim José da Silva Feijó[220]. A preocupação em se registrar tais ocorrências (e o empenho dos familiares, amigos e conhecidos em fazer-se batizar esses anjinhos) demonstra a necessidade e importância de tal sacramento para a comunidade católica, até mesmo entre as crianças ou apropriando-se do termo da época, entre os inocentes, como já foi dito mais acima.

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia assim exortavam tal sacramento:

> Causa o sacramento do batismo efeitos maravilhosos, porque por ele se perdoam todos os pecados, assim original, como atuais, ainda que sejam muitos, e mui graves. É o batizado adotado em filho de Deus, e feito herdeiro da glória, e do Reino do Céu. Pelo batismo professa o baptiado a fé Católica, a qual se obriga a guardar; e pode, e deve a isso ser constrangido pelos Ministros da Igreja. *E por este sacramento de tal maneira se abre o Ceu aos batizados, que se depois do Batismo recebido, morrerem, certamente se salvam não tendo antes da morte algum pecado mortal* (grifos meus)."[221]

---

[217] Assim dizem as Constituições "[...] se alguma criança, ou adulto estiverem em perigo, antes de receber o batismo na igreja, pode e deve ser batizado fora dela, em qualquer lugar, por efusão ou aspersão, e por qualquer pessoa, posto que seja leigo ou excomungado, herege ou infiel, tendo intenção de batizar como manda a Santa Madre Igreja". Cf. VIDE, op. cit.,2010. . Livro primeiro,Título XIII, p. 143.

[218] Destacamos a seguinte passagem: "Portanto, mandamos os vigários, curas, coadjutores e capelães deste nosso arcebispado, sob pena de lhe dar em culpa nas visitas, que nas estações ensinem frequentemente aos seus fregueses como hão de batizar em caso de necessidade; e as palavras da forma em latim e em português, especialmente às parteiras, às quais examinarão exatamente, e achando que algumas não sabem fazer o batismo, se forem parteiras por ofício, as evitarão da Igreja e ofícios divinos, até com efeito a saberem". Idem. Título XVI. P. 151.

[219] Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875). Cúria de Itaguaí. p. 22v.

[220] Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875). Cúria de Itaguaí. p. 54v.

[221] VIDE, op. cit.,2010. . Livro primeiro,Título X, p. 138.

O batismo faz parte, assim, como ficou claro através do trecho acima citado, do rito iniciático católico, ou rito de agregação - apropriando-nos do entendimento ritual de Van Gennep. Segundo Adalgisa Campos, o batismo adentra o indivíduo ao universo religioso, onde "o personagem profano morre para dar lugar ao novo homem", podendo, a partir de então, ser incorporado nas demais experiências sagradas[222].

O batismo introduz, portanto, o individuo definitivamente na Igreja, libertando-o do pecado original e tornando-o herdeiro do paraíso, trazendo, portanto, inúmeros benefícios a quem o recebesse. E, somente depois de ter recebido o sacramento do batismo, o fiel poderia receber os demais sacramentos.

Segundo o discurso da Igreja acerca da morte infantil, toda criança que ainda não tivesse alcançado a idade da malícia (entende-se aqui a criança até o entorno dos sete anos de idade), ou seja, que não teria alcançado o discernimento dos seus atos, sendo por isso incapaz de pecar (estado total de inocência), só necessitaria do sacramento do batismo - único capaz de purificar o indivíduo do pecado original - para ir diretamente para o paraíso/céu, o que caracteriza uma das especificidades da morte infantil [223]. Essa especificidade da morte menina teria feito surgir na Idade Média, uma arte iconográfica, onde a alma do defunto adulto era representada através da imagem de uma criança[224]:

Devido à importância dada a tal sacramento, e levando em consideração o alto índice de mortalidade infantil da época, as *Constituições Primeiras* determinavam que toda criança deveria ser batizada até, no máximo, o oitavo dia após o seu nascimento, sob pena de sérios avisos e multas aos responsáveis pela omissão de tal ato[225]. Dessa forma, se às crianças consideradas inocentes eram dispensados os últimos sacramentos destinados aos adultos, o batismo surgia, antes de tudo, como um sacramento fúnebre que lhes era excepcionalmente indispensável[226].

Das 52 crianças que tiveram seu batismo "in orticulos mortis" registrados nos livros de óbitos de Itacuruçá, 41 tiveram sua idade numérica indicada. Desse conjunto, apenas 10 foram anotadas recebendo o batismo acima dos 9 dias de idade, não ultrapassando, entretanto, na grande maioria, 15 dias de vida. Tais dados demonstram que, muito provavelmente,

---

[222] CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. "Notas sobre o significados religiosos do Batismo" REVISTA VARIA HISTÓRIA , nº31, Janeiro de 2004. p. 2.
[223] VAILATI, Luiz Lima. *A Morte Menina:* infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda, 2010. p. 102.
[224] ARIÈS, *op. cit.*,1989. p. 16.
[225] Constituições do Arcebispado da Bahia, Título XIV, p. 20.
[226] VAILATI, *op. cit.*,2010. p. 120.

esforçavam-se em certa medida por fazer cumprir na Freguesia o prazo para o Batismo dos inocentes exigidos pelas *Constituições Primeiras*[227].

O batismo também apresentava outra função além de assegurar a possibilidade de um bom destino no além-túmulo. Num período marcado por altas taxas de mortalidade infantil, principalmente no primeiro ano de vida, o sacramento representava uma benção importante que poderia vir a garantir a vida da criança na terra, protegendo-a das doenças.

A necessidade da purificação única e exclusiva do sacramento do batismo entre os inocentes para se alcançar o paraíso celestial era tão dilatada pela Igreja e seus membros que, entre os séculos XVI e XVII, chegou a proliferar os casos de milagres em que a criança morta sem o batismo ressuscitava pelo tempo suficiente de receber tal sacramento, como atesta o historiador Philipe Ariès[228]. Embora tais relatos miraculosos tenham se tornado mais escassos a partir do século XVIII, a importância de tal sacramento entre as crianças continuou enraizada dentro da tradição da Igreja Católica e prontamente praticada pelos fiéis, como vimos nos casos acima.

Essa certeza da salvação infantil acarretará uma positivação da morte menina, sendo considerada muitas vezes como motivo de júbilo[229]. Acreditava-se, assim, que a criança era uma companhia que Deus fazia uma especial questão e que, uma vez no "céu", o inocente cumpriria o papel de grande intercessor por seus familiares. Porém, caso não recebesse tal sacramento, uma vez morto, era impedido a ele, segundo as *Constituições*, uma sepultura eclesiástica[230] e acreditava-se que sua alma seria enviada ao Limbo[231] que, dentro da escatologia cristã, representaria uma espécie de purgatório - com penas mais brandas - dos inocentes, não tendo estes, porém, chances de ascender ao céu[232].

A menção ao batismo no momento da morte encontrada em alguns registros de óbitos de inocentes da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá só ocorre entre o período de 1831 a 1851, deixando assim mais uma vez em evidência o fato de os preceitos para uma boa morte serem sistematicamente anotados somente até a primeira metade do século XIX.

---

[227] Somente um estudo visando a análise dos registros de batismo da Freguesia de Itacuruçá nos permitiria confirmar tal hipótese.
[228] ARIÈS, *op. cit.*,1981. p. 12.
[229] *Ibidem.*
[230] Vailati demonstra que a atitude referente à morte da criança inocente apresentava-se aqui paradoxal. Se por um lado a criança, devido ao seu estado de inocência, só precisasse do batismo para encontrar-se em estado de graça e alcançar o paraíso celeste, por outro, uma vez não batizada, era proibido a ela até mesmo uma sepultura eclesiástica; proibição esta somente aplicada em casos raros, como aos pagãos e excomungados. p. 124.
[231] O termo Limbo vem do latim "limina" que sigfica "à margem".
[232] I*dem*. p.215-232 .

3.2 -Mortalhas

Depois dos preceitos cumpridos ainda em vida, passava-se para os preceitos católicos realizados logo após a morte do indivíduo, e que muitos já deixavam organizados através de testamentos ou de desejos expressos para os familiares ou amigos.

Vestir adequadamente o morto apresentava-se como um ritual de significados pregnantes. Acreditava-se que se entraria no mundo dos mortos com a mesma roupa com a qual se era enterrado. Esse pensamento era resultado de uma crença surgida na época medieval em que a separação do corpo e da alma após a morte ainda não estava muito bem definida:

> Apesar de diferentes, corpo e alma estavam ligados na concepção medieval. Muito embora o segundo fosse visto como indestrutível, transcendente e sublime e o primeiro como destrutível e degradável – por ser portador de dignidade menor -, eram categorias que dificilmente estavam separadas. Uma estava vinculada à outra, tanto que a doença do corpo era vista como doença da alma e o sofrimento impingido ao corpo era encarado como uma forma de punir e expiar os pecados da alma[233].

Assim, segundo a tradição católica da época, "a roupa mortuária protegia os mortos e promovia uma integração ditosa no mundo deles, mesmo que lá o endereço nem sempre fosse o mesmo"[234]. Justamente por isso dificilmente os defuntos eram enterrados com as roupas seculares, ou seja, do dia-a-dia, dando preferência a roupas e cores que poderiam facilitar a "passagem" para o além. Era preciso se preparar de uma forma especial, para um momento especial. No período aqui analisado a roupa mortuária mais utilizada eram as mortalhas dos vários tipos e cores.

Na paróquia de Santa Anna de Itacuruçá - agora contabilizando a totalidade dos registros de óbitos, incluindo, portanto, adultos e inocentes, já que aos inocentes também eram destinadas vestimentas mortuárias próprias - entre o período de 1828 e 1890, apreendemos que 1.072 pessoas (47,5% do total) foram enterradas envoltas de algum tipo de mortalha.

Se considerarmos somente a primeira metade do século XIX (1828-1850), período esse em que, como já podemos constatar, as práticas concernentes aos preceitos da Boa Morte se mantinham com maior vigor, o número de envoltos em algum tipo de mortalha sobe para 78,2%. Enquanto foi uma prática usual na Freguesia, o número de amortalhados apresentou

---

[233] Cf. RODRIGUES, *op. cit.*,2005. p. 275.
[234]Cf. REIS, *op. cit.*,1997 , p.114.

um percentual relevante, alcançando praticamente 99% da população no quinquênio 1831-1835 e 86,7% da população no quinquênio 1841-1845 (Ver anexo de Gráficos – **Gráfico 7).**

O indicador de referência ao uso de mortalhas é, portanto, muito maior do que o índice percentual dos sacramentados, o que denota uma prática compartilhada de forma mais coesa pela comunidade e a importância desse aparato no momento da morte para o bom encaminhamento da alma, até pelo menos o ano de 1865. Devemos lembrar também, que diferentemente dos últimos sacramentos, a escolha por algum tipo de mortalha para envolver o corpo não dependia da presença de um sacerdote, sendo, portanto este, um preceito funerário cuja execução só dependia da vontade e da condição financeira do moribundo ou de seus familiares e amigos.

Após o ano de 1865, a referência ao uso de mortalha simplesmente desaparece dos registros de óbitos, o que não quer dizer que tal prática ainda não fosse exercida. Como vimos em relação aos sacramentos, a ocultação de tais preceitos nos registros paroquiais nem sempre estava relacionada com o desaparecimento absoluto de tais costumes.

A mortalha usada para o enterramento apresentava-se como instrumento de salvação tão importante dentro da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá que cinco dos sete testamentos dos moradores da freguesia por nós analisados têm especificado o tipo de mortalha na qual desejava ser envolto o testador. Apenas Rosa Maria da Conceição, falecida em 1840 deixou a escolha da mortalha a cargo de outrem, o seu marido: *"declaro, que meu enterramento e mortalha será como meu marido o primeiro testamenteiro quiser e for do seu gosto, porque me fará o que desejaria eu fizesse por elle"*[235]. Neste caso, Rosa Maria não se preocupa com a escolha da mortalha por um "desleixo" religioso, mas por saber que seu marido faria tudo dentro do seu gosto. Rosa Maria, uma vez falecida, foi sepultada em mortalha preta[236], usada principalmente pelos adultos, como veremos a seguir.

Há, portanto, apenas um único testamento em que o testador não fez menção ao uso de mortalha no qual desejaria ser envolto depois de morto.

Voltando agora nossa análise para as cores e os tipos de mortalhas utilizadas pelos defuntos de Santa Anna de Itacuruçá, temos que o branco prevalece majoritariamente - aparece em 622 registros (58% dos casos de referência a mortalhas) - entre todas as idades, sexos e em praticamente em todos os períodos quinquenais por nós analisado (conferir **Quadros 5, 6, 7 e 8)**.

---

[235] Cúria de Itaguaí .Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875). Testamento de Rosa Maria da Conceição. p.67 verso.
[236] Idem. p.67.

A cor branca possui um simbolismo próprio na morte cristã. Ela é a cor da pureza, da alegria, da esperança[237]. É associada também ao Santo Sudário, ou seja, ao lençol branco no qual teria sido envolto o corpo de Jesus depois de sua morte e com o qual teria também ressuscitado[238]. Por isso, acreditamos ser essa a referência de mortalha de João da Silva Fogaça que, em seu testamento, manifestou entre os seus desejos de última vontade, a de ser sepultado com a mortalha de "Nosso Senhor Jesus Cristo"[239]. Ao menos que sua escolha tenha mudado pouco antes da sua morte, João não teve seu desejo atendido, uma vez que consta em seu registro de óbito, datado de 1834, que este foi amortalhado em hábito de São Francisco das Chagas[240], mais conhecido entre nós como São Francisco de Assis[241].

No aspecto econômico, o pano branco era o que geralmente apresentava um menor custo, fato este que também pode ter pesado na escolha, principalmente entre a população livre mais humilde.

---

[237] VAILATI, *op. cit.*,2010.p.137.
[238]RODRIGUES, *op. cit.*,1997. p 201.
[239] Cúria de Itaguaí . Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875). Testamento de João da Silva Fogaça. 1834. pp. 38-40.
[240] Idem.
[241] No final da sua vida, o religioso italiano São Francisco de Assis (1182- 1226) teria recebido as chagas de Jesus Cristo nos pés e nas mãos durante um momento de oração no alto de um monte; daí ser conhecido popularmente também como São Francisco das Chagas.

Quadro 5– Mortalhas por períodos quinquenais * (1828-1890)

Ano	Mortalha Branca	Mortalha Preta	Mortalha encarnada (vermelha)	Hábito de Santo/ Sacerdotal	Mortalha de cores variadas	Não especificado o tipo de mortalha/outros	Não Consta
1828 a 1830	53	4	_	_	8	_	26
1831 a 1835	223	13	8	6	41	4	3
1836 a 1840	91	47	3	1	29	32	86
1841 a 1845	91	24	21	-	24	3	25
1846 a 1850	75	37	12	1	17	2	104
1851 a 1855	39	20	17	-	11	5	128
1856 a 1860	28	13	5	1	1	1	181
1861 a 1865	22	20	6	-	12	1	128
1866 a 1870	-	-	-	-	-	-	98
1871 a 1875	-	-	-	-	-	-	111
1876- 1880	-	-	-	-	-	-	87
1881-1885	-	-	-	-	-	-	111
1886-1890	-	-	-	-	-	-	98
Total	622	178	72	9	143	48	1.186

Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).
*exceto o triênio (1828-1830)

Quadro 6- Mortalhas por idade em números absolutos (1828-1890)

	Mortalha branca	Mortalha preta	Mortalha encarnada (vermelha)	Hábito de Santo/ sacerdotal	Mortalhas de cores variadas	Não especificado o tipo de mortalha/outros
Adultos	315	175	4	5	6	14
Inocentes	307	3	68	4	135	34
Idade não especificada					2	

Fonte: Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875)

Quadro 7- Mortalhas por sexo em números absolutos (1828-1890)

	Mortalha branca	Mortalha preta	Mortalha encarnada (vermelha)	Hábito de Santo/ sacerdotal	Mortalhas de cores variadas	Não especificado o tipo de mortalha/outros
Masculino	345	82	45	6	69	16
Feminino	277	96	27	3	73	32
sexo não identificado					1	

Fonte: Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875)

Quadro 8- Mortalha por estado matrimonial em números absolutos (Adultos) – 1828-1875

	Mortalha branca	Mortalha preta	Mortalha encarnada (vermelha)	Hábito de Santo/ sacerdotal	Mortalhas de cores variadas	Não especificado o tipo de mortalha/outros
Solteiros	38	25	-		1	2
Casados	124	101		2		5
Viuvos	39	31		1		2
Estado matrimonial não identificado	114	18	4	2	5	5

Fonte: Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875)

A mortalha preta aparece em segundo lugar na frequência de menção, tendo sido utilizada para envolver 16,6% dos defuntos amortalhados de Itacuruçá. Ao contrário da mortalha branca que aparece envolvendo de forma maciça tanto crianças como adultos, a mortalha preta é utilizada basicamente por adultos (98,3% dos casos de uso de mortalhas pretas).

Já a mortalha vermelha, ou encarnada, é indicada em 72 registros (6,72% dos casos de uso de mortalhas), sendo que, destes, 68 registros são de casos de inocentes e os quatro restantes de indivíduos de idade entre oito a quatorze anos que, embora sejam apontados como adultos, não se distanciam em idade do grupo dos inocentes. Assim, podemos chegar à conclusão que, na região, as mortalhas vermelhas eram exclusivamente destinadas a crianças. Segundo Vailati, a cor vermelha, de acordo com a liturgia cristã, é associada ao sangue derramado pelos mártires em defesa da fé cristã e, em sua versão mais suave, aos anjos.

Assim se estabelecia com o seu uso um paralelo entre a criança morta e o mártir, entendendo-se, assim, que ambos seriam de uma natureza santificada[242].

Mortalhas de diferentes cores – principalmente azuis, rosas, amarelas e verdes – constam de 143 registros (13,3% dos amortalhados) e, assim como as vermelhas, são mencionadas preferencialmente nos registros de inocentes (correspondendo a 94,4% dos casos de mortalhas coloridas). Provavelmente, os inocentes eram envoltos em mortalhas coloridas por serem considerados pela Igreja, em estado de graça, de pureza de livres de pecados. Logo, o uso do pano colorido sugere um estado de exultação pela certeza da salvação da criança, desde que essa tenha sido batizada antes da morte[243]. Isso explicaria também a aparição em alguns poucos de nossos registros de óbitos (4 ao total) do termo "anjo" para designar crianças, das quais três delas com menos de um ano de idade. Este era remetido, entre outros, para caracterizar crianças mortas e foi mais utilizado principalmente a partir de meados do século XIX pelo setor leigo da sociedade. Segundo o dicionário *Antônio de Moraes Silva*, de edição de 1877, temos o seguinte significado para o termo "anjinho": "dá-se particularmente este nome aos meninos, ou vivos ou mortos, por ser seu estado o da inocência"[244].

Dessa forma, as mortalhas coloridas, ao representarem um estado de alegria, contentamento, constituem mais um elemento que marca o sentimento de positivação em torno da morte infantil nesse período.

Os hábitos de santo/cardeal foram escolhidos em apenas 6 ocasiões(0,74%). Neste grupo reduzido, somam-se 2 hábitos de São Francisco de Assis, 1 hábito de São Domingos, 1 de São Francisco das Chagas[245], 1 de menino do coro[246] e 1 de Nossa Senhora da Conceição. A escolha da mortalha de um santo nutria-se da crença de que, vestido desse modo, seria o defunto favorecido pela intervenção do santo de cujo hábito escolhera por mortalha. Segundo Anderson Oliveira, a importância destinada ao culto dos santos - uma "herança" do catolicismo medieval - teria sido um dos pontos de maior destaque da religiosidade que se implantou no Brasil desde a época colonial. Os santos eram considerados, assim, protetores,

---

[242] VAILATI, *op. cit.*,2010.pp. 139-141
[243] RODRIGUES, *op. cit.*,1997. p.196.
[244]VAILATI, *op. cit.*,2010 p. 55.
[245] Como vimos, São Francisco da Chagas era outra denominação dada ao popular São Francisco de Assis.
[246] O hábito de menino do coro se referia basicamente ao vestuário branco e vermelho utilizados pelos coroinhas, ou seja, nome este dado aos meninos que auxiliavam o padre durante a missa e demais ofícios religiosos. *Idem.* p. 140.

que ajudavam a aliviar as dificuldades enfrentadas no dia-a-dia, além de intercederem junta à corte celeste pela salvação da alma depois da morte[247].

Este número reduzido de mortalhas de santos na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá contrasta com o estudo de Claudia Rodrigues para o Rio de Janeiro que aponta tais mortalhas como as preferidas para envolver adultos e crianças, superando até mesmo as populares mortalhas brancas[248]. Apropriamo-nos mais uma vez da explicação da própria autora para tal fato, que sugere que as referências às mortalhas de santos predominavam mais em registros das áreas urbanas, do que nas regiões rurais, devido à presença significativa de associações religiosas (irmandades, ordens terceiras, mosteiros, conventos) nas primeiras, consagradas a algum santo[249]. Além disso, as mortalhas, principalmente as de santos eram produzidas e vendidas principalmente nas regiões centrais (urbanas) do Império. Como veremos, os registros de óbitos de Itacuruçá raras vezes fazem menção à participação de irmandades leigas nos funerais dos seus fregueses falecidos, o que denota uma participação menos expressiva dessas irmandades na região, pelo menos no que concerne aos rituais funerários. Por sua vez, um reverendo vigário da freguesia (0,09%) foi amortalhado em suas próprias vestes sacerdotais. Esta parecia ser a prática usual entre os religiosos. O padre José Ignacio Justinianno Braga, que atuou como Vigário por longos anos na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, também deixou registrado em seu testamento a ordem de ser amortalhado em uma de suas vestes sacerdotais, porém com a seguinte ressalva:

> Declaro que por meu falecimento meu corpo será amortalhado em *um dos meus hábitos mais usados*, e o Reverendo pároco em cuja freguesia eu me sepultar *me dará por esmola uma estola velha*, por cima *de minha sobrepolis mais usado* a (remuneração) do que me achará de meu testamenteiro para (essa) Igreja uma sobrepolis minha das mais novas[250] (grifos meus).

Como indicado acima, José Justinianno Braga, embora gozasse de uma posição privilegiada como sacerdote, optou por um "enterro sem a menor pompa" – segundo as palavras reproduzidas em seu testamento – pedindo que fosse, assim, amortalhado em um dos seus hábitos mais velhos. Talvez esse comportamento representasse uma forma do padre mostrar-se contrito e arrependido, devido aos seus inúmeros pecados cometidos por

---

[247] OLIVEIRA, Anderson Jose Machado de. *Devoção e Caridade: irmandades religiosas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1889*. Dissertação. Niterói: UFF, 1995. p.196.

[248] Entre o período de 1812 a 1885, as mortalhas de santos foram utilizadas por 40,8% dos indivíduos falecidos na cidade do Rio de Janeiro. RODRIGUES, *op. cit.*,1997. p. 197.

[249] *Idem*. p.200.

[250] Arquivo do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro. Ignácio José Justinianno Braga, Inventário, 1831, Comarca: Mangaratiba.

“fragilidade humana” durante a sua vida (o padre em seu testamento reconheceu possuir cinco filhos ilegítimos). Ao mesmo tempo, o padre, esperançoso em alcançar a salvação, roga que todos os sacerdotes da freguesia, depois da sua morte, mandassem dizer missas por sua alma até o sétimo dia depois do seu enterro e deixa em benefício da Igreja Matriz de Itacuruçá, além das esmolas de costumes, todo montante que lhes deviam os fregueses da mesma. Dessa forma, José Justinianno demonstrou-se altamente devoto aos preceitos religiosos da “Boa Morte”. Ele que, por tanto tempo provavelmente ajudou os seus fiéis a colocarem suas almas no caminho da salvação, agora preparava-se devidamente para sua morte, visando ao beneficiamento da sua alma.

Em 48 registros de óbitos (4,5% dos casos de mortalhas) aparece apenas a descrição “foi amortalhado”, não apresentando nenhuma outra descrição da mortalha. A falta de uma descrição mais específica no que concerne à roupa mortuária também está presente em um dos testamentos por nós analisados. Antonio Ferreira Godinho, ao redigir suas disposições funerárias em 1831, registrou apenas que gostaria de ser “amortalhado em pano e mais barato que se achar”[251].

Em 1.186 registros (52,5% do total), não houve sequer menção ao uso de mortalhas. Tal ausência de referência ao vestuário fúnebre se estabeleceu, como vimos, a partir da segunda metade do século XIX.

3.3 -Encomendação do corpo e acompanhamento do funeral

Segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, nenhum corpo poderia ser sepultado em solo bento ou sagrado sem antes ser encomendado pelo pároco ou qualquer outro sacerdote. Esse ritual representava “a entrega da alma do morto a Deus”. A encomendação da alma consistia, portanto, em orações feitas junto ao defunto objetivando sempre a salvação da mesma[252].

A encomendação geralmente era feita na Igreja ou em casos excepcionais, em casa, embora Claudia Rodrigues indique que nos registros de óbitos da Corte para primeira metade

[251] Arquivo do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro. Antonio Ferreira Godinho, inventário, 1831, Comarca: Mangaratiba.

[252] NASCIMENTO, Mara Regina do. *Irmandades Leigas em Porto Alegre:* práticas funerárias e experiência urbana (séculos XVIII e XIX). Tese defendida sob a orientação do Prof. Dr. José Rivair Macedo. Porto Alegre: UFRS, 2006.p. 209.

do século, também foram apontados outros lugares como o hospital, o cemitério ou casas de saúde[253].

Os registros de óbitos de Itacuruçá não assinalam, em momento algum, o local de encomendação dos corpos. Mencionam apenas a encomendação, em alguns casos a presença de mais de um padre na encomendação, e outros ainda exaltam o caráter mais solene desse momento, como podemos observar na **Tabela 7.** A encomendação solene consistia na "encomendação do corpo presente com ofício e canto gregoriano" [254].

De qualquer forma, os registros atestam a encomendação de nada menos que 92,4% dos defuntos sepultados em Itacuruçá - em alguns períodos quinquenais por nós analisados o ritual de encomendação chegou a alcançar 100% dos indivíduos mortos (Ver **Gráfico 8**), porcentagem esta altamente significativa.

Tabela 7: Frequência de encomendação dos corpos (1828-1890)

Forma de encomendação	n°	%
Foi encomendado *	1361	60,2
Foi encomendado pelo pároco	675	29,9
Foi encomendado solenemente	20	0,8
Foi encomendado por outro/outros padre (s)	5	0,2
Foi encomendado pelo amor de Deus	26	1,3
Sem referência	171	7,6
TOTAL	2.258	100

Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890). ***** aparece somente essa informação, sem mais referência**.**

A encomendação era feita mediante o pagamento, que variava de valor segundo a região. Não encontramos indícios do valor cobrado pela encomendação na freguesia de Santa Anna de Itacuruçá. Mas, de qualquer forma, é bastante significativo que uma parcela tão grande da população tenha dispensado determinado recurso no momento da morte visando à

[253] RODRIGUES, *op. cit.*,1997. p.214.
[254] NUNES,Verônica Maria Meneses. *Glossário de Termos sobre Religiosidade.* Aracaju: Tribunal de Justiça; Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe, 2008. p. 61.

salvação da alma. Lembramos que a encomendação, ao contrário dos últimos sacramentos, acontecia após a morte do individuo. Portanto, neste caso, assim como no caso das mortalhas, tal ato de fé, embora considerado de suma importância para a salvação da alma - constado muitas vezes como último desejo do moribundo, seja em testamento seja em qualquer outro meio - dependia de vontades externas de amigos ou parentes, ou seja, das redes de relação social do morto para ser efetivado.

Outro dado que salta aos nossos olhos é que, em pelo menos 26 casos, todos ocorridos entre os anos de 1855 a 1868, a encomendação aconteceu por caridade cristã, "pelo amor de Deus", ou seja, com recursos paroquiais. Em pelo menos 22 desses casos, tratava-se de pessoas descritas como pobres, especificidades essas que já abordamos no segundo capítulo. Ao que tudo indica, não havia uma preferência quanto ao gênero ou idade neste tipo de caridade específica, uma vez que foram encomendados e enterrados "pelo amor de Deus" quinze adultos e onze inocentes, entre eles dezesseis homens e dez mulheres.

Tais casos demonstram que, se os fiéis eram muitas vezes exortados a não pouparem recursos econômicos na preparação para uma "Boa Morte", por outro lado a Igreja, na falta de instituições específicas de caridade como as Santas Casas de Misericórdia em Itacuruçá, tinha por obrigação cristã socorrê-los quando estes não tinham condições para tal. Mas só se prestava tal caridade em casos extremos, como sugere os baixos números apresentados.

Assim, embora as fontes quase nada nos digam sobre essas pessoas que teriam sido dignas da misericórdia da Igreja no que concerne aos seus preparativos funerários, acreditamos estar diante de alguns dos indivíduos que sofreram diretamente e mais intensamente os danos das mudanças econômicas vivida pela Freguesia na segunda metade do século XIX, assim também como ex-escravos abandonados pelos seus senhores e jogados a própria sorte.

Feita a encomendação, os corpos poderiam ser acompanhados de forma mais ou menos solene até o local do sepultamento, dependendo da vontade, prestígio e recurso do morto. Quanto mais sacerdotes e demais indivíduos o cortejo fúnebre conseguisse mobilizar, maior era o sinal de status do morto e de sua família[255].

Os cortejos acabavam por representar uma "obrigação de fé", onde até mesmo os que passavam por ele eram muitas vezes "convidados" a acompanhar o morto à sepultura, quando

[255]Assim descreve Claudia Rodrigues: "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 social". RODRIGUES,*op. cit.*,1997 p.217.

já não o faziam por livre iniciativa. Não era incomum, também, a presença de pobres, muitas vezes contratados mediante esmolas deixadas em testamentos pelos defuntos. Assim, o cortejo apresentava-se como mais uma oportunidade para o defunto se beneficiar das rezas dos participantes para o bom encaminhamento de sua alma[256].

Como regra geral, o defunto era acompanhado pelo pároco, podendo ser acrescida a participação dos irmãos de alguma irmandade, quando o morto era membro de uma, bem como de demais sacerdotes da freguesia, moradores locais, além de familiares e amigos.

Entre os moradores livres da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, só temos conhecimento de 88 cortejos devidamente acompanhados de forma solene por sacerdotes, distribuídos entre os anos de 1829 a 1859 (o que representa 3,9% dos óbitos de Itacuruçá).

O número de sacerdotes nos acompanhamentos não fica esclarecido na maioria dos registros, exceto em casos como "acompanhado pelo Cura Justinianno Braga e pelo Reverendo Vigário da Vara dessa comarca", casos esses que representam apenas 4,6% do total dos acompanhados. De uma forma geral, as formas de registros encontradas podem ser divididas em "foi acompanhado"/ "foi acompanhado solenemente" (62,5% dos casos de acompanhamento) e "acompanhado por nós sacerdotes" (31,8% dos casos de acompanhamento). Assim, pelas informações fornecidas acreditamos que os cortejos fúnebres da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá raramente contavam com a participação de muitos sacerdotes. Diferentemente, nos principais centros urbanos do Império, os rituais de encomendações e os acompanhamentos fúnebres poderiam contar com a participação de até mais de quinze padres[257]. Tal fato se explicaria pela maior necessidade de pompa da elite desses grandes centros urbanos – que por sua vez reteriam grande poder econômico -, em seus ritos fúnebres.

Voltando novamente aos nossos dados, entre os que o acompanhamento em Itacuruçá foi devidamente registrado, 12 eram de enterros de inocentes (13,7% do total dos acompanhados), sendo, portanto, a grande maioria de adultos, 76 ao total (86, 3%). Entre os adultos, 59 eram casados ou viúvos e apenas 17 solteiros. Em apenas um assento se faz menção à participação de uma Irmandade no cortejo[258]**,** trata-se do enterro de Domicianno

[256] Cf. REIS, *op. cit.*,1997. p.117.
[257] RODRIGUES,*op. cit.*,1997 .p.217.
[258] As confrarias e irmandades leigas, muito comuns na Europa e também na América portuguesa, durante muito tempo tiveram como principal papel assistir aos irmãos filiados no momento da morte e após a morte, ajudando e participando dos ritos funerários e realizando os sufrágios necessários (missas, preces e esmolas). Estas, assim, representavam o canal institucional por meio do qual muitos pobres e escravos conseguiram solenizar dignamente a sua morte – embora as irmandades não se resumissem apenas a esses grupos sociais.

José, pardo liberto, de 32 anos, enterrado na cova da fábrica no dia 22 de abril de 1829, sendo o seu cortejo acompanhado pela Irmandade de Santo Antônio[259].

A menção de apenas um cortejo fúnebre acompanhado por uma irmandade nos causa certa desconfiança. Embora as fontes indiquem uma pouca expressividade das irmandades em Itacuruçá no que concerne aos ritos funerários católicos, não podemos ignorar o fato de que elas existiam, que possuíam irmãos filiados, e que o acompanhamento no cortejo estava entre as atribuições das irmandades de uma forma geral[260]. O que percebemos – e cujos motivos ainda desconhecemos - é que não houve um interesse dos redatores paroquiais em registrar a participação das irmandades em seus assentos, como é comum nos registros paroquiais de outras regiões na época.

Ao que tudo indica, a devoção a Santo Antônio era bastante recorrente na Vila. Em seu testamento João da Silva Fogaça, freguês de Itacuruçá, declara dever a Santo Antônio vinte mil réis, que deveriam ser pagos pelo seu testamenteiro[261]. Já os relatos do Bispo Pedro Lacerda nos dão conta de que em 1850 teria finalmente sido concluída a construção de uma capela dedicada a Santo Antônio, no Saco de Mangaratiba[262].

De toda forma, o acompanhamento no cortejo era visto pelos fiéis como um momento especial, que merecia uma atenção particular. Por isso, alguns deixaram registrado em seus testamentos a forma como desejavam que fosse feito o acompanhamento e as pessoas que deveriam acompanhá-lo. João da Silva Fogaça, freguês de Itacuruçá, falecido em 1834, fez o seguinte pedido em seu testamento:

> "Declaro que falecendo eu desejo ser sepultado na minha Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, com mortalha de Nosso Senhor Jesus Cristo e acompanhado por meu Pároco, e sacerdotes da dita Freguesia, e aqueles que [meu] Testamenteiro mais quiser"[263].

Por sua vez, Antonio Ferreira Godinho, falecido em 1831, cujo testamento já citamos anteriormente, suplicou que seu corpo fosse acompanhado pela Irmandade do Santíssimo

---

[259] Cúria de Itaguaí. Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875). p. 5 frente.

[260] Tivemos acesso a livros de duas irmandades distintas de Mangaratiba: Nossa Senhora do Rosário e Santíssimo Sacramento. Em uma análise mais apurada de tais livros conseguimos localizar alguns nomes de moradores de Itacuruçá. Infelizmente não localizamos nenhum livro onde constem os termos de compromissos destas irmandades para que fosse possível assim conhecer suas obrigações (se é que existiam) nos cortejos e demais preparativos fúnebres dos irmãos filiados. Já os livros da irmandade de Santo Antônio citada no óbito de Domicianno não foi localizado.

[261] Cúria de Itaguaí. Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875). p. 38- 40.

[262] LACERDA, Pedro Maria de. *Visita Episcopal*. Arquivo da Cúria Metropolitana. Visitas Pastorais VP44, 1876.

[263] Arquivo da Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875). p. 38 frente.

Sacramento[264]. Esta é, também, a única referência à irmandade nos sete testamentos por nós aqui analisado. E, neste caso, Antonio Ferreira Godinho, embora possuísse propriedades na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, manifestou o desejo de ser enterrado na Freguesia de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba, a qual pertencia tal irmandade.

Depois do ano de 1859, as referências a acompanhamentos simplesmente desaparecem dos assentos de óbitos. Esse número tão reduzido de acompanhamentos até o final da década de 1850 talvez represente, como já sugerimos mais acima, que, dentro dessa freguesia rural, esse tipo de solenidade talvez não fosse tão constante - talvez a distância entre a residência do falecido e o cemitério atrapalhasse a organização do cortejo - ou até mesmo um luxo destinado aos mais abastados que, a partir da década de 1850, começou a entrar em desuso.

Depois do acompanhamento fúnebre que, como vimos, poderia assumir um caráter mais ou menos solene, passava-se para o momento do sepultamento. Em geral, nesse período, os mortos eram conduzidos à sepultura em esquifes[265]. Porém, a partir de 1836 começam a aparecer nos registros de óbitos referências ao uso de caixões – 61 casos ao total – o que remonta provavelmente ao advento dessa prática na região de Itacuruçá. Na maioria desses casos, fica impossível saber se os defuntos foram enterrados ou apenas conduzidos nos caixões, uma vez que prevalece a descrição "foi posto em caixão". Somente em um assento de óbito aparece a descrição "sepultado em caixão". Dos casos em que houve transporte/sepultamento em caixões, 45 são de enterros de adultos e apenas 15 de inocentes. Quanto ao sexo, não há uma discrepância tão grande como em relação à idade. Dos conduzidos em caixões, 34 eram mulheres e 27 homens. João José Reis destaca que o uso do caixão marcaria o início de "uma atitude mais individualista diante da morte", uma vez que os mais abastados poderiam agora ser enterrados em caixões próprios, além de poderem, também, a partir de então, preservar seus corpos do contato direto com a terra e, assim, do contato orgânico com outros mortos[266].

3.4 -O local de sepultura e as transformações de suas práticas

Passamos agora para a análise dos locais de sepultura. A sepultura adequada, segundo a cultura funerária da época herdada do período medieval europeu, seria aquela em solo

[264] Arquivo do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro. Antonio Ferreira Godinho, inventário, 1831, Comarca: Mangaratiba.
[265] Cf. REIS, *op. cit.,*1991 , p.150.
[266] *Idem.* p.151.

sagrado, bento, de preferência perto do local onde se morava. Eram comuns, ainda na primeira metade do século XIX no Brasil, os enterramentos dentro das Igrejas – a "morada" de Deus - ou capelas das Irmandades, costume esse que acabou por estabelecer uma relação de grande familiaridade e proximidade entre os vivos e os mortos[267].

Por motivos de pouco espaço, os templos sagrados não conseguiam realizar o sepultamento de todos os seus fiéis em seu interior, principalmente nos espaços mais próximos ao altar. Desse modo, dava-se prioridade aos sacerdotes (os pais espirituais de todos os fiéis) e aos mais "abastados socialmente", que poderiam contribuir de forma mais generosa no momento da morte com à Igreja – quanto mais perto do altar a sepultura, maior seria a proximidade com o divino e, logo, mais caro o enterramento. As irmandades leigas assumiam aqui um grande papel para ajudar aqueles desejosos de um enterro no mais sagrado dos solos, até mesmo aos menos afortunados, como foi o caso de Domicianno, embora entre as diferentes irmandades também houvesse divisões hierárquicas.

Ainda assim, à maioria dos menos favorecidos economicamente estavam destinados, em geral, as sepulturas circunvizinhas à Igreja, como o adro e o cemitério, mas cujo espaço também era devidamente abençoado pelos sacerdotes.

A Igreja mostrava-se enfática ao falar da necessidade de todo indivíduo, uma vez batizado, ser sepultado em solo sagrado católico, independentemente da sua raça, condição jurídica ou social[268]. Repreendiam-se duramente os senhores que não seguiam os procedimentos de enterramento determinados pela Igreja[269]. O enterro em solo sagrado era

---

[267] De acordo com Ariès: "A inumação na igreja ou perto da igreja correspondia na origem ao desejo de beneficiar da proteção do santo ou santuário ao qual confiava o corpo do morto. Depois, os clérigos, embaraçados com a feição supersticiosa desta devoção, tentaram justificá-la de outro modo. Enterravam-se os mortos simultaneamente num lugar de culto e de passagem, como a igreja, afim de que os vivos se lembrassem deles nas suas orações e tivessem presente que, tal como eles, se tornariam cinzas. O enterro *ad sanctos* era considerado como um meio pastoral de fazer pensar na morte e de interceder pelos mortos." ARIÈS, Philippe. *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Editorial Teorema,1988. pp. 126-127.

[268] Citando as Constituições Primeiras: "E´ costume pio, antigo, e louvável na Igreja Católica, enterrarem-se os corpos dos fiéis cristãos defuntos nas igrejas, e cemitérios delas: porque, como são lugares, a que todos os fiéis concorrem para ouvir, e assistir às missas, e ofícios divinos, e orações, tendo à vista as sepulturas, se lembrarão de encomendar a Deus nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das penas do purgatório, e se não esquecerão da morte, antes lhes será aos vivos mui proveitoso ter memória dela nas sepulturas". VIDE, op. cit.,2010. Livro IV,Título LIII .p.441

[269] Recorrendo novamente às *Constituições*: "E porque na visita, que temos feito de todo nosso arcebispado, achamos, (com muito grande magoa de nosso coração) que algumas pessoas esquecidas não só da alheia, mas da própria humanidade, mandam enterrar os seus escravos no campo, e mato, como se foram brutos animais; sobre o que desejando Nós prover, e atalhar esta impiedade, mandamos, sob pena de excomunhão maior ipso facto incurrenda, e de cinquenta cruzados pagos do aljube, aplicados para o acusador, e sufrágios do escravo defunto, que nenhuma pessoa de qualquer estado, condição, e qualidade que seja, enterre, ou mande enterrar fora do sagrado defunto algum, sendo cristão batizado, ao qual conforme a direito se deve dar sepultura eclesiástica, não se verificando nele algum impedimento dos que ao diante se seguem, pelo qual se deva negar". Idem. p. 441-442.

considerado primordial. Prova disso é que as *Constituições Primeiras* recomendavam que, mesmo que algum fiel católico viesse a declarar seu desejo de ser enterrado em solo não sagrado, tal determinação, uma vez considerada "torpe e menos rigorosa", não deveria ser cumprida[270].

Porém, ao longo da primeira metade, constatamos também mudanças graduais e significativas quanto ao enterramento dentro dos templos sagrados. O avanço das teses médico-higienistas neste período apontava que os miasmas gerados pelos corpos em decomposição dentro das Igrejas estavam entre as principais causas das enfermidades que assombravam a população do Império. Tais especialistas apontavam para urgência de uma transformação de tal prática funerária, para o bem da saúde de todos. Porém, tais apontamentos ainda gerariam muita resistência por parte de alguns setores da Igreja e de muitos fiéis que continuaram a enterrar seus mortos no interior dos templos, até pelo menos a primeira metade do século XIX, mais especificamente em 1850, quando os enterramentos "*ad sanctos apud ecclesium*" foram proibidos oficialmente nas principais cidades litorâneas[271].

Voltando novamente nossa análise para o caso da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, os registros de óbitos nos mostram que, no período por nós analisado, os enterramentos *ad sancto*, ou seja, dentro da igreja, beneficiaram apenas uma parcela bem reduzida da população e por um período também muito curto (conferir **Quadro 9 e 10**).

Quadro 9: Local de sepultamento (1828-1890)

Local de sepultamento	N°	%
No interior da igreja	4	0,18%
Cova dentro da matriz	1	0,04%
Na matriz	141	6,24%
Cova da confraria de Santo Antonio	1	0,04%
Na porta da matriz	1	0,04%
No adro da matriz	15	0,66%
Cova da fábrica	46	2,04%
No cemitério da Matriz/Paróquia/Freguesia	1.854	82,11%
No cemitério (sem mais referência)	10	0,44%
Outros Cemitérios (da Capela, fábrica, Itaguaí, Mangaratiba, Barra, Sahi, Marambaia)	13	0,58%
Não consta	172	7,62%
TOTAL	2.258	100%

Fonte: Livro 1 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro 2 de Óbitos de Livres de Itacuruçá (1875-1890)

[270] VIDE, op. cit.,2010. p. 441.
[271] Porém a secularização dos cemitérios só ocorrerá com a promulgação da primeira Constituição Republicana em 1991.

Quadro 10 - Local de sepultamento por períodos quinquenais* em números absolutos (1828-1890)

	Cemitérios de Itacuruçá (paróquia, matriz, igreja, fábrica)	Outros cemitérios (capelas e outras freguesias)	Covas de irmandades	Covas no interior da Igreja/fabrica	No Adro	Na Matriz / freguesia / paróquia	Na porta da Matriz	Não Consta
1828-1830	10		1	47		29	1	3
1831- 1835	169	5			15	108		1
1836-1840	286					1		2
1841-1845	163							25
1846-1850	153	3						92
1851-1855	194	1		1		9		15
1856-1860	225			1				4
1861-1865	164							25
1866-1870	93	1		1				3
1871-1875	110							1
1876-1880	87							
1881-1885	110	1						
1886-1890	97	1						
TOTAL	1861	12	1	50	15	147	1	171

Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).
*exceto o triênio (1828-1830)

Como podemos observar no **Quadro 9** há uma variedade grande de nomenclaturas para indicar o local de sepultamento. Mais de 82% da população livre de Itacuruçá foi enterrada no Cemitério da Igreja matriz/paroquial ou de outras localidades, evidenciando ser essa a prática mais constante na Freguesia ao longo de quase todo o período por nós aqui analisado. Apesar de os números de enterramentos feitos em cemitérios particulares e de outras localidades se apresentarem bastante reduzidos neste montante total dos assentos de óbitos, possuímos indícios de que esses números não correspondem fielmente aos dados reais da época. Como foi demonstrado no capítulo 2, os responsáveis pelas capelas particulares não costumavam remeter os nomes dos que faleceram e foram sepultados em seus cemitérios para o vigário da Igreja Matriz, como deveria ocorrer nestes casos.

Em apenas um assento paroquial foi registrada a interdição à sepultura eclesiástica a um indivíduo morador da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá. Foi o caso de "Miguel de tal" que, no dia 17 de outubro de 1829, com quarenta e poucos anos mais ou menos, foi impedido de receber sepultura eclesiástica "por ser achado morto nos campos do lugar

chamado (alorique) e já está seu corpo dilacerado"[272]. O registro de óbito não esclarece onde Miguel teria sido, então, sepultado .

A interdição à sepultura eclesiástica era recomendada pela Igreja em alguns casos específicos[273]. Embora os assentos indiquem não ter sido a interdição à sepultura uma prática usual dentro da Freguesia de Itacuruçá[274], há indícios de que pelo menos havia uma vigilância sob a origem e comportamento dos indivíduos enterrados. Um demonstrativo é o caso de Rodolfo, adulto e de origem alemã, falecido no ano de 1831, que teve a sua vida bem investigada no que concerne a sua crença religiosa antes de ser enterrado em solo sagrado. Seu registro de óbito atesta de forma enfática que Rodolfo era "Católico Romano" [275]. A Igreja neste período tinha o poder de se recusar a dar enterramento a indivíduos de outra religião, como o caso dos protestantes, até mesmo na área do cemitério[276]. Dessa forma, podemos constatar que o preceito da religião, o controle eclesiástico sobre o fiel e seu corpo, acontecia até o último instante.

Quando voltamos nossa análise para o espaço macro, ou seja, para as demais regiões do Brasil, constatamos que foram recorrentes até o final do período imperial interdições às sepulturas – mesmo em cemitérios municipais, mas que se encontravam sob jurisdição eclesiástica – de indivíduos não católicos ou considerados indignos pela Igreja. Claudia Rodrigues cita, entre outros tantos exemplos, o caso de um indivíduo ao qual foi negada sepultura no cemitério de Queluz (província de São Paulo), em 1879, pelo reverendo pároco da localidade, sob a justificativa de este ter sido maçom; tal acontecimento foi alvo de críticas de setores popular e político da região[277].

Quando voltamos novamente nossa análise para o nosso espaço micro, ou seja, o espaço correspondente à Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, podemos levantar a hipótese, de que, pelo menos por algum tempo, vigários e párocos da região podem ter sido mais flexíveis e aberto algumas exceções - em atenção ao pedido de familiares por exemplo - fazendo o enterramento no cemitério da Igreja de indivíduos a quem, segundo a norma da Igreja, deveria ser vetada a sepultura eclesiástica.

---

[272] Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875). p. 7 verso.
[273] Cf. Título LVII. p. 446.
[274] Igualmente não foi encontrada nas atas da Câmara da Vila de Mangaratiba nenhuma referência de interdições à sepulturas.
[275] Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875). p.17 frente.
[276] Para mais informações sobre o debate em torno do sepultamento dos protestantes no período Imperial Cf: RODRIGUES, Claudia. "Sepulturas e sepultamentos de protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869-1889)." Revista de História Regional, v. 13, p. 23-38, 2008.
[277] . RODRIGUES, *op. cit.*,2005.p. 258.

Por outro lado, os assentos também nos revelam que o número quase nulo de interdições de sepultura eclesiástica em Itacuruçá pode estar ligado ao inicio do processo de mudanças na jurisdição dos cemitérios que, como veremos mais adiante, apresenta avanços consideráveis, já no início da década de 1830. Assim, no dia primeiro de novembro de 1840 foi enterrado no cemitério da paróquia, por determinação do juiz de paz, um "cadáver preto" não identificado, achado na praia[278]. Aqui, a menção ao Juiz de Paz demonstra, ao nosso ver, que o poder público estava começando a se sobrepor ao poder religioso.

Citamos também, ao tratar dos últimos sacramentos, o caso ocorrido em 1838, de Francisco de Moura, que, mesmo tendo recusado os últimos sacramentos, por tanto cometido uma prática considerada desviante pela Igreja, foi encomendado e sepultado no cemitério da Matriz.

Voltando novamente a análise do local de sepultamento, observamos que, infelizmente, há bastantes ocorrências de registros que apontam o local de sepultamento de uma maneira "vaga", deixando margem a duplas interpretações como o caso de "foi enterrado na matriz" ou "foi enterrado na freguesia" (seria no interior ou fora da Matriz/freguesia?). Acreditamos, neste caso, tratar-se de enterramentos dentro do templo sagrado, uma vez que, como os dados apresentados nas tabelas apontam, os casos de enterramentos descritos como "na matriz" / "na freguesia" aconteceram justamente no período em que ainda eram recorrentes os enterramentos dentro das Igrejas na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá.

Apenas 8,7% fregueses de Itacuruçá tiveram o privilégio de ser enterrados dentro da Igreja – interior da Igreja, cova da fábrica – ou pelo menos foi assim explicitamente registrado nos assentos. Vejamos alguns registros de tais casos:

Ao anjinho Manoel, de apenas oito dias, filhos de pais libertos e crioulos, foi concedida uma cova dentro da matriz no dia 12 de janeiro de 1830[279].

Carlos Francisco, de 80 anos, foi sepultado na porta da matriz "por sua última vontade" em agosto de 1830[280], recurso esse que, segundo João Jose Reis, era muito usado por aqueles que desejavam ser os primeiros a serem lembrados pelos devotos.

No dia 4 de abril de 1855 (período em que já se encontrava oficialmente proibido os enterros *ad ecclesiam*), o Reverendo Joaquim Jose da Silva Feijó, provavelmente devido a sua condição de sacerdote e sua longa presença na Vila de Mangaratiba, é sepultado, com todos os

[278] Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875). p. 75 frente.
[279] *Idem*. p. 8 verso
[280] *Idem*. p.10 verso

aparatos devidos a um eclesiástico, no interior da Igreja de Itacuruçá[281] - infelizmente o local exato da sepultura encontra-se ilegível.

Já Francisca Maria da Conceição Aguiar, de 54 anos, foi sepultada no dia 3 de julho de 1860 (também já no período de interdição oficial), no interior da igreja, por ter sido uma das fundadoras da Matriz de Santa Anna de Itacuruçá[282]. Nove anos mais tarde, seu marido, o comendador Manuel Vieira de Aguiar, também seria sepultado no interior da Igreja sob a justificativa de ter sido casado com uma das fundadoras da Matriz[283].

O enterro dentro da Igreja, como já foi dito, era desejoso por muitos, por acreditar que poderiam se beneficiar da "áurea sagrada" do recinto, bem como das preces dos fiéis que lá se encontrassem - uma porta de entrada para o paraíso - além de representar, também, uma última demarcação de status social, já que era destinado a poucos privilegiados e requeria muitas vezes um considerável gasto financeiro. Entretanto, status e condição financeira nem sempre eram o suficiente. Era preciso, ainda, contar com um pouco de sorte. Assim, Joaquim Mendes, cabo do corpo dos veteranos de Coroa Grande, falecido no primeiro dia de dezembro de 1831, em Itacuruçá, foi enterrado no adro da Matriz, "por não haver sepultura vaga na Igreja"[284].

Por outro lado, a escolha voluntária por uma sepultura mais simples poderia representar, por sua vez, um ato de humilhação, contrição e piedade cristã, sentimentos esses também louváveis entre aqueles desejosos de colocar sua alma a caminho da salvação. Acreditamos terem sido esses os sentimentos que levaram José Alves de Assumpção, de 65 anos, a ser sepultado no cemitério "por ser sua última vontade", em oito de julho de 1833[285]; bem como Francisca Maria, que foi sepultada em 26 de fevereiro de 1833, no adro da Matriz, sob a mesma justificativa[286]. Já Antônio Ferreira Godinho declarou em seu testamento o desejo de ser sepultado na parte de fora da Igreja e amortalhado no pano "mais barato que se achar". Poderíamos nos questionar se a atitude de Antônio não representaria mais um ato de indiferença aos preceitos católicos da Boa Morte do que um ato de contrição em si. Porém, tal questionamento não se mantém quando mais adiante, em seu testamento, Antônio Godinho registra sua vontade de ser acompanhado por sua irmandade leiga[287], demonstrando assim que

[281] Idem. p.144 frente.
[282] *Idem.* p. 182 frente.
[283] *Idem*. p. 222 verso.
[284] *Idem*. p.19 frente.
[285] *Idem*. p. 28 frente.
[286] *Idem*. p. 26 verso.
[287] Arquivo do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro. Antonio Ferreira Godinho, inventário, 1831, Comarca: Mangaratiba.

participava, de certa forma, das devoções religiosas do catolicismo ligado às devoções de cunho popular.

Contudo, ao observarmos **o Quadro 10**, constatamos que os enterramentos "ad sanctos" foram bastante comuns na Freguesia de Itacuruçá somente até meados da década de 1830. Entre os anos de 1828 a 1830, por exemplo, nada menos que 84,6% das pessoas que foram a óbito neste período foram enterradas dentro da Igreja (conferir **gráfico 9** em anexo)[288]. Infelizmente, o local exato do sepultamento, com raras exceções, não ficou explícito nos assentos.

Entre o período de 1831 a 1835, o percentual de enterramentos "ad sanctos" passa para 36,2% (**gráfico 9** em anexo), o que representa uma queda de quase 50%. É justamente nesse período que aparece e se concentram também as referências a enterramentos realizados no adro da Igreja, somando 15 enterramentos ao total (5% dos enterramentos neste período). Enquanto foi possível a realização de sepultamentos no interior do templo, o espaço do adro – exterior da Igreja – era considerado altamente desprestigiado, destinado basicamente a pessoas livres pobres e escravos. A referência a enterramentos no cemitério também cresce consideravelmente. Se no triênio 1828-1830 os enterramentos no cemitério representavam apenas 11% do total, no período quinquenal de 1831 a 1835 essa porcentagem já alcança a casa dos 58,3%.

Depois deste período, os enterramentos "ad sanctos" se tornam praticamente nulos, sendo sepultado no interior da igreja, após essa data, apenas alguns padres e os fundadores da Igreja Matriz, como ficou explícito nos exemplos citados mais acima. Os enterramentos passam a se concentrar basicamente nos cemitérios, na área externa das igrejas. Assim, tal prática chega ao fim em Itacuruçá antes mesmo do final da primeira metade do século XIX, portanto, antes do fim oficial dos enterramentos "ad sanctos" nos principais centros urbanos do Império.

As atas da Câmara Municipal da Vila de Mangaratiba parecem nos fornecer a compreensão para tais fatos. Durante uma sessão ordinária na Câmara de Mangaratiba, no dia 21 de fevereiro de 1834, o vereador Magalhães proferiu o seguinte discurso:

> Olhando a que iminente pode sobrever um contágio a esta Vila, (ilegível) se não anteverem as providências ao alcance, mais necessárias, e de que esta Câmara deve lançar mão, sem receio de ser arguida por exorbitar das suas autoridades, e estando debaixo dos olhos de todos o quanto impossível é já o enterrarem-se corpos dentro do recinto da Igreja, tanto pela sua pequenez,

[288] Incluímos neste cálculo aqueles registrados como "sepultado na matriz".

> como por não estarem consumidos os já enterrados e ser frequentes (para calamidade nossa) a ocorrência de muitos que diariamente nos estão deixando pelas grandes moléstias, que graçãoque quase se podem caracterizar epidemias. Lembro de N. (?) de propor a Câmara a ver se o aprova.
> Que se oficie ao pároco encarregado da administração da Igreja, haja de não consentir que mais corpos se enterrem de hoje em diante dentro da Igreja: (marcando-lhe) o lugar que ele deve preparar, segundo os ritos da mesma Igreja, para se enterrarem todos os corpos, sem exceção de pessoas e isto enquanto não se descobre lugar apto para se edificar um cemitério, obra de tão extrema necessidade[289].

No dia 22 de fevereiro de 1834, dia seguinte, após a leitura da ata, esta foi aprovada com a emenda:

> Leu-se um oficio do Pároco Interino da Freguesia Manoel Álvares Teixeira em resposta ao que esta câmara lhe tinha dirigido com (ilegível) sobre a remoção dos enterramentos dentro do recinto da Igreja Matriz ou qual concordava com os sentimentos da Câmara à vista da grande necessidade da referida remoção pelo pouco espaço no recinto do templo e demais pelos (*uma parte grande ilegível*) [...] do templo envolvidos com a terra os tristes fragmentos da humanidade, tornando-se desta arte verdadeiramente um lugar de dor e de miséria, a Casa de Deus; e por consequência de adoração. A Câmara, pois resolveu remover d'ora em diante, todo enterro ali de toda e qualquer pessoa seja qual for sua condição, ou sexo, *e que os mesmos enterramentos se fizessem no Cemitério fronteiro à Igreja, o qual já está sagrado, e na forma dos ritos, na conformidade da nossa religião*, transmitindo esse acordo do dito pároco interino, para sua inteligência e dar a devida execução fazendo publica por editais esta deliberação[290]. (grifos meus).

São apontados pelo vereador Magalhães, no primeiro trecho destacado, dois motivos que justificariam seu pedido de interdição dos enterramentos no interior da igreja junto à Câmara Municipal de Mangaratiba. Primeiramente, ele chama atenção para o espaço reduzido do templo, que já não estaria comportando enterrar seus fiéis. Tal discurso demonstra que o enterramento no interior do templo até esse ano acontecia, portanto, com certa regularidade, confirmando o que já haviam sinalizado os registros de óbitos quanto ao local de sepultamento dos fiéis.

O segundo motivo era, de certa forma, uma consequência do primeiro. A insistência em se enterrar no interior da Igreja estava fazendo com que fossem reabertas sepulturas onde localizavam corpos ainda em estado de decomposição, o que, no entendimento do vereador,

[289] Fundação Mário Peixoto. Livro 7 - Atas da Câmara de Mangaratiba 1833-1837**.** Mangaratiba. p. 13 verso.
[290] Idem. p. 14 frente e verso.

era tido como o motivo de várias moléstias que atingiam os habitantes da região naquele período. Dessa forma, tais apontamentos confirmam a inserção da Vila de Mangaratiba nos debates médico higienistas que agitavam os principais centros urbanos do Império no período. Como já foi sinalizado anteriormente, acreditava-se que os eflúvios miasmáticos produzidos pela decomposição dos cadáveres eram focos de transmissão de inúmeras doenças que estavam levando outros tantos a óbito.

Os enterramentos passaram então a se concentrar, a partir de 1834, em um cemitério já existente, anexo à Igreja Matriz e sob a gerência dessa mesma igreja. Ao que tudo indica, não houve manifestação popular em oposição a tais medidas, como aconteceu no Rio de Janeiro, segundo indicam os estudos de Claudia Rodrigues, e em Salvador, a exemplo da Cemiterada, abordada nos estudos de João José Reis citada na introdução.

Novamente, atribuímos a uma das causas de tal passividade e obediência imediata dos fiéis quanto ao fim dos enterramentos no interior das igrejas na Vila de Mangaratiba a influência pouco expressiva das irmandades leigas na região. Eram elas as maiores defensoras da permanência de tal prática e as que tinham mais - financeiramente falando - a perder com tal decisão.

Já boa parte do corpo eclesiástico, cada vez mais inserido no processo de romanização da Igreja, e desejosos de combater as "superstições" do catolicismo popular, apoiava cada vez mais tal medida[291]. Embora nossa pesquisa não tenha se aprofundado no que concerne ao posicionamento político/religioso dos padres da nossa freguesia frente à corrente ultramontana da Igreja, ficou demonstrado que, pelo menos, tal medida de impedimento dos sepultamentos no interior do templo contou com o total apoio do vigário Manuel Alvares Teixeira que, como registramos no primeiro capítulo, constava no ano de 1832 como vereador da Câmara de Mangaratiba.

Por outro lado, a aparente concordância dos fregueses da Vila com o fim dos enterramentos dentro do templo sagrado não significou necessariamente um distanciamento total dos preceitos católicos da "boa morte", embora fosse o início de mudanças gradativas (o anexo de gráficos apresentando no final do capítulo nos permite visualizar que a devoção depositada no sepultamento *ad sanctos* foi o primeiro a entrar em declínio na freguesia). O registro da ata da Câmara é bem enfático ao dizer que o enterramento no Cemitério - que já existia na extensão do terreno da Igreja - manteria os rituais religiosos de costume, tudo na "conformidade da nossa religião", continuando, portanto, sob a gerência da Igreja. O

[291] Idem. p. 246

cemitério apresentava-se como extensão do espaço sagrado, embora não possuísse a mesma "áurea" e pompa dos enterramentos "ad sanctos". Era a Igreja quem continuava a decidir e autorizar quem poderia ser enterrado ou não neste solo, tanto que era comum na época denominar os cemitérios de "campos santos"[292].

Contudo, num segundo momento, e ainda no ano de 1834, o enterramento no cemitério na área externa da Igreja começou a gerar novos incômodos nos habitantes e representantes políticos da Vila de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba. Segundo consta nas atas seguintes da Câmara Municipal, o terreno do cemitério se encontrava aberto por todos os lados e servia de pasto para diversos animais, que poderiam, assim, profanar os corpos ali sepultados. Tal acontecimento era considerado um ato gravíssimo pela Igreja e por seus fieis, que tendiam a considerar o corpo do fiel cristão como algo santificado, uma vez que recebera o batismo, assim como demais sacramentos.

Nos anos posteriores ao referido discurso do vereador, a Câmara Municipal de Mangaratiba passou a se preocupar incessantemente com a construção de um novo cemitério fora do centro da vila. De acordo com a mesma câmara, o novo cemitério da cidade deveria agora gerar rendas à municipalidade – o poder público começava a gerenciar e a ter um maior controle sobre o espaço da Vila, embora os ritos católicos ainda se fizessem presentes e necessários. Vejamos um desses requerimentos:

> Uma outra medida que esta Câmara julga muito urgente é a construção de um cemitério, visto que até a presente são sepultados os corpos aonde observa-se em sua superfície os fragmentos humanos muitas vezes levados pelos cães, e animais imundos[293].

Tal discurso nos sugere algumas outras reflexões. Primeiramente, tal fala nos remete a uma preocupação ainda ligada a profundo sentimento religioso e de caridade, de ver corpos que deveriam estar em estado inviolável à espera do Juízo Final, sendo devorados pelos cães. Para além de uma fala de indignação humanitária, tratava-se de inquietude de valor cristão. Acreditava-se que a violação da sepultura pudesse comprometer o defunto no dia da ressurreição dos mortos[294]

Por outro lado, a presença de restos humanos, a proximidade diária com a morte, começava a gerar mal-estar e até mesmo certa repugnância. Claudia Rodrigues, assim como

---

[292] RODRIGUES, Claudia. *Os Cemitérios Públicos como alvo das disputas entre Igreja e Estado na crise do Império (1869-1891)*. Diálogos (Maringá), v. 13, p. 119-142, 2009. p. 128
[293] Fundação Mário Peixoto. Livro 14 - Atas de Câmara 1841- 1843**.** Mangaratiba. p. 84.
[294] Idem. p. 224.

João José Reis, demonstra que é justamente em meados do século XIX que a medicina higienista – aqui já abordada – irá preconizar no Brasil uma nova sensibilidade olfativa[295]. O cheiro exalado pelos corpos em decomposição, que durante séculos sempre foram suportáveis, passou a ser considerado altamente desagradável, pernicioso, uma vez que tal "fedor" denunciava a impureza do ar.[296]Em 1851, mostrando-se mais uma vez em correspondência com os saberes médicos do período, a Câmara Municipal vai pedir oficialmente ao Vigário Colado de Mangaratiba que colocasse cal e vinagre em todos os corpos que fossem, a partir daquela data, enterrados no cemitério, para assim agilizar a consumação dos corpos e evitar a disseminação de fluídos miasmáticos[297].

O debate na Câmara sobre o lugar mais adequado para a construção do cemitério se estende por anos a fio nas atas. Encontramos registros em 1845, 1846, 1847, 1848, sem nenhuma decisão conclusiva. Em 1851, a Câmara Municipal concede autorização ao vigário para fazer sepultamentos "no terreno devoluto entre o atual cemitério e o terreno de Francisco José de Farias Matos"[298], demonstrando, dessa forma,que nenhum outro cemitério havia sido construído até então. Somente em 1855 há finalmente a decisão do local ideal para o novo cemitério – A Barra do rio do Saco de Mangaratiba – dando inicio, então, a sua construção.

Ao que tudo indica, o novo cemitério foi inaugurado no final do mesmo ano, já que o Bispo Pedro Maria de Lacerda transcreveu a seguinte passagem de um livro "estreito e comprido ainda conservado apesar de desencadernado" que encontrou na Matriz de Mangaratiba, rubricado pelo visitador Domingos Alves Machado: "O cemitério do Sacco foi bento a 29 de novembro de 1855 e foi erigido a esforços do juiz municipal e delegado de polícia[299]".

O Bispo Pedro Lacerda também descreve brevemente sua ida ao cemitério público, localizado segundo este, a uma distância de ¼ de léguas da igreja matriz,

> De tarde pelas 5 horas, eu de murça e (soquete) acompanhado do R. Vigario, padres Telles e Vianna e de homens e mulheres que chegaram a final ao número de 200 pessoas segui a pé para o cemitério chamado da barra, porque fica à barra de um pequeno rio, do lado do sacco, e distante da Villa uns 20 e poucos minutos de caminho bom e fácil. O cemitério por três lados está cercado de um bom muro de pedra, mas o lado (fronteiro) ao da estrada não tem muro mas sim um morro, mas pelos ângulos há aberturas e entra

[295] RODRIGUES,*op. cit.*,1997, p. 62.
[296] Idem.
[297] Fundação Mário Peixoto. Livro 20 - Atas da Câmara de Mangaratiba- 1848-1856**.** Mangaratiba. p. 69 verso.
[298] Idem. p. 83.
[299] LACERDA, Pedro Maria de. *Visita Episcopal*. Arquivo da Cúria Metropolitana. Visitas Pastorais VP44, 1876.

> animais, que não são detidos pelas insignificantes cercas de estacas a espaço. O cemitério está a cargo da Câmara Municipal[300].

Nesta passagem percebemos novamente em destaque a participação direta do poder público na gerência do novo cemitério.

Acreditamos, portanto, ser este o novo cemitério público de Mangaratiba, a tanto aclamado pelos vereadores e pela população, uma vez que o bispo destacou estar este a cargo da Câmara Municipal, bem como por sua distância do centro urbano da Vila. Contudo, ainda é dada aqui uma referência cristã ao cemitério, já que, como vimos, o bispo e mais cerca de 200 pessoas fizeram questão de visitá-lo. Foi possível perceber também que os velhos problemas, como a entrada de animais no recinto, ainda permaneceram.

Todavia, o que destacamos é que o debate da criação dos cemitérios públicos e o fim dos enterramentos em solo sagrado se mostraram bastante antecipados na freguesia de Itacuruçá quando comparada a outras localidades. A Câmara Municipal de Juiz de Fora, por exemplo, só passara a cogitar a construção de um cemitério público a partir de 1855[301]. A lei de secularização dos cemitérios só seria regulamentada em 1890, no período da república.

Por mais que as discussões das atas se atenham principalmente à Matriz da Vila de Mangaratiba, tudo nos leva a crer, pelos dados aqui apresentados, que tais medidas foram estendidas também às suas demais freguesias, nas quais estava incluída a freguesia de Santa Anna de Itacuruçá. Seria muita coincidência os enterramentos "ad sanctus" em Itacuruçá declinarem justamente no mesmo ano em que a Câmara Municipal aprova o fim dos enterramentos no interior do templo da Matriz de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba. Corroborando com isso está o fato de também estarem registrados nas atas de Mangaratiba alguns requerimentos de urgência para a construção de um novo cemitério para a Freguesia de Itacuruçá, datados do ano de 1853, alegando que o antigo cemitério já não estaria atendendo as necessidades dos seus fregueses.

A Freguesia litorânea de Santa Anna de Itacuruçá que estava inclusa à Vila de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba apresentou, portanto, um número relativamente alto de enterramentos no interior do templo nos oito primeiros anos do período por nós analisado, deixando claro, portanto, estar inserida, pelo menos até meados da década de 30, na crença do beneficiamento do sepultamento no mais sagrado dos solos.

---

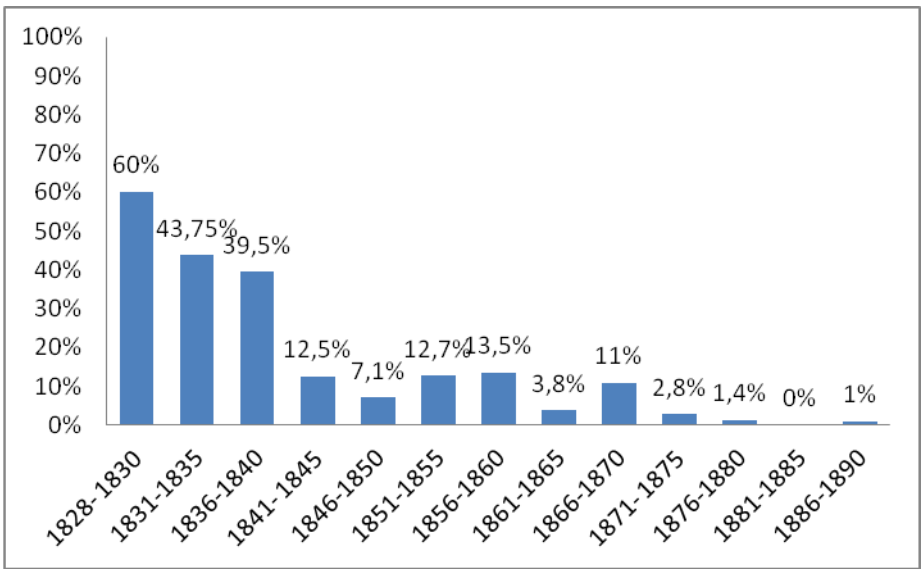
[300] Idem

[301] COSTA, Fernanda Maria Matos da. *A Morte e o Morrer em Juíz de Fora: Transformações nos costumes fúnebres, 1851-1890.* Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: UJF, 2007. p.24.

Em contrapartida, mostrando-se em sintonia aos debates médicos higienistas que ocorriam nos principais centros urbanos da província, viu a prática dos enterramentos ad sanctos serem definitivamente proibidos na Câmara Municipal, em sintonia com o clérigos locais, antes mesmo da primeira metade do século. Tal determinação foi devidamente cumprida, embora os demais ritos católicos que garantiam a tão desejada boa morte, ainda continuassem sendo praticado, mesmo que a maioria por pouco tempo, dentro de tal Freguesia, como foi possível observar nos tópicos anteriores.

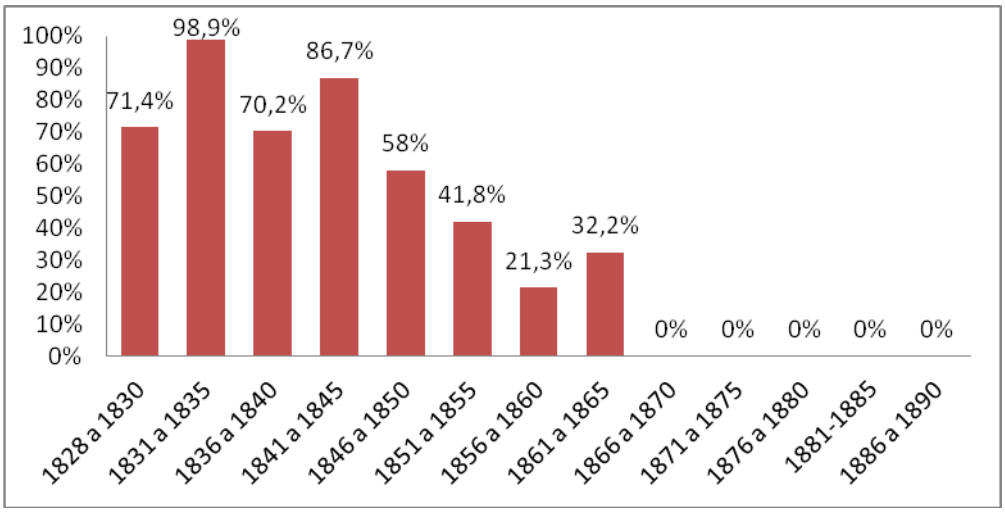
Gráficos Representativos dos preceitos da "Boa Morte" Na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá:

Gráfico 6 – Frequência de sacramentos por períodos quinquenais* entre a população adulta (1828-1890)



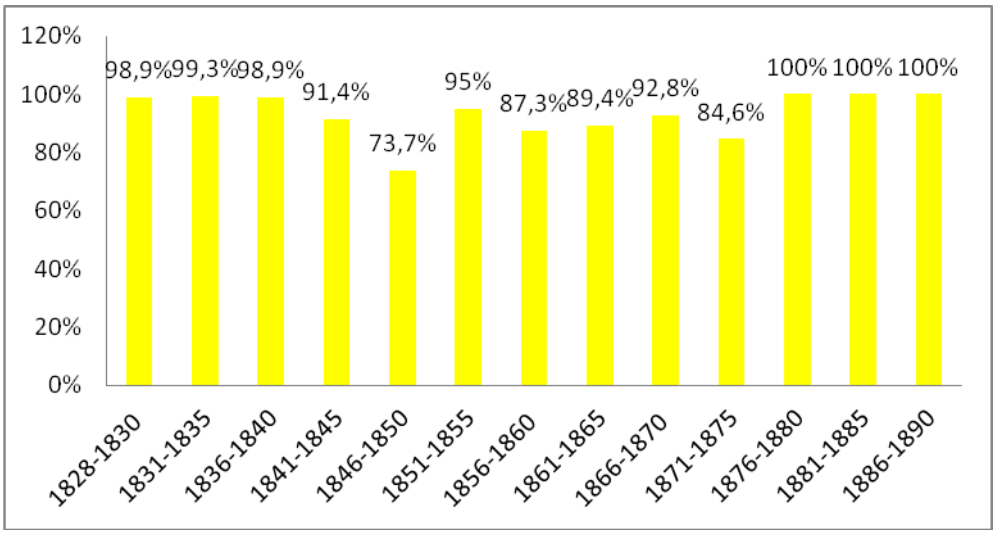
Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).
*exceto o triênio (1828-1830)

Gráfico 7: Frequência do uso de mortalhas por períodos quinquenais* (1828-1890)



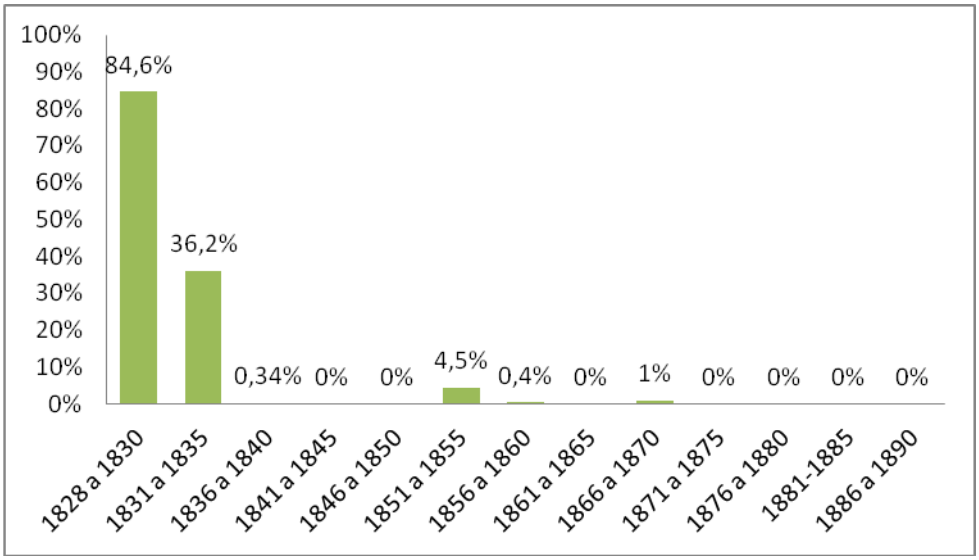
Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).
*exceto o triênio (1828-1830)

Gráfico 8: Frequência de encomendações por períodos quinquenais* (1828-1890)



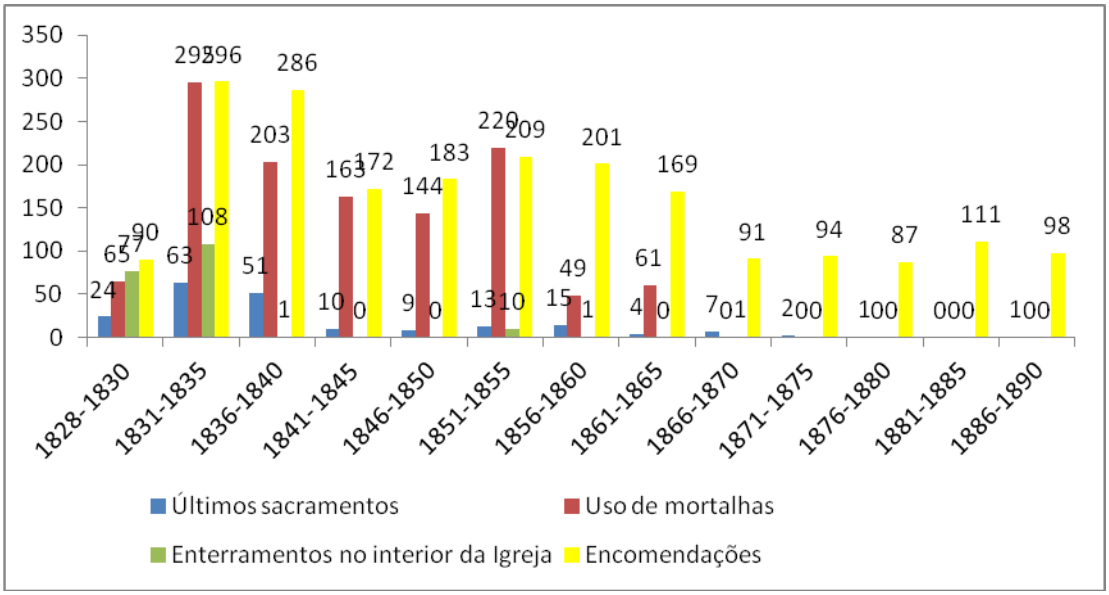
Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).
*exceto o triênio (1828-1830)

Gráfico 9: Frequência dos enterros no interior da igreja por períodos quinquenais (1828-1890)



Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).
*exceto o triênio (1828-1830)

Gráfico 10 – Comparação de frequência dos preceitos católicos da "Boa Morte" em números absolutos (1828-1890)



Fonte: Cúria de Itaguaí. Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1828-1875) e Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).
*exceto o triênio (1828-1830)

Conclusão

Ao longo deste trabalho foi possível apreender que a Vila de Mangaratiba acompanhou dentro das suas especificidades apresentadas, a lógica econômica do século XIX. Dedicou-se, em parte, à produção e venda de produtos para exportação: o açúcar e o café, utilizando para isso um considerável contingente de mão de obra escrava. Paralelamente, dedicava-se ao cultivo, principalmente os pequenos produtores, de gêneros alimentícios diversos para serem comercializados internamente e para o autoconsumo. Contudo, sua posição geográfica marítima privilegiada fez com que boa parte da sustentação econômica da Vila girasse, neste período, em torno das atividades portuárias: parte considerável do café produzido no interior do estado, por exemplo, era enviada para a cidade do Rio de Janeiro através dos seus portos.

Com isso, casas comerciais e armazéns de estoque de mercadorias tornaram-se cada vez mais numerosos e lucrativos. Tais fatores trouxeram uma prosperidade à Vila na primeira metade do século XIX, o que ocasionou por sua vez um aumento do número da população local e, logo, de fiéis das Igrejas da Vila e de sua Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, esta, foco principal do nosso estudo.

Os portos da Vila de Mangaratiba também foram utilizados como local de desembarque de milhares de escravos africanos adquiridos no comércio ilegal. Tal fato facilitava o acesso de muito produtores locais, mesmo os mais humildes e sem grande espólio, a tal mão de obra.

Uma vez estancado o tráfico, a Vila começou a enfrentar grandes dificuldades de manter o nível de produção local alcançado na primeira metade do século XIX. A grande redução do movimento portuário, em muito consequência da construção da estrada de ferro D. Pedro II, irá agravar ainda mais a situação. Perde-se assim a principal base de sustentação econômica da Vila. Tal reordenação econômica será sentida pelos diversos setores da sociedade, inclusive pela Igreja, que vê muitos dos seus fiéis partirem para outras regiões e outros tantos impossibilitados financeiramente de cumprirem devidamente muitos de seus preceitos tradicionais da “Boa Morte”. Portanto, conhecer melhor as especificidades econômicas e administrativas da Vila se fez essencial para apreender as relações que se estabeleceram naquela localidade, entre práticas e possibilidades, no que concerne a Morte e ao morrer, e suas transformações ao longo do tempo.

Através da análise quantitativa dos registros de óbitos, por sua vez, buscamos conhecer de forma mais pormenorizada, e sob diversos ângulos, o perfil econômico e, sobretudo, social da população livre que foi à óbito na Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, entre o período de análise por nós privilegiado. Embora os registros de óbitos sejam considerados bastante representativos da população em questão, já que o Censo de 1872 apontou como católicos todos os habitantes da freguesia, não pudemos ignorar a ocorrência de muitos sub-registros na região, assim também, como o fato de que alguns registros acabaram por se perder com o tempo. Logo o presente estudo, apesar de todo nosso esforço, apresentou sempre resultados, em grande medida, parciais.

Destarte, foi possível constatar um equilíbrio entre os sexos e um alto número de legitimidade matrimonial, que refletiu, por sua vez, numa alta taxa de filhos legítimos na região. Através dos gráficos foi possível perceber também, as variações numéricas dos óbitos e levantar algumas hipóteses sobre essas oscilações. Percebemos também uma alta taxa de mortalidade infantil, principalmente no primeiro ano de vida, que em muitos anos se sobrepôs a morte de adultos - à grande parte desses inocentes mortos foram dedicados ritos funerários específicos.Por outro lado, um considerável número para época, de indivíduos ultrapassaram os sessenta anos de idade.

Também em relação a idade mostramos que houve diferentes formas de notação desta, que variaram entre agrupamentos mais gerais como “anjinhos”, “inocentes” e “adultos” e outros onde era apresentado somente a idade numérica. Essas diferentes formas de notação seriam reflexos das mudanças ocorridas na percepção das idades, que com o tempo, no nosso entender, passou a incorporar cada vez mais um saber estatístico.

Embora menos recorrentes, expusemos as causas da morte registradas nos assentos de óbitos, as variações na anotação da cor e da idade, além do atestado de pobreza de alguns moradores, sempre procurando contextualizar tais informações.

Alguns registros sugeriram que no estado de doença, na eminência da morte alguns indivíduos procuravam abrigo na casa dos seus familiares, visto por nós como forma de estreitar laços com aqueles que melhor lhe poderiam dar assistência, sobretudo emocional e religiosa no momento da morte. Tais dados vão ao encontro dos estudos de Àries e confirmado por Claudia Rodrigues, que destacou, a exemplo da prática testamentária, que no momento em que foi diminuindo o poder da Igreja no gerenciamento da morte – devido ao gradual e contínuo processo de ressignificação dos ritos funerários - esse papel passou a ser cada vez mais, assumido pela família do moribundo.

Alguns poucos registros, porém exemplares, permitiram conhecer também um pouco da prática de enjeitamento de crianças na Freguesia. Estas foram deixadas de uma forma geral, em casas de particulares. Consideramos que muitos dos acolhedores destas crianças provavelmente viam em tal gesto de caridade, a possibilidade de alcançarem a salvação depois da morte. Já à tais crianças, uma vez falecidas, eram dados a maioria dos preceitos fúnebres destinados aos indivíduos inocentes, mostrando desta forma, que o enjeitamento lhes teriam proporcionado não só uma possibilidade de lar, mas também de uma morte dentro dos padrões mais elaborados do ritual católico.

Dessa forma, procuramos oferecer mais alguns subsídios que nos permitisse conhecer melhor, ainda que parcialmente os moradores da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá, para logo em seguida, melhor refletir sobre suas sensibilidades e devoções religiosas presentes no momento derradeiro.

No que concerne a tais sensibilidades, demonstramos, através de dados seriais e exemplos individuais, que, a cosmovisão católica da boa morte propagada na colônia e que permaneceu durante boa parte do período imperial – como melhor abordamos na introdução - também esteve presente em meio a população de Itacuruçá, pelo menos até um certo período de nossa análise. Assim, constatamos que os fieis recorreram em certa medida as bênçãos alcançadas através dos últimos sacramentos, foram enterrados em mortalhas específicas, encomendados e enterrados em solo sagrados. Até mesmo entre as crianças de até sete anos de idades, coube uma preocupação especial. Embora estas se encontrassem isentas dos últimos sacramentos, devido ao seu estado de inocência, percebemos uma preocupação da Igreja em pelo menos se fazer batizar tais crianças, principalmente as que se encontravam em risco iminente de morte, uma vez que o recebimento de tal sacramento era a única exigência de salvação, segundo o dogma da Igreja, para essas crianças.

Porém, alguns preceitos foram praticados de forma mais coesa do que outros. Nada menos que 92,4% dos indivíduos, por exemplo, foram encomendados depois de mortos. As mortalhas também apresentaram índices bastante significativos. Em suas diversas versões e cores, envolveram 47,5% da população que foi a óbito no período; percentual este que sobe para 78,2 % se consideramos apenas o período correspondente a primeira metade do século XIX. Porém, ao contrário do que foi apontado nos estudos correspondentes aos grandes centros urbanos, as mortalhas de santos foi aqui pouco usual, sendo portanto, as mortalhas de diferentes cores , as mais frequentes na freguesia. Interpretamos tais dados como reflexo da pouca expressividade das irmandades leigas na região –, pelo menos ao que concerne aos ritos

funerários, e o acesso restrito a tais mortalhas nas áreas rurais do Império, uma vez que estas eram produzidas principalmente nos centros urbanos.

O século XIX, porém, é marcado por mudanças na forma de conceber e ritualizar a morte. Assim apresentamos os debates, muito ligados às ideias médico-higienistas da época, que fizeram com que ainda na década de 1830 os enterramentos no interior da Igreja fossem proibidos pela Câmara Municipal da Vila de Mangaratiba. Proibição essa prontamente obedecida pelos padres, já que, a partir de 1835 desapareceram por completo dos registros da nossa freguesia os casos de enterramentos dentro do templo, apresentando apenas exceções para os fundadores de tal Freguesia e seu sacerdote.

Todavia, as asserções levantadas ao longo de toda a dissertação nos indicaram que tais mudanças nas sensibilidades em torno da morte ocorrem de forma bastante gradual na região. Embora fique evidenciado por um lado, a ascensão de uma nova forma de vivenciar a morte, marcada por declínios gradativos e muitas vezes definitivos dos preceitos do bem morrer católico, constatamos, por outro lado, que durante a segunda metade do século XIX, o medo do inferno e do sofrimento eterno, e do purgatório e do seu sofrimento temporário, ainda era uma realidade presente no íntimo dos moradores de tal freguesia e demonstrado em suas atitudes cotidianas como nos revelaram algumas passagens da visita pastoral.

Fontes:

Fontes Manuscritas:

Cúria de Itaguaí

1- Cúria de Itaguaí. *Livro de Óbitos de Livres da Freguesia de Santa Anna de Itacuruçá (1828-1875).*
2- Cúria de Itaguaí. *Livro de Óbitos de Pessoas Livres de Itacuruçá (1875-1890).*
3- Cúria de Itaguaí. Livro *de Batismos de escravos de Itacuruçá (1828-1872).*
4- Cúria de Itaguaí. Livro de Batismo de Livres (1828 -1846).
5- Cúria de Itaguaí. *Livro de Eleições e Termos de Posse dos Juízes e Mesários da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário.*
6- Livro de Termos de Entrada dos Irmãos – Mangaratiba, 1854-1870. Cúria de Itaguaí.

Fundação Mario Peixoto – Mangaratiba

7- Livro 1 de Receita e Despesas da Aldeia de Mangaratiba (1803-1843). Mangaratiba: Fundação Mário Peixoto.
8- Fundação Mário Peixoto. Livro 3- ATAS DA CÂMARA de 07/04/1832 a 20/11/1833**.** Mangaratiba.
9- Livro 5 – Ofícios da Câmara do Governo do Império (1832 -1846). Mangaratiba : Fundação Mário Peixoto.
10- Fundação Mário Peixoto. Livro 14 - *Atas de Câmara 1841- 1843***.** Mangaratiba.
11- Fundação Mário Peixoto. *Livro 20 - Atas da Câmara de Mangaratiba*- 1848-1856**.** Mangaratiba.
12- Livro 22 - Atas da Câmara de Mangaratiba 1856-1867. Fundação Mário Peixoto.

Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro:

13- Arquivo da Cúria Metropolitana. *Livro 12: Apontamentos secretos a Visita de 1811 e 1812.* . Visitas Pastorais. Notação VP 12, 1811 e 1812.

14- Arquivo da Cúria Metropolitana. LACERDA, Pedro Maria de. *Visita Epicospal*. Visitas Pastorais VP44, 1876.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro:

15- . *Abaixo assinado (...)*, sessão manuscrito. Localização II - 34, 19, 29.

16- *Tractado, ou Idea geral de todo o terreno da Freguesia de Mangaratiba e dos seus Indígenas,e habitantes e como se podem fazer mais úteis a si mesmo e ao Estado.*

Mangaratiba, 1810, pelo Padre Manuel Alvares Teixeira, coadjutor da freguesia de Mangaratiba. Biblioteca Nacional, Seção de Manuscritos, 3, 1, 26.

Arquivo do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro:

17- Arquivo do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro. Ignácio José Justinianno Braga, Inventário, 1831, Comarca: Mangaratiba.
18- Arquivo do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro. Antonio Ferreira Godinho, inventário, 1831, Comarca: Mangaratiba.

Fontes Impressas:

19- Recenseamento Geral do Império de 1872. Disponível online em http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php?titulo=Recenseamento%20Geral%20do%20Brasil%201872%20%20Imp%E9rio%20do%20Brazil&link=Imperio%20do%20Brazil. Acesso em 09/08/2013 às 16:00.
20- *Almanak Laemmert*.Disponível online : http://www.crl.edu/brazil/almanak

Referências Bibliográficas:

1- ABREU, Martha. *O Império do Divino*: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. São Paulo: Nova Fronteira, 1999;
2- ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfose Indígena: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
3- ALVEAL, Carmem Margarida Oliveira. *História e Direito: sesmarias e conflitos de terras entre índios em freguesias extramuros do Rio de Janeiro (século XVIII).* Dissertação de mestrado, sob a orientação do Prof. Dr. João Luís Ribeiro Fragoso, defendida na Universidade Federal Do Rio de Janeiro, 2002.
4- ARAÚJO, Ana Cristina. *A Morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830).* Lisboa: Noticias Editorial: 1997;
5- ARAÚJO, Jose de Souza Azevedo Pizarro. *Memórias Históricas do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro:Imprensa Nacional.4º vol.
6- _____. *O Rio de Janeiro nas visitas pastorais de Monsenhor Pizarro: inventário da arte sacra fluminense.* Rio de Janeiro: INEPAC, 2008. Volume 1.
7- ARIÈS, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média.* Lisboa: Editorial Teorema, 1988.
8- _____. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
9- _____. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: LCT, 1981. p. 20.
10- BEIRANTE, Maria Ângela. Para a história da morte em Portugal (Séc. XII-XIV). In: *Estudos de História de Portugal*: Volume I- séculos X-XV. Lisboa: Editorial Estampa, 1992.
11- BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales Souza & SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Formas de Crer: Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI.* Salvador: EDUFBA, 2006
12- BLAKE, Augusto Victorino Aloes Sacramento. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900. 6ºv. p.6.
13- BOTELHO, Tarcisio R. "Censos e construção nacional no Brasil Imperial". *Tempo Social.* Revista de sociologia da USP, v.17.
14- CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. "Notas sobre o significados religiosos do Batismo" REVISTA VARIA HISTÓRIA , nº31, Janeiro de 2004.
15- CAMPOS, Roberta de S. *O lugar do Índio no Antigo Regime e no século XIX*: Cultura Política e História Indígena. I Jornada PET: Práticas de História, UFRRJ.
16- CARVALHO, José Murilo. *A construção da Ordem*: A elite política imperial. 4.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
17- _____. *A formação das Almas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; MATTOS, I. R. . O Império da boa sociedade. A construção do Estado imperial brasileiro. 15. ed. São Paulo: Atual, 2009. v. 1.
18- CARVALHO, Mariza Soares. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro do século XVIII.* Civilização Brasileira, 2000
19- CATROGA, Fernando. "Recordar e comemorar: a raiz tanatológica dos ritos comemorativos." Revista Mimesis, Bauru, 2002, v. 23, nº. 2. p. 13.

20- _____. *O Céu da Memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911).* Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999.
21- COSTA, Fernanda Maria Matos da. *A Morte e o Morrer em Juíz de Fora: Transformações nos costumes fúnebres, 1851-1890.* Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: UJF, 2007.
22- FEITLER, Bruno & SOUZA, Evergton Sales (org). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições do Arcebispado da Bahia.*As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia foi o primeiro e único código canônico brasileiro até o fim do Império.
23- FREIRE, Larissa Almeida. "Religião, Cidadania e Identidade Nacional em Camamu (1840-1843). UFBA. Disponível através do link: http://www.ppgh.ufba.br/IMG/pdf/RELIGIAO_CIDADANIA_E_IDENTIDADE_NACIONAL_EM_CAMAMU_1840-1843_Larissa_Almeida_Freire_.pdf
24- FOUCAULT, Michel. "A Governamentabilidade". *Microfísica do Poder.*
25- GANDRA, Florbela Maria Samagaio. *O Combate a pobreza e à exclusão social na infância: geração escolhas*. VII Congresso Português de Sociologia. Porto: Universidade do Porto, 2012.
26- GENNEP, Arnold van. *Os Ritos de Passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações e etc.* Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.
27- GUEDES, Roberto. *Egressos do Cativeiro* : trabalho, família, aliança e mobilidade social. Porto Feliz, São Paulo, 1798-1850. Mauad X: FAPERJ, 2008.
28- Cf. GUIANCE, Ariel. "El más Allá". In: *Los Discursos sobre La Muerte em la Castilla Medieval (siglos VII-XV).* Espanha:Junta de Castilla y León, 1998. pp. 131-231
29- João Emanuel Pohl. *Viagem no Interior do Brasil: Empreendida nos anos de 1817 a 1821 e publicada por ordem de Sua Majestade o Imperador da Austria Francisco Primeiro.* Primeira Parte. Biblioteca Nacional, Obras Raras, 108,3,11-12. Pag168.
30- JUNIOR, Manoel Batista do Prado. *Entre Senhores, Escravos e Homens Livres Pobres: família, liberdade e relações sociais no cotidiano da diferença (Mangaratiba, 1831-1888).* Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2011.
31- LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.
32- LOURENÇO, Thiago Campos Pessoa. *O Império dos Souzas Breves: política e escravidão nas trajetórias dos comendadores José e Joaquim de Souza Breves.* Niterói: UFF, Dissertação de mestrado, 2010.
33- MACHADO, Cacilda. "A escravidão e a cor dos escravos e dos livres (Freguesia de São José dos Pinhais – PR, passagem do XVIII para o XIX)". VII Jornada Setecentista. Paraná: UFPR; CEDOPE, 2007.
34- MACHADO, Marina Monteiro. *A Trajetória da Destruição:* Índios e Terras no Império do Brasil. Dissertação de mestrado. Niterói: UFF, 2006.
35- *MACHADO, Roberto ...[et al.]. Danação da Norma: Medicina Social e constituição da psiquiatria no Brasil. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.*

36- MARCILIO, Maria Luiza. "Os Registros Paroquiais e a História do Brasil". In: Vária História. nº 31, 2004.
37- MARQUES, Camila Moraes. *À Margem da Economia: cachaça e protocampesinato negro no litoral sul fluminense (1800 -1888).* Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2011.

38- MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio:* os significados da liberdade no sudeste escravista. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
39- MORAES, Daniela Paiva Yabeta. *A Capital do Comendador: A auditoria geral da Marinha no julgamento sobre a liberdade dos africanos apreendidos na Ilha da Marambaia (1851).* Dissertação de mestrado: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2009.
40- NASCIMENTO, Mara Regina do. *Irmandades Leigas em Porto Alegre:* práticas funerárias e experiência urbana (séculos XVIII e XIX). Tese defendida sob a orientação do Prof. Dr. José Rivair Macedo. Porto Alegre: UFRS, 2006.
41- NOGUEIRA, Luiz Fernando Veloso. "Expectativa de vida e mortalidade de escravos: uma análise da Freguesia do Divino Espírito Santo do Lamim – MG (1859-1888)". Histórica – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo, nº 51, dez. 2011.
42- NUNES, Verônica Maria Meneses. *Glossário de Termos sobre Religiosidade.* Aracaju: Tribunal de Justiça; Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe, 2008.
43- OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Os Bispos e os leigos: reforma Católica e irmandades no Rio de Janeiro Imperial.* Revista de História Regional 6(1): 147-160. Verão, 2001.
44- _____. *Devoção e Caridade: irmandades religiosas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1889.* Dissertação. Niterói: UFF, 1995. p.196.
45- PEREIRA, Camila Mendonça. A Abolição e o Catolicismo: a participação da Igreja Católica na extinção da escravidão do Brasil. Dissertação de mestrado. Niterói: UFF, 2011.
46- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades.* Iere Journée d'Histoire des Sensibilités, EHESS 4 mars 2004 . pp. 1-6.
47- REIS, João José. *A morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.* São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
48- _____. REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista .In:ALENCASTRO, Luis Felipe(org). *História da Vida Privada no Brasil Império:* a corte e a modernidade nacional. 2 vol. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
49- REIS. Thiago de Souza dos. *Morte e Escravidão: padrões de morte da população escrava de Vassouras, 1865-1888*. Dissertação em História. UNIRIO, 2009.
50- REVEL, Jacques (org). *Jogos de escala. A experiência da microanalise.* Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.
51- RIBEIRO, Ana Claudia Anibal. *Com as Bênçãos dos Santos Óleos: a administração dos sacramentos*. Anpuh - Ceará. p.3. Disponível em http://www.ce.anpuh.org/1341279758_ARQUIVO_Artigo_Sobral.pdf. Acesso em 20/10/2013.
52- RODRIGUES, Claudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos.* Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997
53- _____. *Nas Fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX).* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
54- _____. Sepulturas e sepultamentos de protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869-1889)." Revista de História Regional, v. 13, p. 23-38, 2008.
55- _____. *Os Cemitérios Públicos como alvo das disputas entre Igreja e Estado na crise do Império (1869-1891)*. Diálogos (Maringá), v. 13, p. 119-142, 2009.

56- SANCHES.Barbara Helena de Araujo Guimarães. “Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba: conflito de identidades em terras de índios.” XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011.
57- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Uma Questão de Revisão de Conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma.* Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol.2 n°2, Agosto/Dezembro de 2010.
58- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930).* São Paulo: Cia das Letras, 1993
59- _____“Do preto, do branco e do amarelo: sobre o mito nacional de um Brasil (bem) mestiço. Artigo divulgado pelo grupo: Psicanálise e Linguagem Mítica.
60- SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionário da língua portugueza.* Lisboa:Typographia Lacérdina, 1813.
61- SILVA, Joaquim Norberto de Souza e. *Memória Histórica e Documentada das Aldeias de Índios da Província do Rio de Janeiro.* Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Lammert. 1854. Tomo XVII, nº13.
62- SILVA, Joelma Santos da. “Relevância e Análise dos Autos de Visitas Pastorais do Século XIX no Maranhão. *II Simpósio do Maranhão Oitocentista.* São Paulo: Universidade Estadual do Maranhão, 2011.
63- _____. *Por Mercê de Deus: Igreja e Política na trajetória de Dom Marcos Antônio de Sousa (1820-1842).* Dissertação de mestrado. São Luís: UFM, 2012.
64- TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu.* Niterói:Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.
65- VAILATI, Luiz Lima. *A Morte Menina: infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo).* São Paulo: Alameda, 2010.p.113-125.
66- VASCONCELLOS, Marcia Cristina Roma de. *Famílias escravas em Angra dos Reis, 1801 -1888.* São Paulo: USP, Tese de doutoramente, 2006.
67- VENÂNCIO, Renato Pinto. “Maternidade Negada”. In:PRIORE, Mary Del. *História das Mulheres no Brasil.* 8ed. São Paulo: Contexto, 2006.
68- VIANNA, Larissa. *O idioma da mestiçagem:* as irmandades de pardos na América portuguesa. Campinas: Editora Unicamp, 2007.
69- VIDE, Sebastião Monteiro da.; estudo introdutório e edição FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales; JANCSÓ, Istvan; PUNTONI, Pedro. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo,2010..Livro Quarto. Título XLIX.