



VOL. 5 | N. 10 | JUL/DEZ DE 2019 | ISSN 2359-4489

CATOLICISMO, PODER E SOCIEDADE

“Por tudo que é vivo, morre”

A morte negra numa freguesia do Recôncavo da Guanabara, Rio de Janeiro (século XVIII)

Aguiomar Rodrigues Bruno

[Doutorando do Programa de Pós-graduação em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH) – Unirio, sob orientação da Profª. Drª. Cláudia Rodrigues. Email: donkoioite@hotmail.com]

Resumo: O artigo tem como objetivo analisar as representações e as práticas do *bem morrer* católico entre os indivíduos considerados forros na freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Iguaçu, no Recôncavo da Guanabara, ao longo do séc. XVIII. Para tal, trabalharemos com múltiplas temporalidades, entre o tempo curto e a longa duração, a fim de mostrarmos através do estudo de caso de uma negra forra, práticas religiosas escatológicas semelhantes entre a população forra da dita freguesia. Logo, optamos pela análise de testamento e registros de óbitos; pelas documentações eclesiásticas, fundamentais para captarmos as sensibilidades; e, pelas práticas acerca do *bem morrer* entre os viventes dos Setecentos.

Palavras-chave: boa morte, Piedade do Iguaçu, forro.

“For all that is alive, die”

The black death in a parish of the Guanabara bay, Rio de Janeiro (XVIII century)

Abstract: The objective of this article is to analyze the representations and the practices of Catholic well - being death among individuals considered to be free black slaves in the parish of Nossa Senhora da Piedade do Iguaçu, in the Recôncavo da Guanabara, XVIII. Thus, we will work with multiple temporalities, between the short time and the long duration, in order to show through the case study of a free black slave woman, the similar religious eschatological practices among the free black slave population of this parish. Therefore, we opted for the analysis of testament and records of deaths; for the ecclesiastical

documentations, fundamental to capture the sensibilities; and, for the practices about the well-being death among the living of the Seven hundred.

Key words: Well-being death, Piedade do Iguaçu, XVIII century.

No interior do Recôncavo da Guanabara...

Fundada em 1565 por Estácio de Sá, a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro possuía uma importância secundária dentro da economia colonial diante de Pernambuco e Bahia até o séc. XVII. A doação de sesmarias no Recôncavo da Guanabara se deu pelo objetivo de impedir invasões estrangeiras e garantir a produção agrícola capaz de abastecer a cidade do Rio de Janeiro. Ainda em 1712, segundo João Fragoso, havia apenas 12 engenhos de açúcar no Recôncavo¹. A abertura dos “caminhos do ouro”, entre os séculos XVII e XVIII, permitiu que a cidade do Rio de Janeiro assumisse o papel de praça escravista e porto exportador de ouro e diamantes para a Metrópole². Os povoados que se formaram na banda d’alem e d’aquém da Baía da Guabanara, tornaram-se um imenso celeiro da colônia, abastecendo cidades como Salvador, Recife e as colônias do Sacramento e Angola³.

Entre 1643 e 1697, foram criadas mais de 16 freguesias no Recôncavo da Guanabara⁴. A justificativa dada pelo bispado do Rio de Janeiro para a criação de tantas freguesias seria devido à dificuldade de prestar os sacramentos aos fiéis por causa da distância ou a quantidade elevada de povoados. De todo modo, a região se inseriu nas rotas comerciais para o interior das Minas Gerais. Segundo informações do relatório do Marques do Lavradio, a região do Recôncavo da Guanabara contava com 7122 escravos, em 1778. Nas terras do Recôncavo da Guanabara, a maior percentagem de mão de obra escrava estava destinada a atividades relacionadas ao plantio de gêneros alimentícios ou no transporte de pessoas e

¹ FRAGOSO, João. *A nobreza da Republica: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII)*. Topoi, Rio de Janeiro, nº 1, p. 48.

² Segundo Manoel Florentino: “(...) a primazia baiana no fornecimento de mão de obra para as Minas acusou o impacto da inserção dos comerciantes da praça mercantil do Rio de Janeiro no tráfico, incentivada pela abertura do Caminho Novo”. *Aspectos comparativos do tráfico de escravos para o Brasil (séculos XVIII e XIX)*. Afro-Ásia, 31 (2004), 83-126. p. 87.

³ PEDROZA, Manoela. *A roça, a farinha e a venda: produção de alimentos, mercado interno e pequenos produtores no Brasil colonial*. In: FRAGOSO, João, GOUVÊIA, Maria Fernanda. *O Brasil Colonial v.2*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 404.

⁴ FRIDMAN, Fania. *Freguesias fluminenses ao final dos setecentos*. Revista Ieb, nº 48, março de 2009. p. 97.

mercadorias via os rios da região⁵. Este fato para Fania Fridman “(...) possibilitou a conquista e a colonização da região e o posterior estabelecimento da ‘civilização’ do café”⁶. No último quartel do sec. XVIII, Santíssima Trindade, Itaboraí, Jacutinga, Iguaçú, Angra dos Reis e Paraty tornaram-se importantes produtoras de farinha; a freguesia de Inhomirim foi responsável pela metade da colheita de milho da capitania, seguida de Itaboraí, onde a lavoura de feijão também se distinguiu, além do cultivo de arroz nas terras da Jacutinga e Iguaçú⁷.

Nelson Henrique Moreira de Oliveira comenta que o “pequeno comércio diário” praticado entre a freguesia de Nossa Senhora de Piedade do Iguaçú e a cidade do Rio de Janeiro em fins do sec. XVIII ocorria através do transporte fluvial que partiam e chegavam pelo rio Iguaçú e demais rios da região⁸. A freguesia do Iguaçú representava um verdadeiro microcosmo da sociedade do Antigo Regime.

A freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Iguaçú, no século XVIII, era, tal qual a grande maioria – senão todas – as freguesias da América portuguesa, um microcosmo da sociedade do Antigo Regime nos trópicos: um ambiente extremamente religioso, uma sociedade profundamente desigual e ciosa de suas diferenciações entre os indivíduos e grupos sociais, onde não só a origem, a aparência, a cor e as vestimentas faziam diferença nas relações, mas a condição social também influía, tendo a escravidão como referência nas relações sociais⁹.

A Piedade do Iguaçú era cercada por uma vasta região rural, na qual se inseria em grande medida, pequenas e médias propriedades; e, por uma extensa rede hidrográfica, encontrava-se bom escoamento para sua produção, contava com nove portos, dezoito barcos e uma lancha¹⁰. Ao longo do séc. XIX os portos Estrela e Mauá recebiam embarcações dos rios Iguaçú e Pilar¹¹. Em fins do séc. XVIII, percebe-se através do relatório do Luis de Vasconcelos (1779 – 1789), a população absoluta de 13054 mil habitantes, desse total, perto

⁵ SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *Magé na crise do escravismo: sistema agrário e evolução econômica na produção de alimentos (1850-1888)*. Dissertação de Mestrado. UFF. Niterói, 1994.

⁶ FANIA, Fridman. *A formação da rede urbana no sertão do oeste fluminense*. In: VII Seminário de História da Cidade e do Urbanismo, 2002, Salvador. Anais do VII Seminário de História da Cidade e do Urbanismo. Salvador: Faculdade de Arquitetura de Urbanismo, 2002. p. 02.

⁷ FANIA, Fridman. op. cit., 2009. p. 102.

⁸ OLIVEIRA, Nelson Henrique Moreira de. *Forros senhores da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Iguaçú – fins do século XVIII*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2010. p. 7.

⁹ OLIVEIRA, op. cit., p. 8.

¹⁰ GOMES, Flavio dos Santos. *História de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX*. Edição e Revista Ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 29.

¹¹ SILVA, Lucia. *De grande Iguaçú à Baixada Fluminense: formação econômica e urbana de uma região*. XII Congresso Brasileiro de História Econômica & 13ª Conferência Internacional de História de Empresas. Niterói, agosto de 2017. p. 3.

de 45,4% eram livres e 54,6% eram indivíduos cativos. Em relação aos 45,4% da população livre, estão incluso os libertos e as pessoas de cor, o que significava marcas de diferenciação propícias do Antigo Regime nos trópicos. Em seu relatório mostra as três freguesias mais populosas, a saber: a freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Iguaçu possui a terceira maior população cativa, com 1219 almas, perdendo somente para S. Antônio de Jacutinga com 2138 cativos, seguido de perto pela freguesia N. S. do Pilar com pouco menos de 1868 braços escravos¹².

Com base nas visitas pastorais de Monsenhor Pizarro (1794-1795) é possível avaliar os espaços sagrados de Piedade do Iguaçu. A forte presença do catolicismo no cotidiano dos indivíduos se via representada na única capela colada, isto é, capela com pároco mantido pela fazenda real para que pudesse exercer o ofício. Pizarro percebeu que havia cinco irmandades na região para suprir os desejos fervorosos da população pelo culto aos santos católicos, incluindo uma irmandade negra de Nossa Senhora do Rosário. Da mesma forma, havia uma capela denominada Santo Antonio, localizada na fazenda de Dona Luiza Maria de Jesus. Essa capela foi construída em 1742, com autorização do bispo João da Cruz. Já os oratórios geralmente ficavam em casas ou nas fazendas para que as famílias pudessem celebrar as missas. Para além do benefício familiar, servia para os que ali passassem e pelo menos uma vez por mês a seus escravos, o direito de dar nesse espaço a Sagrada Comunhão. Assim, o visitador anotou a existência de cinco oratórios distribuídos na região¹³.

Logo, nessa geografia do sagrado espalhado pela região de Piedade do Iguaçu, os altares funcionariam como um espaço sagrado e ao mesmo tempo como um espaço fúnebre. Pois, tal como foi registrado pelo Pizarro, todo e qualquer sacerdote regular ou secular poderia celebrar os batizados, os casamentos, e as missas pela alma de qualquer cristão que tivesse morrido em graça de Deus. Assim, a população de Piedade do Iguaçu no interior fluminense, fossem os membros da elite senhorial, os pobres livres ou até mesmo os escravos e forros, mantiveram relações estreitas com o Sagrado, buscando o consolo espiritual e o cuidado com as almas dos mortos.

¹² Memórias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos. In: RIHGB. Tomo XLVII, 1ª parte, 1884, p. 27 e RIHGB, Tomo XXXIII.

¹³ ARAUJO, Jose de Souza Azevedo Pizarro. *O Rio de Janeiro nas visitas pastorais de Monsenhor Pizarro: inventario da arte sacra fluminense*. Rio de Janeiro: INEPAC (volume 1) 2008. p. 261.

Por uma história da morte...

A morte, em qualquer civilização, ao longo da história da humanidade, tem sido acompanhada de diversos enfrentamentos, porém cada um à sua maneira. Não cabe fazermos uma digressão antropológica, mas o fato é que não existe nenhum grupo social que abandone seus mortos sem ritos¹⁴. O lugar comum fica por conta da crença em que, apesar de ser certa a passagem, é incerto o destino final. Muitas são as variações em torno da morte e do seu entendimento, no entanto é ambiciosa a vontade humana em driblar ou ainda de dar-lhe a dignidade da última hora. A partir de então, as crenças e as manifestações religiosas assumem fundamental importância, ao delinear a forma de morrer ideal de cada grupo social¹⁵. Neste sentido, Inajara Kaona Weiss chama a atenção para o fato de que a ‘inumação’ – ato de inumar; enterrar; ato de sepultar os mortos acontece de várias maneiras, porque as sociedades também são diferenciadas¹⁶.

Neste diapasão, vale afirmar que há várias maneiras como as diversas sociedades enfrentam a morte, no sentido ritual, será entendida como uma manifestação social¹⁷. Ao corroborar a premissa, Jean Ziegler denomina a morte como acontecimento social, que assim o é por serem representações de origem social; e, portanto investidas, estratificadas¹⁸. Igualmente, o entendimento das representações e práticas do morrer pressupõe a forma como acontece o enfrentamento da angústia gerada e traduzida nos ritos social, que por sua vez, tranquiliza ao negociar a alteridade, a fim de inflectí-la em sentido positivo, como apontado por Jean-Pierre Bayard¹⁹.

Como se tem dito, a morte ocupa o imaginário popular sob muitos aspectos, mas as representações e práticas do *bem morrer*, de acordo com a Cristandade Ocidental, sobretudo, no contexto brasileiro Setecentista, era amparado em ritos que garantiam o Além-túmulo. Isto é, exercícios espirituais para uma boa passagem ao mundo sobrenatural. Dessa forma, o *bem*

¹⁴ MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Tradução: Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 25.

¹⁵ RODRIGUES, Jose Carlos. *O tabu da morte*. 2ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

¹⁶ WEISS, Inajara Kaona. *As faces da morte: um estudo antropológico das variadas formas de inumação*. Revista Alamedas, vol 2, nº 1, 2014. p. 39.

¹⁷ REIS, João José. *O cotidiano da morte no Brasil Oitocentista*. In: NOVAIS, Fernando A.; ALENCASTRO, Luiz Felipe de. (Orgs.). *História da Vida Privada. Império: a Corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.104.

¹⁸ ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte: uma sociologia da morte no Ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais*. Tradução: Aurea Weissenberg. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. p. 135.

¹⁹ BAYARD, Jean-Pierre. *Sentidos ocultos dos ritos mortuários: morrer é morrer?* Tradução: Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1996. p. 08.

morrer considera, dentre outras coisas, levar uma vida cristã com o pensamento na salvação, incluindo os cumprimentos dos rituais católicos de “última hora” devidamente determinados em testamento²⁰.

O que, a partir daí compreende-se toda a preocupação de homens e mulheres, livres ou cativos, no cumprimento ritualístico no intuito da salvação espiritual, ou ainda, que o arrependimento dos pecados viesse bem antes do morrer. Diversas pesquisas já indicam que a comunidade dos fieis nem sempre cumpriam todas as exortações eclesiásticas ao longo da vida²¹. De todo modo, a morte está ligada ao consolo no porvir e a sua preparação, vai incluir providências que garantam a vida na eternidade. Sendo:

As cerimônias e a simbologia que envolviam a morte eram produzidas para promover uma boa viagem para o outro mundo, cuja distância deste era consideravelmente menor do que hoje. O tratamento dispensado ao morto visava integrá-lo o mais breve possível em seu lugar, para seu próprio bem e a paz dos vivos²².

De acordo com esse discurso clerical tridentino, logo após a morte do moribundo o quarto era tomado por anjos e demônios em disputa pela sua alma. Dado que no medievo, a salvação da alma era posta em prova no Juízo Final, agora no instante da morte é a ocasião da decisão suprema que suscitava o medo da eternidade infeliz. Existia assim, a idéia de uma confrontação entre as forças do bem e do mal²³. Boa parte dessa visão escatológica renascentista²⁴ acerca da finitude individualizada encontrava-se na literatura, nas artes visuais, mas, sobretudo, nos livros devocionais chamados: *ars moriendi*. Esse gênero literário devocional católico ficou célebre tanto na Europa, bem como, nas terras do Novo Mundo, falava da morte e ensinava o fiel ter uma boa morte. No intervalo de cem anos (1600-1700),

²⁰ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A Ideia do Barroco e os desígnios de uma nova mentalidade: a misericórdia através dos sepultamentos pelo amor de Deus na Paróquia do Pilar de Vila Rica (1712-1750)*. Revista Barroco, Belo Horizonte, v. 19, 2000. p. 45-68.

²¹ PRIORE, Mary del. *Ritos da vida privada*. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.). *Historia da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; MOTT, Luiz. *Cotidiano e vivencia religiosa: entre a capela e o calundu*. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.). *Historia da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

²² REIS, op. cit., 1997. p. 96.

²³ ARIËS, Philippe. *O homem diante da morte*. Vol. 1. Tradução: Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989. P. 114-117.

²⁴ Segundo Maria Berbara: “Um dos maiores mitos construídos em torno do Renascimento é o de que foi um período otimista (...) em oposição as ‘trevas medievais’. A percepção aguda da passagem do tempo herdada da tradição clássica, somada a uma consciência histórica (...) povoou a literatura e as artes visuais de imagens tristes, mórbidas (...)”. *Renascer para a morte*. In: Revista de História da Biblioteca Nacional. Renascimento: a longa fabricação do homem moderno. Ano 9, nº 98, novembro 2013. p. 41.

saíram, somente nos prelos portugueses, 129 títulos dos quais se fizeram 261 edições²⁵. Essa literária piedosa escrita por padres e membros de ordens religiosas, conquistou a América Portuguesa, sobretudo por intermédio da militância jesuítica²⁶.

(...) o morrer seria gradativamente transformado pelos pregadores em uma arte, na qual, tinha importante papel o ensinamento proporcionado pelos manuais de preparação para a morte – também chamados de *ars moriendi* ou *artes de bem morrer*. Desenvolvida entre os séculos XIV e XV, representava um gênero de literatura devocional, composta por textos e imagens que procuravam ensinar aos cristãos os passos da preparação para o seu momento derradeiro, como uma espécie de cartilha²⁷.

A preocupação doutrinária, não responde somente à questão dos pressupostos cristãos católicos no seu entendimento da morte, acerca dos lugares determinados para as almas, mas também, como uma passagem idealizada e planejada, o que só evidencia o fato de que, a jurisdição sobre a morte fielmente cumprida, traz bônus para a igreja enquanto intermediária entre vivos e mortos. Entendemos assim que, o *bem morrer* não significa basicamente uma morte sem doenças ou sossegada, mas uma morte, na qual, há uma rigorosa preparação, que incluía a nomeação de santos, que deviam advogar em favor da alma no Tribunal Divino, a quantidade de missas necessárias para abreviar a passagem pelo Purgatório, à indumentária – mortalha –, o número de assistentes presentes no cortejo e por fim, o local destinado ao sepultamento²⁸. A preparação que servia como advogado de uma boa morte incluía ainda que se fizesse um testamento e buscasse tomar os sacramentos da Igreja quando moribundo²⁹.

Em *A morte é uma festa*, obra clássica de João José Reis, mostra a revolta popular na cidade de Salvador, em 1836. Nesta ocasião, uma multidão destruiu o cemitério do Campo Santo, recém inaugurado. A proibição de fazer os enterros nas igrejas, como era costume, e a concessão de monopólio funerário a uma companhia privada desencadearam um protesto público, inclusive com a complacência das autoridades locais, que culminou na depredação do dito cemitério. *A Cemiterada*, como ficou conhecida este levante, reflete a persistência dos

²⁵ XAVIER, Pedro do Amaral. *Imagens da morte na arte: dos finais da Idade Média ao Barroco*. In: COELHO, Antonio Matias (Org.). *Atitudes perante a morte*. Coimbra: GC, 1991. p. 20.

²⁶ DECKMANN, Eliane Cristina Fleck. *O domínio das almas e o controle dos corpos: estratégias jesuíticas para o “viver em redução” (província jesuítica do Paraguai, século XVII)*. Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales. Vol 2, nº 22, 2007. p. 74-90.

²⁷ RODRIGUES, Cláudia. *A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista*. Varia História, Belo Horizonte, vol. 24, nº 39, jan/jun. 2008. p. 263.

²⁸ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. 5ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 92.

²⁹ RODRIGUES, op. cit., 2008. p. 257.

antigos costumes religiosos, especialmente o *bem morrer*, entre livres e escravos baianos, em face da difusão de uma atitude individualizante e privativa no tratamento dos mortos. Este fato refletiu o conflito latente entre uma visão tradicional sobre a morte e o morrer frente uma elite intelectual soteropolitana pautada nos princípios racionais e científicos Oitocentistas³⁰.

Logo, a pedagogia do medo difundido nesses manuais juntamente com os discursos clericais nas paróquias levaram os devotos a inúmeros ritos sacramentais tanto para a própria salvação da alma como para amenizar a estadia dos entes queridos no Purgatório. A suposta Justiça Divina implacável no imaginário coletivo na hora derradeira dos agonizantes complementava essa pedagogia sacramental piedosa e ratificava nos momentos de finitude dos viventes o discurso católico tridentino. De todo modo, a presença desse e de outros manuais da boa morte em bibliotecas conventuais ou particulares do Brasil de outrora, atestam não somente a importância que ainda possuía a questão do *bem morrer* no universo da crença católica, mas, sobretudo, a existência de um mercado tanatológico no Brasil.

Diante da morte: escravos e forros...

No fim do século XVIII e início do XIX, O Brasil vai contar com uma configuração demográfica bastante peculiar, não só pelo contingente negro na sua população, mas, pelo seu número de negros livres, mestiços e uma maioria escravizada, dentre os últimos, crioulos e pardos nascidos no Brasil³¹. João Fragoso e Manolo Florentino mostram que a propriedade escrava era altamente disseminada pelo tecido social, o que mostra o alto grau de concentração da propriedade escrava no Rio em fins dos Setecentos³². O trabalho de Herbert S. Klein, *La esclavitud africana em América Latina y el Caribe*, menciona a construção de uma comunidade e uma nova cultura entre os africanos no Novo Mundo. Esse amálgama cultural nascido da multiplicidade de origens dos africanos e do poder que os brancos exerceram em suas vidas, denominou-se *crioulização*. Logo, eles adaptaram para sobreviver na cultura dominante, e para o novo papel econômico, social e político que desempenhariam.

³⁰ REIS, op. cit., 1991.

³¹ Já em 1799, segundo Manolo Florentino, no *Mapa de população* relativo às freguesias urbanas do Rio de Janeiro, os “brancos” somariam vinte mil pessoas, com quinze mil “escravos” e nove mil “pardos e pretos livres”. *Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro Oitocentista: notas de pesquisa*. In: Topoi – Revista de História. Rio de Janeiro: Programa de pós-graduação em História Social da UFRJ/ 7 Letras, nº 5, set. 2002. p. 10.

³² FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia, Rio de Janeiro, c. 1790 – c. 1840*. 4ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 88.

É indiscutível a influencia europeia na nascente cultura afro-americana, afirma Klein. Por conta disso, “a religião dominante entre os escravos foi o cristianismo, em seus distintos credos europeus, por mais que houvesse uma versão sincrética da fusão entre deidades e crenças africanas”³³. Desde 1452, a bula papal *Dum Diversa* legitimava a escravidão por parte do monarca português aos povos não cristãos, incluindo a posse dos bens e territórios. O cativo justificava-se a partir das concepções de pecado e da inferioridade étnico espiritual de alguns povos³⁴.

Na América Portuguesa, a versão católica do cristianismo destinada aos negros associava a escravidão à purgação dos pecados³⁵. Nos *Sermões do Rosário*, o padre Antônio Vieira (1608-1697) busca explicar por que Deus lhes reservou tamanho sofrimento. Em suas palavras, “(...) assim como o fogo queima mas ilumina, o tráfico e a escravidão significam sujeição e sofrimento corporal, mas podem ser o instrumento de Deus para salva a alma (...)”³⁶. Mas a liberdade eterna não era, para Vieira, uma compensação imediata da condição de cativo. A salvação dependia do exercício efetivo da fé e submissão ao senhor. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707) - corpo legislativo destinado a oferecer uma ordem espiritual e jurídica - também expressaram a preocupação com a conversão dos negros. Um compêndio especial intitulado *Breve instrução nos Mistérios da Fé, acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela*, foi inteiramente dedicado a catequese dos escravos.

Observa-se que o discurso eclesiástico ao longo do tempo tornou-se instrumento principal para o processo de cristianização e sujeição dos negros. Numa sociedade católica, escravista e de Antigo Regime, como a América Portuguesa, ele procurou legitimar as hierarquias e naturalizar as desigualdades através da fé. As especificidades do conteúdo testamentário e arquivos eclesiásticos de N. Sra. Piedade do Iguaçú sugerem que negros cativos e forros assimilaram as representações e práticas católicas, especialmente os escatológicos nos Setecentos. Tendo como exemplo a Rosa Maria da Silva, uma negra forra - natural da Costa da Mina - moradora de Piedade do Iguaçú, deixou devidamente escrito o

³³ KLEIN, Herbert S. *La esclavitud Africana en América Latina y el Caribe*. Madrid: Alianza Editorial, 1986. p. 107.

³⁴ OLIVEIRA, Anderson Jose Machado de. *Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial*. Caderno de Ciências Humanas – Especiaria. V. 10, nº 18, jul – dez. 2007. p. 358.

³⁵ Segundo Eduardo Hoornaert, “[a escravidão] era uma pedagogia, criada pela Divina Providência, para tirar os negros do pecado e os introduzir na Igreja, e neste sentido ela era um meio de salvação”. *A igreja no Brasil-colônia (1550-1800)*. 3ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 76.

³⁶ MENEZES, Sezinando Luiz. *Só a fé liberta*. In: Revista de Historia da Biblioteca Nacional. Antonio Vieira: o padre, o político, o profeta. Ano 10, nº 112, janeiro 2015. p. 34.

testamento para a ocasião de sua morte. O padre Amador dos Santos transladou na íntegra o testamento de Rosa para o Livro de Assentos de Óbitos de Livres no mesmo dia do seu falecimento, 20 de março de 1782. O conteúdo testamentário ainda reservou espaço para uma breve biografia. A testadora informou que ainda como escrava fora batizada na freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias em Vila Rica. No entanto, o testamento não informou como foi que chegou à condição de escrava, nem quem havia sido seu senhor ou mesmo como obteve sua alforria. Mas, revelou que contraiu matrimônio com o falecido André Carvalho Monteiro³⁷. No entanto, o seu conteúdo chama atenção especialmente pelo seu caráter salvífico. Segundo Nelson Oliveira:

Rosa era irmã da confraria do Rosário, em cuja cova foi sepultada, no interior da igreja matriz da freguesia, amortalhada em pano branco, com todos os sacramentos, como anotou no assento de óbito o vigário Amador dos Santos. (...) Como era de costume, Rosa ordenou que se fizessem sufrágios por sua alma (...) apenas seis missas de corpo presente. (...) Além dessas missas, Rosa determinou que da metade pertencesse ao casal, se mandariam rezar doze missas pelas almas do purgatório. Ordenou que no dia de seu falecimento fosse entregue a doze pobres da freguesia do Iguaçú, a esmola de dois vinténs a cada um (...) ³⁸.

Desde a Baixa Idade Média, o ato de testar se constituiria numa expressiva medida de preparação para a morte, transformando-se em instrumento soteriológico³⁹. A formulação das invocações, preâmbulos e dispositivos criaram um quadro vivo das crenças e temores daquela época⁴⁰. A partir do século XV, a Igreja passou a considerá-lo quase um sacramento⁴¹. As *Constituições Primeiras* enfatiza ao dizer que “quando [se] escreverem, e fizerem testamentos de algumas pessoas, tenham em primeiro lugar intento do que convém a salvação do testador (...)”⁴². Não seria ao acaso que o preâmbulo testamentário de Rosa diria: “como verdadeira

³⁷ Segundo Nelson Henrique Moreira de Oliveira, a antiga escrava possuía bens. Assim, “Rosa vivia em um sítio que pertenceu ao casal, onde seus três escravos plantavam mandioca e a beneficiavam na casa de farinha, que tinha todos os equipamentos necessários a produção, incluindo tacho de cobre, forno, roda de ralar mandioca e outros pertences. Ter uma engenhoca própria (casa de farinha) indicava se não algum nível de prosperidade econômica por parte dos forros”. *Forros Senhores da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Iguaçú - fins do século XVIII*. Dissertação de Mestrado. UFRRJ, Seropédica, 2010. p. 89.

³⁸ ACNI apud OLIVEIRA, op. cit., p. 88-89.

³⁹ Segundo Maria Lucília Viveiros Araujo: “(...) as escritas testamentárias tiveram início na França nos finais do século XII, seguindo a tradição romana, de forma que o ato de testar havia se generalizado naquela região nos séculos XIV e XV”. *Reflexões sobre a pesquisa historiográfica dos testamentos*. Justiça & História, Porto Alegre, v. 5, n 10, p. 279-295, 2005. p. 281.

⁴⁰ DURÃES, Margarida; RODRIGUES, Ana Maria. *Família, Igreja, e Estado: a salvação da alma e o conflito de interesses entre os poderes*. In: Arqueologia do Estado. Actas do Colóquio, Lisboa, 1988. p. 819.

⁴¹ CHIAVENATO, Júlio J. *A morte: uma abordagem sociocultural*. São Paulo: Moderna, 1998. p. 37.

⁴² VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituição primeira do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Typografia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853, Livro IV, Título XXXIX.

cristã protesto morrer e viver na Santa fé católica e nesta espero salvar minha alma (...)”⁴³. Percebe-se a apreensão nas palavras em relação ao destino da alma e a necessidade de salvação da antiga escrava. O testamento anexado resguardou suas vontades logo após a morte, cujo cumprimento ajudaria a salvação eterna, que chegariam através de uma boa morte.

O local destinado para o sepultamento era importante para o *bem morrer*. O testamento da antiga escrava teve preocupação pela “última morada”. Adalgisa Arantes Campos, falando sobre os sepultamentos da Paróquia do Pilar em Vila Rica, Minas Gerais, chama a atenção o sepultamento em “campo santo”, que dependia do batismo e do arrependimento. Assim, “a cova sagrada era considerada direito, e, em princípio deveria ser concedida exclusivamente ao cristão”⁴⁴. Sendo que para aqueles que morriam fora dos pressupostos da cartilha católica – batismo, penitência e eucaristia –, dentre outros, os judeus, hereges e cismáticos, por exemplo, negava-se a sepultura eclesiástica. Além disso, as *Constituições Primeiras* destacava “é costume pio, antigo e louvável na Igreja Católica enterrarem-se os corpos dos fieis cristãos defuntos nas igrejas e cemitérios delas”⁴⁵. E mais, quanto mais próxima à campa se encontra da mesa sacrificial, na capela-mor, mais nobre é o sepultado⁴⁶. A distinção em vida se garantia na morte através da hierarquia das sepulturas.

Recinto (ad sanctos) e entorno (apud ecclesiam) do templo recebem bênção solene que os transformam em espaços reconciliados com o sagrado. Com a mediação do rito, tal espaço paroquial constitui a materialização da Jerusalém celeste na Terra. A proximidade com o templo, na vida e na morte, é considerada desejável, evoca a memória dos ancestrais e conferem proteção em ambos os estados. Considerando o partido tradicional vigente, em cruz latina, o ponto alto é a capela-mor, significando a cabeça do Cristo e, em gradação, os altares próximos ao arco-cruzeiro, até se chegar ao nártex (ou átrio), conotando o corpo do Cristo e seus membros. Portanto, há uma gradação do mais sagrado (o tabernáculo, o sagrado dos sagrados) até o adro do templo⁴⁷.

Percebe-se que Rosa Maria da Silva obteve um enterro “nobre” *ad sanctos* - no interior do espaço sagrado. Milra Bravo em pesquisa às hierarquias mortuárias no Rio de Janeiro

⁴³ ACNI apud BRAGA, Vitor Cabral. *Lugares para “bem morrer” no Recôncavo da Guanabara/RJ: irmandades, ritos e tensões na geografia da morte (c. 1720 – c. 1800)*. Dissertação de Mestrado. Unirio, Rio de Janeiro, 2015. p. 102.

⁴⁴ CAMPOS, op. cit., p. 163.

⁴⁵ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituição primeira do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Typografia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853, Livro LIII nº 843.

⁴⁶ CAMPOS, op. cit., p.176.

⁴⁷ CAMPOS, op. cit., p.177.

colonial definiu como ápice dos ritos fúnebres: o sepultamento⁴⁸. No sentido oposto, o adro seria o local de sepultamento mais desprestigiado - destinado a escravos e pessoas pobres - por estarem fora dos locais de oração, *apud ecclesiam*. Talvez, por isso, o sepultamento suscitava maior tensão nas freguesias entre aqueles que agenciavam o morrer, tais como as irmandades e a paróquia. Em Piedade do Iguaçu as covas custavam, segundo Pizarro, 1\$280 réis, 2\$000 réis, 4\$000 réis e na capela-mor 6\$400 réis no último quartel do século XVIII⁴⁹. De todo modo, a antiga escrava somente obteve a sepultura eclesiástica por apresentar entre outros quesitos uma condição financeira suficiente para pagar a *jóia* de entrada e nas *anuidades* à irmandade do Rosário⁵⁰.

Originárias da tradição medieval portuguesa, cuja finalidade específica era promover a devoção a um santo patrono. Formadas por leigos, assumiam e promoviam atividades devocionais, distinguindo-se por dar maior importância às categorias raciais e sociais⁵¹. Em regra, as irmandades ocupavam o interior dos templos católicos da igreja matriz segundo o grau de importância dos irmãos, cabendo comumente aos pardos e aos negros os altares laterais⁵². Em caso de morte, as irmandades reafirmavam sua função por excelência: o trato no enterramento⁵³. Segundo Monsenhor Pizarro, a igreja matriz de Piedade do Iguaçu foi erguida entre 1764 e 1766, nas terras do senhor Diogo de Araújo - membro da elite regional⁵⁴. Na descrição do visitador, a igreja matriz era rodeada por trinta e uma casas e dois sobrados, um dos quais era a residência do vigário, formando um pequeno e bonito arraial⁵⁵. Pizarro também relatou a existência de cinco altares no interior da igreja matriz, sendo uma das invocações laterais cabendo a Nossa Senhora do Rosário⁵⁶.

⁴⁸ BRAVO, Milra Nascimento. *Morte, ritos e hierarquia no Rio de Janeiro colonial*. Dissertação de Mestrado. Unirio, Rio de Janeiro, 2013. p. 100.

⁴⁹ ARAUJO, Jose de Souza Azevedo Pizarro. *O Rio de Janeiro nas Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro: inventários da arte sacra fluminense*. Rio de Janeiro: INEPAC. 2008. p. 39 e 72.

⁵⁰ Conforme Julita Scarano, “a obtenção de recursos financeiros era absolutamente necessária para qualquer irmandade, pois significava possibilidade de sobrevivência. Dentre os meios utilizados para tal fim, havia a contribuição pessoal dos membros, que consistia na joia que pagavam à entrada e nas anuidades. O preço dependia da confraria e da categoria econômica dos que a integravam”. *Devoção e escravidão: irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1975. p. 67.

⁵¹ PRIORE, Mary Del. *Religião e religiosidade no Brasil colonial*. 6ed. São Paulo: Ática, 2002. p. 37-38.

⁵² SCARANO, op. cit., p. 30.

⁵³ TAVARES, Mauro Dillman. *Irmandades, Igreja e devoção no sul do Império do Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 248.

⁵⁴ ARAUJO, Jose de Souza Azevedo Pizarro. *O Rio de Janeiro nas Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro: inventários da arte sacra fluminense*. Rio de Janeiro: INEPAC. 2008. p. 279.

⁵⁵ ARAUJO, op. cit., p. 285.

⁵⁶ ARAUJO, op. cit., p. 280.

Em *Os leigos e o poder*, Caio Cesar Boschi menciona a obsessão das irmandades em garantir o enterramento dentro ou envolta dos templos católicos, e para isso, essas procuravam obter autorização eclesiástica para manter sepulturas em suas igrejas⁵⁷. Logo, as irmandades promoviam uma hierarquização no chão das igrejas, com a anuência das autoridades eclesiásticas⁵⁸. Vitor Cabral Braga analisou 1048 assentos paroquiais fúnebres de Piedade do Iguaçu (1724-1798). A dita freguesia apresentou os seguintes dados.

952 cadáveres ou 90,9% foram sepultados na igreja matriz; 16 mortos ou 1,5% foram destinados a sepulturas em capela particular; 22 mortos ou 2,1% foram fora da freguesia; e 58 ou 5,5% dos cadáveres não tiveram sua sepultura identificada nos assentos de óbitos. Dos sepultados na igreja matriz, 290 ou 27,7% foram destinados a covas gerenciadas pelas associações religiosas e os demais 662 (63,2%) nos espaços administrados pela paróquia⁵⁹.

Entre 1724 e 1798, a igreja matriz de Piedade acolheu 27% dos enterramentos em covas distribuídas entre as cinco irmandades. Em primeiro lugar, a irmandade do Santíssimo Sacramento obteve 98 assentos fúnebres (9,4%), logo em sequência na preferência dos sodalícios pelas covas foi a irmandade de N. Sr^a do Rosário com 86 assentos (8,2%). Enquanto as demais irmandades juntas totalizaram 106 assentos fúnebres (10%). Assim, no total de 86 assentos disponibilizados pela irmandade do Rosário, uma cova pertenceu à negra forra, Rosa Maria da Silva⁶⁰. A antiga escrava mostrou ao longo da vida um catolicismo fervoroso, além de uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, o registro do pároco Amador dos Santos indicou que ela obteve todos os sacramentos⁶¹. Para os cristãos, os sacramentos eram sinais que simbolizam a comunicação entre Deus e o fiel, assim como, os sinais eficazes das graças divina para a salvação⁶².

No mesmo registro revelou que a antiga escrava foi “amortalhada em pano branco”. Na época da morte de Rosa Maria da Silva, a roupa fúnebre mais utilizada eram as mortalhas de

⁵⁷ BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986. p. 150-153.

⁵⁸ REIS, op. cit., 1991. p. 176.

⁵⁹ ACNI apud BRAGA, op. cit., p. 199.

⁶⁰ A pesquisa feita por Nelson Henrique Moreira de Oliveira ao ACNI, identificou cerca de 13 forros sendo 10 enterrados em covas de irmandades: 9 em covas da confraria do Rosário e 3 em covas da própria paróquia. Dos 9 que declararam pertencer a Nossa Senhora do Rosário, 6 eram mulheres e somente 3 eram homens. Logo, Rosa Maria da Silva não foi a única a possuir esse privilégio. op. cit., p. 78.

⁶¹ ACNI apud OLIVEIRA, op. cit., p. 88-89.

⁶² RODRIGUES, Claudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1997. p. 176.

vários tipos. Aqueles que faziam testamento deixavam instruções sobre como desejavam vestir-se para o funeral. Os 1048 registros de assentos fúnebres de Piedade mostram que 117 indivíduos estavam na mesma categoria da antiga escrava: forros. Os índices de ausência da roupa fúnebre são expressivos, 75 (64,1%) e, ao que parece, uma displicência por parte do pároco, o que não significa que a maioria tenha sido sepultada sem mortalha. A época, as mortalhas tinham grande significado simbólica para aqueles que buscavam uma boa morte⁶³. Nas *Constituições Primeiras* os panos fúnebres não eram considerados registros obrigatórios⁶⁴. Logo, as ocorrências sem referência as mortalhas não foram displicências. De todo modo, o pano branco foi escolhido por 38 indivíduos (32,4%), enquanto aos demais 4 registros indicaram 1 mortalha de Santo Antônio (0,9%), 1 mortalha de São Francisco (0,9%) e 2 mortalhas pretas (1,7%)⁶⁵.

A predominância do branco pode ser explicada pelo significado que lhe era dado tanto no universo cultural africano como no cristão. (...) Para os cristãos, a cor simbolizava a esperança na vida eterna, prometida através da Ressurreição, expressando, também, uma identificação com o santo sudário – tecido branco que envolveu o corpo de Jesus Cristo após a morte no Calvário e com o qual ressuscitou⁶⁶.

Covas nas igrejas, mortalhas, sacramentos e irmandades. Práticas típicas de um católico precavido para se ter uma boa morte à época. Mas, a passagem para o Além-túmulo teria o último ritual para o fim glorioso: as exéquias. Neste estágio, as encomendações da alma e missas de corpo presente eram realizadas com o objetivo da salvação da alma do defunto. Realizadas pelo pároco, “(...) as encomendações da alma eram uma espécie de entrega da alma do morto a Deus”, explica Rodrigues⁶⁷. As *Constituições Primeiras* ordenava que nenhum defunto fosse enterrado sem ser primeiro encomendado pelo seu pároco ou outro sacerdote⁶⁸. O rito de encomendação realizado pelo pároco seguia as seguintes etapas: a

⁶³ Segundo João José Reis: “Era uma representação do desejo de graça junto a Deus, especialmente a mortalha de santo, que de alguma forma antecipava a fantasia de reunião à corte celeste. Ao mesmo tempo que protegia, com a foca do santo que invocava, ela servia de salvo-conduto na viagem rumo ao Paraíso”. op. cit., 1991. p. 124.

⁶⁴ PAIXÃO, Anne Elise Reis da. *Morrer na “Banda d’Além”: as práticas fúnebres nas paróquias de São Gonçalo de Amarante e São Sebastião de Itaipu no século XVIII*. Dissertação de Mestrado – UERJ. Rio de Janeiro, 2015. p. 110.

⁶⁵ ACNI apud BRAGA, op. cit., p. 135.

⁶⁶ RODRIGUES, op. cit., 1997. p. 197.

⁶⁷ RODRIGUES, op. cit., 1997. p. 214.

⁶⁸ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituição primeira do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Typografia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853, Livro XLV nº 812.

Liturgia da Palavra, o Sacrifício Eucarístico e o Adeus⁶⁹.

De acordo com Pizarro, o valor costumeiro da missa de corpo presente em Piedade do Iguaçu era de 640 réis no final do séc. XVIII. Dessa forma, as seis missas de corpo presente, ordenadas pela antiga escrava, totalizaram 3\$840 réis. Além dessas missas, Rosa determinou que da metade que pertencesse ao casal, se mandariam rezar doze missas pelas almas do Purgatório, sendo cobrados 320 réis, num total de 3\$840 réis. Ordenou que no dia do seu falecimento fosse entregue a doze pobres a esmola⁷⁰ de dois vinténs a cada um, o que somava 240 réis. Portanto, as despesas com os sufrágios determinados por Rosa Maria da Silva totalizaram 6\$840 réis.

Conclusão

As práticas e as representações do *bem morrer* povoaram as mentes e o imaginário da população na América portuguesa. De certo, que tais concepções religiosas competiram com demais crenças, sobretudo africanas. Mas o catolicismo foi eficiente para estabelecer uma dominação frente outras crenças, visto que escravos e forros declarassem sua fé na igreja de Roma. Os ritos da boa morte, na figura da antiga escrava, estiveram presentes no território do Recôncavo da Guanabara, especialmente na freguesia de Piedade do Iguaçu, ao longo dos Setecentos.

Por isso, o caso da antiga escrava, Rosa Maria da Silva, tornou-se emblemático, por diversos motivos. Primeiro, a conquista da alforria não promoveu alterações na lógica de mando escravista. Afinal, tratava-se de uma liberta vivendo numa sociedade escravocrata, onde era preciso enfrentar o estigma deixado pela antiga condição. E diante disso, tornar-se senhora de escravos era um dos objetivos perseguidos pelos forros. Segundo, ela mostrou como suas concepções escatológicas e soteriológicas estavam atreladas ao catolicismo dos senhores de antanho. E mais, a morte e o morrer eram hierarquizados, o que evidencia uma representação das desigualdades sociais entre os viventes. A antiga escrava ao praticar os ritos mortuários conseguiu uma morte nobre, bastante diferente dos pobres da região. Logo, na hora da morte, uma parcela dos escravos e forros na freguesia de Piedade do Iguaçu

⁶⁹ BRAGA, op. cit., p. 156.

⁷⁰ Segundo André Vauchez, “os gestos de caridade [no séc. XII] não se tornavam apenas mais frequentes. Também eram realizados com um espírito diferente. A esmola acabara por se tornar um ato ritual”. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 112.

preparavam para a boa morte visando salvar a alma e evitar o Inferno.

FONTES

ARAUJO, Jose de Souza Azevedo Pizarro. *O Rio de Janeiro nas visitas pastorais de Monsenhor Pizarro: inventario da arte sacra fluminense*. Rio de Janeiro: INEPAC (volume 1) 2008.

Memórias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos. In: RIHGB. Tomo XLVII, 1ª parte, e RIHGB, Tomo XXXIII.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo do dito arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, propostas e aceitas no sínodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707*. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAUJO, Maria Lucília Viveiros. *Reflexões sobre a pesquisa historiográfica dos testamentos*. *Justiça & História*, Porto Alegre, v. 5, n 10, p. 279-295, 2005.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Vol. 1. Tradução: Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989.

BAYARD, Jean-Pierre. *Sentidos ocultos dos ritos mortuários: morrer é morrer?* Tradução: Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1996.

BERBARA, Maria. *Renascer para a morte*. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Renascimento: a longa fabricação do homem moderno. Ano 9, nº 98, novembro 2013.

BRAGA, Vitor Cabral. *Lugares para “bem morrer” no Recôncavo da Guanabara/RJ: irmandades, ritos e tensões na geografia da morte (c. 1720 – c. 1800)*. Dissertação de Mestrado. Unirio, Rio de Janeiro, 2015.

BRAVO, Milra Nascimento. *Morte, ritos e hierarquia no Rio de Janeiro colonial*. Dissertação de Mestrado. Unirio, Rio de Janeiro, 2013.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A Ideia do Barroco e os desígnios de uma nova mentalidade: a misericórdia através dos sepultamentos pelo amor de Deus na Paróquia do Pilar de Vila Rica (1712-1750)*. Revista Barroco, Belo Horizonte, v. 19, 2000.

CHIAVENATO, Júlio J. *A morte: uma abordagem sociocultural*. São Paulo: Moderna, 1998.

DECKMANN, Eliane Cristina Fleck. *O domínio das almas e o controle dos corpos: estratégias jesuíticas para o “viver em redução” (província jesuítica do Paraguay, século XVII)*. Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales. Vol 2, nº 22, 2007.

DURÃES, Margarida; RODRIGUES, Ana Maria. *Família, Igreja, e Estado: a salvação da alma e o conflito de interesses entre os poderes*. In: Arqueologia do Estado. Actas do Colóquio, Lisboa, 1988.

FANIA, Fridman. *A formação da rede urbana no sertão do oeste fluminense*. In: VII Seminário de História da Cidade e do Urbanismo, 2002, Salvador. Anais do VII Seminário de História da Cidade e do Urbanismo. Salvador: Faculdade de Arquitetura de Urbanismo, 2002.

_____. *Freguesias ao final dos setecentos*. Revista Ieb, nº 48, marc./set., 2009.

FLORENTINO, Manolo. *Aspectos comparativos do tráfico de escravos para o Brasil (séculos XVIII e XIX)*. Afro-Ásia, 31 (2004), 83-126.

_____. *Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro Oitocentista: notas de pesquisa*. In: Topoi – Revista de História. Rio de Janeiro: Programa de pós-graduação em História Social da UFRJ/ 7 Letras, nº 5, set. 2002.

FRAGOSO, João. *A nobreza da República: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII)*. Topoi, Rio de Janeiro, nº 1.

FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia, Rio de Janeiro, c. 1790 – c. 1840*. 4ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOMES, Flavio dos Santos. *História de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX*. Edição e Revista Ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HOORNAERT, Eduardo. *A igreja no Brasil-colônia (1550-1800)*. 3ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

KLEIN, Herbert S. *La esclavitud Africana en América Latina y el Caribe*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

MENEZES, Sezinando Luiz. *Só a fé liberta*. In: Revista de Historia da Biblioteca Nacional. Antonio Vieira: o padre, o político, o profeta. Ano 10, nº 112, janeiro 2015.

MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Tradução: Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

MOTT, Luiz. *Cotidiano e vivencia religiosa: entre a capela e o calundu*. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.). *Historia da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

OLIVERIA, Nelson Henrique Moreira de. *Forros senhores da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Iguapé – fins do século XVIII*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2010.

OLIVEIRA, Anderson Jose Machado de. *Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial*. Caderno de Ciências Humanas – Especiaria. V. 10, nº 18, jul – dez. 2007.

PAIXÃO, Anne Elise Reis da. *Morrer na “Banda d’Além”: as práticas fúnebres nas paróquias de São Gonçalo de Amarante e São Sebastião de Itaipu no século XVIII*. Dissertação de Mestrado – UERJ. Rio de Janeiro, 2015.

PEDROZA, Manoela. *A roça, a farinha e a venda: produção de alimentos, mercado interno e pequenos produtores no Brasil colonial*. In: FRAGOSO, João, GOUVÊIA, Maria Fernanda. *O Brasil Colonial v.2*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

PRIORE, Mary del. *Ritos da vida privada*. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.). *Historia da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *Religião e religiosidade no Brasil colonial*. 6ed. São Paulo: Ática, 2002.

REIS, João José. *O cotidiano da morte no Brasil Oitocentista*. In: NOVAIS, Fernando A.; ALENCASTRO, Luiz Felipe de. (Orgs.). *História da Vida Privada. Império: a Corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

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

RODRIGUES, Jose Carlos. *O tabu da morte*. 2ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

RODRIGUES, Claudia. *A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista*. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 39, jan/jun. 2008.

_____. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1997.

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *Magé na crise do escravismo: sistema agrário e evolução econômica na produção de alimentos (1850-1888)*. Dissertação de Mestrado. UFF. Niterói, 1994.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1975.

SILVA, Lucia. *De grande Iguaçu à Baixada Fluminense: formação econômica e urbana de uma região*. XII Congresso Brasileiro de História Econômica & 13ª Conferencia Internacional de Historia de Empresas. Niterói, agosto de 2017.

TAVARES, Mauro Dillman. *Irmandades, Igreja e devoção no sul do Império do Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

WEISS, Inajara Kaona. *As faces da morte: um estudo antropológico das variadas formas de inumação*. *Revista Alamedas*, vol 2, nº 1, 2014.

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

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