



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
LICENCIATURA EM HISTÓRIA**

LAÉRCIO DE ARAÚJO SOUSA JÚNIOR

**OS MORTOS, A MORTE E O MORRER EM TEMPOS DE EPIDEMIA: O CASO DA
PROVÍNCIA DA PARAHYBA DO NORTE (1850-1860)**

**JOÃO PESSOA - PB
2020**

LAÉRCIO DE ARAÚJO SOUSA JÚNIOR

**OS MORTOS, A MORTE E O MORRER EM TEMPOS DE EPIDEMIA: O CASO DA
PROVÍNCIA DA PARAÍBA DO NORTE (1850-1860)**

Monografia apresentada ao Departamento de História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de Graduação em Licenciatura plena em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Serioja Rodrigues
Cordeiro Mariano

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S725m Sousa Júnior, Laércio de Araújo.

Os mortos, a morte e o morrer em tempos de epidemia: O caso da Província da Parahyba do Norte (1850-1860) / Laércio de Araújo Sousa Júnior. - João Pessoa, 2020.
91 f. : il.

Orientação: Serioja Rodrigues Cordeiro Mariano.
Monografia (Graduação) - UFPB/CCHLA.

1. Morte. 2. Rituais fúnebres. 3. Cemitério. 4. Parahyba do Norte. 5. Século XIX. I. Mariano, Serioja Rodrigues Cordeiro. II. Título.

UFPB/CCHLA

LAÉRCIO DE ARAÚJO SOUSA JÚNIOR

**OS MORTOS, A MORTE E O MORRER EM TEMPOS DE EPIDEMIA: O CASO DA
PROVÍNCIA DA PARAÍBA DO NORTE (1850-1860)**

Monografia apresentada ao Departamento de
História do Centro de Ciências Humanas,
Letras e Artes da Universidade Federal da
Paraíba, como requisito parcial para obtenção
do título de Graduação em Licenciatura plena
em História.

Data: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Serioja Rodrigues Cordeiro Mariano
(Departamento de História – UFPB/CCHLA)
(Orientadora)

Prof.^a Dr.^a Solange Pereira da Rocha
(Departamento de História – UFPB/CCHLA)
(Avaliadora)

Prof.^a Dr.^a Nayana Rodrigues Cordeiro Mariano
(Departamento de Fundamentação da Educação – UFPB/CE)
(Avaliadora)

JOÃO PESSOA - PB
2020

Aos trabalhadores que estão na linha de frente do combate à pandemia da Covid – 19; aos mais de 100 mil mortos pelo vírus, que são também vítimas do governo atual (genocida, mentiroso e insensato); aos que acreditam na ciência; por fim, aos que estão em busca da vacina, tão esperada.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização do presente trabalho, primeiramente a Deus e aos espíritos de luz.

Aos meus ancestrais, que vivam no outrora Sertão do Ararobá (atual agreste pernambucano), às margens do Capibaribe e aos pés das montanhas de Cimbres, do Brejo e de Taquaritinga.

No processo de elaboração do texto, e ao longo de toda a graduação, foi fundamental a orientação da professora Serioja Mariano, que me apresentou os meandros da pesquisa historiográfica. Ela foi sempre paciente com relação aos meus tropeços e compreensiva, me deu liberdade para que eu pudesse me desenvolver intelectualmente, sendo rígida nos momentos certos; sou grato pela confiança depositada.

Não posso deixar de agradecer às agências de fomento à pesquisa científica, em particular ao CNPq (que financiou minha Iniciação Científica).

Às professoras avaliadoras, Nayana Mariano e Solange Rocha, pela disponibilidade e pela leitura meticulosa e atenta aos detalhes.

À Universidade Federal da Paraíba (UFPB), todos os professores, técnicos e demais servidores.

Ao Curso de Licenciatura, em especial aos colegas da turma 2016.1 (Leoneide, Helton, Sérgio, Claudemberg, Thales, Amanda e tantos outros) e aos educadores do DH, que só fizeram aumentar ainda mais o meu gosto e entusiasmo pela História (Solange Rocha, Ângelo Emílio, Monique Cittadino, Fernando Pureza e todos os demais).

Aos membros do Grupo de Pesquisa *Sociedade e Cultura no Nordeste Oitocentista*, que compartilham a paixão e o ofício da pesquisa sobre Brasil do oitocentos (em especial à Nara e Gustavo, que me acompanharam na Iniciação Científica, me ajudando bastante), sou grato pelas discussões e contribuições sempre apropriadas.

Aos meus pais, primeiramente, à minha mãe, Iraneide, sempre carinhosa, me mostrou a importância da educação, é minha inspiração; ao meu pai, Laércio, que me incentivou sempre a ser uma pessoa melhor. Agradeço às minhas Irmãs, Larissa (*in memoriam*) que se foi tão cedo, não tive tempo de conhece-la e Laura Beatriz, por ser quem é, tão plena e independente.

À parte da família que compartilha o gosto pela história: Alonso Gomes de Sousa, meu avô, numismata, colecionador e sempre com suas memórias de quando vivia em “Capibaribe”; Leonor Araújo, André Martins e Anderson Avelino (tia e primos, aficionados pela história

local). À minha avó, Maria José de Araújo (*in memoriam*), que faleceu durante a finalização da presente monografia, sou grato pelo amor que teve por mim e pelos conselhos que sempre me deu. Aos meus avós, tios e tias (a maioria professoras, como minha mãe), primos e primas.

Agradeço aos amigos e amigas, em especial os que conquistei em João Pessoa, ao longo dos últimos anos; ao meu conterrâneo Lucas Henrique (o filósofo); Eduardo (o comunista do CBIotec); Samuel Santana e a todos e todas do 291.

Agradeço muitíssimo pela amizade e pelo companheirismo de Joanderson Gama, sempre pronto para me auxiliar em algum imprevisto; saudades daquelas idas ao Centro Histórico e os passeios na orla; sou grato ainda mais pela grande ajuda nos últimos dias da elaboração do TCC.

Devo agradecer também à Ana Teresa Rojas e Luiz Guedes da Silva (meu professor de História do Direito) que foram essenciais para a minha mudança de curso (Têmis perdeu um discípulo, Clio ganhou outro), ato este que mudou totalmente minha vida, pra melhor.

Por fim, dou “Gracias a la vida que me ha dado tanto”, usando os versos da chilena Violeta Parra.

RESUMO

Esse trabalho tem por objetivo perceber as mudanças e permanências na morte e nos rituais fúnebres na Parahyba (1850 – 1860), observando o processo de reorganização do lugar da morte, por meio da criação dos cemitérios extramuros. Para chegar ao resultado, foram mobilizadas diversas fontes: os relatórios dos Presidente de Província; os relatórios dos Inspectores da Saúde Pública; as atas da mesa e os relatórios do Provedor da Santa Casa de Misericórdia da Paraíba; jornais do período; testamentos, entre outras. Apoiado na historiografia sobre a morte, os mortos e o morrer e tendo como referencial teórico a História Cultural, procuramos compreender o contexto social, político, econômico e sanitário da Província, levando em conta as principais doenças e sua etiologia. Buscamos analisar a criação dos cemitérios extramuros, ocorrido na Capital da Parahyba durante contexto epidêmico. Percebemos que o contexto das epidemias de febre amarela (1850) e do cólera (1856) acelerou o processo de expulsão dos mortos do mundo dos vivos, bem como a vigilância sob os rituais fúnebres e os corpos dos mortos. Procuramos compreender quais rituais fúnebres deveriam acompanhar o *bem morrer* e o que significava uma *má morte*.

Palavras-chave: Morte, Rituais fúnebres, Cemitério, Parahyba do Norte, Século XIX.

ABSTRACT

This work aims to understand the changes and permanence in death and in the funeral rituals in Parahyba (1850 - 1860), observing the process of reorganization of the place of death, through the creation of extra-wall cemeteries. To reach the result, several sources were mobilized: the reports of the President of the Province; the reports of the Public Health Inspectors; the minutes of the table and the reports of the Ombudsman of Santa Casa de Misericórdia da Paraíba; period newspapers; wills, among others. Based on the historiography on death, the dead and dying and having Cultural History as a theoretical reference, we seek to understand the social, political, economic and health context of the Province, taking into account the main diseases and their etiology. We seek to analyze the creation of extramural cemeteries, which took place in the Capital of Parahyba during an epidemic context. We realized that the context of the yellow fever (1850) and cholera (1856) epidemics accelerated the process of expelling the dead from the world of the living, as well as surveillance over funeral rituals and the bodies of the dead. We tried to understand which funeral rituals should accompany the good death and what a bad death meant.

Key words: Death, funeral rituals, cemetery, Parahyba do Norte, 19th century.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Um dos obituários presentes no jornal O Publicador (1864).	45
Imagem 2 - <i>Chevalier du Christ exposé dans son cercueil ouvert.</i>	72
Imagem 3 - <i>Convoi funèbre d'un membre de la confrérie de Notre-Dame de la Conception.</i>	73
Imagem 4 - Um dos anúncios de venda das “cartas de enterro” (1864).	82

LISTA DE QUADROS

Quadro I - Doenças que mais mataram, na Cidade da Parahyba, no ano de 1857, de acordo com os Relatórios de Provedoria da Santa Casa de Misericórdia (SCM).....	42
Quadro II - Doenças que mais mataram, na Cidade da Parahyba, no ano de 1864, de acordo com os obituários do jornal O Publicador (1864).....	43
Quadro III - Situação dos cemitérios da Província da Parahyba do Norte de acordo com o relatório de presidente de província (1858).	59

SUMÁRIO

CAPÍTULO I – LINHAS GERAIS DA PESQUISA.....	13
1.1 TRAJETÓRIA DA PESQUISA.....	14
1.2 A MORTE COMO OBJETO DE PESQUISA E A HISTÓRIA DAS MENTALIDADES.....	15
1.3 A NOVA HISTÓRIA CULTURAL COMO APORTE TEÓRICO.....	17
1.4 A MOBILIZAÇÃO DOS CONCEITOS DE REPRESENTAÇÃO E IMAGINÁRIO.....	18
1.5 HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA DA MORTE	21
1.6 HISTORIOGRAFIA PARAIBANA DA MORTE	24
1.7 RECORTE, OBJETIVOS E FONTES.....	27
CAPÍTULO II – <i>ARES, ÁGUAS E LUGARES</i>: A CIDADE DA PARAHYBA, CONTEXTO, TEORIAS MÉDICAS E DOENÇAS.....	29
2.1 CIDADE DA PARAHYBA: ALGUNS ASPECTOS DA URBE	29
2.2 CONTEXTO POLÍTICO	32
2.3 CONTEXTO ECONÔMICO E SOCIAL	33
2.4 BEBER O MORTO: CONTEXTO ALIMENTAR E VELÓRIOS	35
2.5 DOENÇAS.....	36
2.6 TEORIAS MÉDICAS: MIASMAS, HUMORES E CONTÁGIO.....	40
2.7 CONTEXTO DE (IN) SALUBRIDADE E CAUSAS MORTIS NA PARAHYBA	41
CAPÍTULO III – “O MAIS APROPRIADO E MENOS NOCIVO”: A CRIAÇÃO DOS CEMITÉRIOS E A REORGANIZAÇÃO DO LUGAR DA MORTE NA PARAHYBA.	47
3.1 VIGILÂNCIA SOB OS RITUAIS FÚNEBRES NO CENÁRIO DA FEBRE AMARELA.	47
3.2 AS TENTATIVAS DE CRIAÇÃO DOS CEMITÉRIOS PÚBLICOS NA PARAYBA.....	52
3.3 CEMITÉRIOS EXTRAMUROS ENQUANTO LUGAR DOS MORTOS E A MANUTENÇÃO DO CARÁTER ECLESIAÍSTICO DAS SEPULTURAS.	55
3.4 “ESTÃO, DE HÁ MUITO, POR ACABAR”: SITUAÇÃO DOS CEMITÉRIOS NA PROVÍNCIA DA PARAYBA (1858 – 1865).....	58
CAPÍTULO IV – “PARA O FIM DA SALVAÇÃO DA MINHA ALMA”: RITUAIS FÚNEBRES NA CIDADE DA PARAHYBA.....	64
4.1 RITUAIS FÚNEBRES: BANTOS E NAGÔS.	65
4.2 BOA MORTE E MÁ MORTE.....	67
4.3 O TESTAMENTO ENQUANTO PASSAPORTE PARA O ÁLEM.	68
4.4 MORTALHA E CONDUÇÃO DO CORPO.	70
4.5 DOAÇÕES AOS POBRES, MISSAS E LEGADOS PIOS.....	75
4.6 ORDEM TERCEIRA DO CARMO E IRMANDADE DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO... 78	
4.7 “FAZER QUARTO” E “AJUDAR A MORRER”: RITUAIS FÚNEBRES DOMÉSTICOS....	80
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
REFERÊNCIAS	87

CAPITULO I – LINHAS GERAIS DA PESQUISA

Sobre nós pesa a cólera celeste em todo o rigor; e ainda hoje continuamos á suffer os efeitos desses flagelos, com que o SENHOR costuma castigar a misera humanidade. [...] Em 1850 veio-nos a febre amarella que perdura até hoje, tendo ceifado centenas de vidas e algumas bem preciosas. Os entre actos deste drama tem sido preenchidos com a bexiga, typhos, garrotilhos, sarampos, pneumonias e afinal com a terrível câmara de sangue. Todos esses flagellos reunidos tem dado um resultado espantoso na mortalidade desta cidade. Em uma população de 8000 almas quando muito, morrem mensalmente 70 pessoas termo médio. É para aterrar. Sempre que um habitante desta cidade faz uma viagem ainda mesmo de poucos dias, acha impreterivelmente na sua volta alguma família amiga coberta de luto; si é que o luto não é em sua própria família. A população vive espavorida; e cinco annos de peste e calamidade ainda a não familiarisavão com o mal. A mortalidade não tem ficado encerrada nos limites da capital; o centro todo tem sofrido em igual e em alguns pontos ainda em maior proporção (PINTO, 1977 [1916], p. 219 -220. Grifos nossos).

São marcantes as representações da morte nas produções artísticas, literárias, noticiosas e oficiais do século XIX. As doenças, sejam elas epidêmicas ou endêmicas¹, assim como a morte e o luto, faziam parte do cotidiano das pessoas que viviam na Parahyba² oitocentista. Nas décadas de 1850 e 1860, ocorreram as epidemias de febre amarela (1850) e cólera-morbo (1856 e 1862), elas transformaram a maneira como aquela sociedade vivenciava os rituais fúnebres, percebia e representava seus mortos. Porém, o objetivo do presente trabalho não é se ater à ocorrência das enfermidades epidêmicas; elas foram usadas somente como balizas norteadoras para a definição do recorte temporal.³

¹ A endemia é uma doença que se manifesta com frequência em uma região. As epidemias, podem ser definidas como: o rápido aumento no número de casos de uma determinada doença, em diversas localidades, vitimando em espaço de tempo reduzido um grande número de pessoas.

² Para fins metodológicos usaremos os termos empregados na época: “Parahyba” e “Parahyba do Norte”, em referência à Província, hoje estado; “Cidade da Parahyba”, em se tratando da Capital.

³ Na Parahyba, de meados do século XIX, para além das epidemias, diversas doenças apareciam nos obituários: bexigas, typho, sarampo, pneumonia; podemos citar também: moléstias interiores, espasmos, hydropisia, estupor, tísica, sezões, disenteria, dyarrhea, moléstia pulmonar, febre maligna, asthma, inflamação, pleuriz beribéri, shyphiles, entre outras. Usamos a grafia da época, já que tais *causas mortis* aparecem no Relatório de Provedoria da Santa Casa de Misericórdia da Parahyba (1857) e nos obituários do Jornal *O Publicador* (1864). Entraremos em detalhes sobre a etiologia de algumas das *causas mortis* ao longo da monografia.

O texto da epígrafe encontra-se no livro *Datas e notas para a História da Paraíba* (1916), de Irineu Pinto; ele afirma que a extraiu de um jornal, datado de 1853. Lendo o trecho percebe-se como, no século XIX, a doença e o pecado eram vistos como duas faces de uma mesma moeda. A doença do corpo era também a doença da alma, sendo assim, uma enfermidade, muitas vezes, era percebida como sendo causada por motivações sobrenaturais. As epidemias perturbam o cotidiano modificando comportamentos, inclusive os rituais fúnebres, os velórios e enterros; alteram também a percepção de uma sociedade sobre a morte e o corpo dos mortos.

Segundo Philippe Ariès (1977), diante do contexto epidêmico, os cadáveres transformaram-se em um problema de saúde pública, sendo considerados como um foco de podridão e contágio. As doenças epidêmicas acabaram por acelerar o processo de retirada dos mortos das cidades e da construção dos cemitérios extramuros, já que, “em tempo de epidemia a morte deixa de ser um espetáculo ou uma eventualidade, ela se torna uma ameaça pessoal, distinta, imediata” (LEBRUN, Apud REIS, 1991, p. 338).

Sendo assim o trabalho tem por objetivos: perceber as mudanças e permanências na morte e nos rituais fúnebres, na Parahyba, durante as décadas de 1850 e 1860; analisar o processo de reorganização do lugar da morte por meio da criação dos cemitérios extramuros; compreender quais eram os rituais fúnebres que deveriam acompanhar o *bem morrer* e o que significava uma *má morte*. Procuramos também identificar o processo de convivência de diferentes atitudes acerca da morte, através de várias representações. Buscamos perceber a morte para além do âmbito biológico, já que, faz parte do cotidiano, da cultura; está presente nas representações e no imaginário. Portanto, os modos de morrer não são os mesmos em todos os lugares e épocas.

1.1 TRAJETÓRIA DA PESQUISA

O trabalho, intitulado: “Os mortos, a morte e o morrer em tempos de epidemia: o caso da província da Parahyba do Norte (1850-1860)”, é o desdobramento do vínculo de três anos com o Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq/UFPB), sob a orientação da professora do Departamento de História a Dr. Serioja R. C. Mariano. A trajetória começou em 2017, com o plano de trabalho: *A morte e as transformações e/ou permanências no processo funerário na Paraíba (1850-1870)*.

Entre 2018 e 2020, desenvolvemos outros dois planos: *Representações da Morte e os Rituais Fúnebres na Província da Paraíba entre as Décadas de 1870-1880* e *A morte e os*

Rituais Fúnebres na Paraíba Durante a Guerra do Paraguai (1864 – 1870). Os resultados apresentados, no presente trabalho, são fruto do aprofundamento de algumas das discussões elaboradas durante o triênio da iniciação científica, maturados também nas reuniões quinzenais do Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura no Nordeste Oitocentista (GPSCNO).⁴

Especificamente, trata-se da elaboração melhor fundamentada de parte dos resultados obtidos na vigência do primeiro plano de trabalho da Iniciação Científica. Grande parte do que foi feito anteriormente merece uma análise um pouco mais apurada, já que, novas fontes, perguntas e reflexões surgiram. As epidemias, ocorridas ao longo da História, alteraram o cotidiano, a economia, a política, a cultura (vide a pandemia de COVID-19, no século XXI); inclusive, causando mudanças nas relações que as pessoas têm com a morte e com os rituais fúnebres.

1.2 A MORTE COMO OBJETO DE PESQUISA E A HISTÓRIA DAS MENTALIDADES

A morte não se restringe ao âmbito clínico ou biológico, já que, está envolvida no cotidiano, na cultura, na religiosidade, nos costumes, nos rituais, nas representações, no imaginário. O óbito pode ser sentido, vivido (enquanto ritual fúnebre) e representado de maneiras completamente diferentes de acordo com a idade, o gênero, a classe social, o tempo e o espaço. Portanto, os modos de morrer não são os mesmos em todas as épocas e lugares. Sendo assim, a morte é um objeto de estudo da História.

No campo da História, na década de 1970, delineia-se a chamada *Nova História*, que construiu um novo padrão narrativo, novos métodos, objetos e fontes. Buscava analisar o cotidiano, as emoções, a vida privada e as mentalidades. Dentro desse leque de novas fontes e novos objetos de pesquisa, surgem os primeiros trabalhos com foco para a História da Morte. Dentre os pioneiros podemos destacar, os franceses, Philippe Ariès (1977) e Michel Vovelle (1978), dentre outros.⁵

⁴ Cabe mencionar também a publicação do capítulo de livro: SOUSA JÚNIOR, Laércio de Araújo; MARIANO, Serioja R. C. **Reorganização do Lugar da Morte: os cemitérios como morada dos mortos na Parahyba (1850-1860)** In: MARIANO, Serioja R. C. e BARBOSA, Janyne Paula Pereira P. Sociedade e Cultura no Brasil Oitocentista: trajetórias de pesquisas II. João Pessoa: Editora do CCTA, 2019, p.77-102.

⁵ No plano internacional, podemos citar dentre os estudos clássicos na historiografia da morte: Arnold van Gennep (1909), Johan Huizinga (1919), Edgar Morin (1951), Alberto Tenenti (1952), Geoffrey Gorer (1955), Jessica Mitford (1963), Michel Vovelle (1970, 1974, 1978 e 1982), François Lebrun (1971), Philippe Ariès (1975 e 1977), Jean Ziegler (1975), Pierre Chaunu (1977), Jacqueline Thibault-Payen (1977), Robert Favre (1978), João Pina Cabral (1980), Louis Vincent Thomas (1980), John McManners (1981), Thomas Laqueur (1983), João Pina Cabral & Rui Feijó (1983), Clare Gittings (1984), Marion Reder Gadow (1986), José Antonio Rivas Alvarez (1986), Ruth Richardson (1987), Fernando Martínez Gil (1993), Jean-Claude Schmitt (1994), dentre outros.

Tanto Ariès quanto Vovelle desenvolveram suas análises usando o conceito de “mentalidade”. A História das Mentalidades procurou estudar as elaborações mentais, na longa duração, os comportamentos e as sensibilidades (que mudariam lentamente ao longo do tempo). Mas, possuía problemas metodológicos e se caracterizou por uma indefinição teórica.

Segundo Jacques Le Goff (1988), o conceito de mentalidades é ambíguo e impreciso; dilui as diferenças sociais. No mesmo sentido, outros críticos afirmam que a História das Mentalidades deixa de lado as contradições, de acordo com Geoffrey Lloyd (1990), ela supõe uma coerência de sentimentos (situados no campo do irracional) e pensamentos partilhados por toda uma sociedade em detrimento da pluralidade que coexiste no âmago da cultura, da comunidade e dos indivíduos.

A História das Mentalidades foi contestada por destacar as continuidades, quase que estagnadas, das estruturas na longa duração e por “reeditar o antigo estilo historizante de fazer história, o factualismo” (VAINFAS, 1997, p. 190). Para Sandra Pesavento:

A história das mentalidades apontava para os **caminhos das elaborações mentais** e dos **fios de sensibilidade** que percorriam o social de ponta a ponta, **mas não se definia teoricamente**. A mentalidade era uma maneira de ser, um conjunto de valores partilhados, não racionais, não conscientes e, de uma certa forma, extraclasse. Falava-se **de permanências mentais e de sentimentos que atravessavam épocas e culturas, partilhados por diferentes extratos sociais**, mas **sem que houvesse um trabalho de aprofundamento teórico** do conceito (PESAVENTO, 2012, p. 31. Grifos nossos).

Portanto, a História das Mentalidades procurou perceber como os sentimentos eram partilhados e atravessavam as épocas, as classes, as culturas. Foi duramente criticada, posteriormente, por não apresentar uma definição teórica precisa. De acordo com Le Goff (1988), o conceito seria o “não sei o quê da história”. Sendo assim, há na História das Mentalidades uma ausência de um aporte teórico delimitado, a insistência na análise da longa duração e uma certa negligência para as mudanças ocorridas nas sensibilidades ao longo do tempo.

Devemos ponderar que a História das Mentalidades não é homogênea e unificada, possui diferentes variantes teórico-metodológicos e múltiplos resultados investigativos. Uma delas, se coloca como herdeira dos *Annales*, interpretando a mentalidade enquanto articulada as totalidades explicativas; outra, associada ao marxismo, relaciona os conceitos de mentalidade e ideologia, valorizando as rupturas e relativizando a longa duração; por fim, uma descomprometida em teorizar os objetos, busca narrar e descrever episódios do passado (VAINFAS, 1997, p. 213 - 214).

De acordo com Michel de Certeau (1982), a História deve ser percebida enquanto uma operação historiográfica; assim sendo, deve ser compreendida como a inter-relação entre um lugar social; práticas ou procedimentos de análise; e da construção de uma narrativa, de uma escrita. Logo, as possíveis “falhas” ou limitações não anulam totalmente os esforços dos historiadores, que construíram suas narrativas em um determinado *lugar social*, em um dado contexto em uma conjuntura particular. Para Certeau, o lugar social de produção do discurso permite apenas um tipo de produção, ao mesmo tempo em que proíbe outros (CERTEAU, 1982, p. 76 - 77). Ariès e Vovelle foram pioneiros ao tratar sobre a morte, lançaram mão das mais variadas fontes: iconografia, literatura, arquitetura, arqueologia; seus escritos servem como norteadores para o presente trabalho, ainda que não sob o conceito de “mentalidade”.

1.3 A NOVA HISTÓRIA CULTURAL COMO APORTE TEÓRICO

Usaremos ao longo do trabalho o referencial teórico a História Cultural, também chamada de Nova História Cultural. Segundo Peter Burke (2005), a expressão “Nova História Cultural”, entrou em uso no final dos anos 1980, em oposição as formas anteriores, ditas clássicas, cujo foco era a história das artes, da literatura e dos intelectuais. Ela é multidisciplinar, toma empréstimos da literatura, da antropologia, das artes; bem como da sociologia, da biologia, da geografia, do folclore, da medicina, entre outras.

Para Roger Chartier (2002), a História Cultural tem por objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. Logo, ela busca estabelecer uma nova leitura da realidade, percebendo a cultura de modo mais alargado, mais amplo. Se tornaram objetos: os “modos de vida”, as “visões de mundo”, os costumes, os produtores e os receptores de cultura, as ideias, a imprensa, os meios de comunicação, as atitudes, as normas de convivência. Demanda um olhar diferente para o objeto que anteriormente era analisado do ponto de vista econômico ou demográfico (como é o caso da morte).

Em suma, podemos dizer que a Nova História Cultural procura apreender o objeto de pesquisa, por meio de uma percepção multidisciplinar, aproximada da antropologia.⁶ Ou ainda, segundo Sandra Pesavento, a proposta seria “decifrar o passado por meio das representações”,

⁶ Nesse sentido, Peter Burke afirma que: A História Cultural também é uma tradução cultural da linguagem do passado para a do presente, dos conceitos da época estudada para os de historiadores e seus leitores. Seu objetivo é tornar a “alteridade” do passado ao mesmo tempo visível e inteligível [...] Poderíamos tentar adquirir uma visão dupla, ver as pessoas no passado como diferentes de nós (para evitar a atribuição anacrônica de nossos valores a elas), mas ao mesmo tempo como iguais a nós em sua humanidade fundamental (BURKE, 2000, p. 245 – 246).

aproximando-se, portanto, das “formas discursivas e imagéticas pelas quais os homens expressaram a si próprios e o mundo” (PESAVENTO, 2012, p. 42).

1.4 A MOBILIZAÇÃO DOS CONCEITOS DE REPRESENTAÇÃO E IMAGINÁRIO

Para Michel Vovelle (1996) a História da Morte deve ser explicada de acordo com três modalidades que devem se desencadear. A primeira delas é a **morte sofrida**, ou seja, fato bruto da morte, nela se aprecia os componentes sociais, as diferenças de idade, de sexo, de classe social, de espaço geográfico; se percebe como o falecimento é desigualmente sentido. O segundo é a **morte vivida**, são os rituais e gestos que acompanham o percurso da agonia da enfermidade no leito, ao túmulo e ao além. O último é o **discurso da morte**, em outras palavras, são **as representações da morte**, sejam elas literárias, religiosas, científicas, filosóficas, cívicas, mágicas, entre outras.

Ao longo do trabalho iremos usar os conceitos, ou noções, de representação e imaginário. Buscamos compreender como diferentes representações a respeito da morte, dos mortos e dos rituais fúnebres eram mobilizadas, coabitavam e entravam em disputa. As noções de representação e imaginário, de certa forma, buscam corrigir as lacunas presentes na História das Mentalidades. Conforme Chartier:

Mais do que o conceito de mentalidade, ela [a representação] **permite articular três modalidades** em relação ao mundo social: em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que **produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos**; seguidamente, **as práticas** que visam fazer **reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo**, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, **as formas institucionalizadas** e objetivadas **graças as quais uns «representantes»** (instancias coletivas ou pessoas singulares) **marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo**, da classe ou da comunidade (CHARTIER, 2002. p. 23. Grifos nossos).

Sendo assim, a noção de representação procura ir além do conceito de “mentalidade”, pois percebe-se como sendo construída no contraditório, buscando se articular com as práticas (que também são complexas, múltiplas e contraditórias). Segundo Pesavento (2012), as representações são portadoras do simbólico, carregam sentidos ocultos, dizem mais do que aparentam, revelando sentido dentro de um contexto. As representações não devem ser entendidas como o reflexo do real, mas sim, como uma arbitração para a apreensão do real. Elas podem estar marcadas por um projeto político, elas refletem as dúvidas, as inquietações, as formas de ver o mundo e se enquadram em um determinado lugar social de produção do discurso.

Segundo Chartier (1991), não há prática (encarnada em gestos, espaços, hábitos) ou estrutura que não seja produzida pelas representações; estas são contraditórias e se confrontam, é por meio delas que os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo e perpetuam a existência do grupo, da comunidade ou da classe. Ainda de acordo com Chartier (2011), as lutas de representação, são uma das formas pelas quais um grupo tenta impor sua concepção de mundo e seus valores; usando estratégias simbólicas procuram também constituir sua identidade. Como ressalta Pierre Bourdieu, “a representação que os indivíduos e os grupos exibem inevitavelmente por meio de suas práticas e propriedades faz parte integrante de sua realidade social” (BOURDIEU, 2007, p. 447).

Para Chartier (2011), existe uma tensão entre as representações impostas pelos poderes ou pelas ortodoxias e a consciência de pertencimento de cada comunidade. O exercício da dominação, qualquer que seja, é exercido graças à violência simbólica. As representações do mundo social são determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. Deve ser pensada em paralelo, em articulação com as práticas e se internalizam no inconsciente coletivo.

De acordo com Philippe Ariès, as atitudes diante da morte se desenvolveram lentamente em uma inércia contínua. Os grandes períodos de imobilidade foram intercalados por rupturas, ele atribuiu aos "motores secretos e subterrâneos", o poder de produzir as transformações ocorridas na morte ao longo dos séculos. Os tais “motores” seriam o inconsciente coletivo (ARIÈS, 2012, p. 279). Nós entendemos as mudanças e as continuidades ao longo dos séculos como sendo relacionadas ao conceito de imaginário.⁷

Para Philippe Ariès (1977), desde a Idade Média até os nossos dias, a morte foi manifestada de quatro maneiras distintas: a *morte domada*, a *morte do outro*, a *morte de si* e a *morte interdita*. Iremos considerar tais atitudes enquanto arquétipos, ou seja, padrões de comportamento. Para Sandra Pesavento, os arquétipos são “elementos constitutivos do imaginário que atravessam os tempos, assinalando formas de pensar e construir representações sobre o mundo” (PESAVENTO, 2012, p. 45).

Na *morte domada*, tem-se a perspectiva da *boa morte*, que era aquela onde as pessoas estavam cientes da própria morte, sabiam o momento do fim por meio de avisos sobrenaturais, esperavam a passagem no leito que ficava rodeado de pessoas conhecidas, o jacente presidia todos os ritos e os conhecia, as cerimônias eram públicas e contidas; havia uma solidariedade,

⁷ Quem se propõe resolver essa tensão no âmbito do imaginário, entre as permanências dos arquétipos e as mudanças produzidas pela historicização em cada contexto, é o historiador Lucian Boia. Fazendo uma espécie de síntese ou combinação entre as duas posturas, Boia tanto se apoia no caráter universal e trans-histórico do imaginário quanto na dinamicidade das reconstruções imaginárias produzidas em cada época (PESAVENTO, 2012, p. 46).

uma intimidade, uma familiaridade entre vivos e mortos. Portanto, analisamos tais atitudes diante da morte, enquanto arquétipos, não como marcos fixos e intransponíveis. Em se tratando de um momento de transição nos costumes fúnebres, como é o caso da segunda metade do século XIX, as atitudes diante da morte devem ser percebidas enquanto características que coabitam e se interpõem.

Sandra Pesavento (2012), ao tratar sobre a tensão no âmbito do imaginário, entre as permanências dos arquétipos e as mudanças produzidas pelo contexto, cita que o historiador Lucian Boia procura fazer uma síntese entre as duas. Boia vê tanto as persistências quanto a reelaboração permanente nos arquétipos imaginários. Ele cita oito exemplos em que se apresenta tal combinação, dentre eles a morte e o além.⁸ Portanto, o imaginário, ao mesmo tempo possui transformações e permanências.

De acordo com Bronislaw Baczko (1991), o imaginário pode ser definido como um sistema articulado de representações coletivas construídas politicamente, através de imagens e ideias formuladas socialmente. É próprio do imaginário passar do simbólico ao físico e ser as duas coisas ao mesmo tempo. Portanto, transita do racional ao irracional, estendendo-se do consciente ao inconsciente.

Através dos seus imaginários sociais, uma coletividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói uma espécie de código de “bom comportamento”, designadamente através da instalação de modelos formadores (BACZKO, 1985, p. 309. Grifos nossos).

O imaginário é um espaço de construção da identidade coletiva e da elaboração das representações de si. Ou seja, é objeto de disputa de poder; através do imaginário diferentes grupos buscam impor crenças e modelos. Contudo, o imaginário só pode ser manipulado quando a alteração fizer sentido para a comunidade a qual se dirige (BACZKO, 1991, p. 45).

Sendo assim, não é estático ele se modifica. Se expressa por meio de símbolos, ritos, crenças discursos, imagens, práticas e representações. Embora refira-se ao real, o imaginário social não será mero reflexo deste, mas sim representações elaboradas sobre este real a partir de materiais tomados de aspectos simbólicos existentes em determinada sociedade ou grupo (ESPIG, 2003, p. 54).

⁸ Os outros são: a consciência de uma realidade transcendente; a alteridade; a unidade; a atualização das origens; a decifração do futuro; a necessidade de evasão; as lutas ou polarização dos contrários (PESAVENTO, 2012, p. 46). Infelizmente não tivemos acesso direto ao livro de Lucian Boia, portanto, não é possível discorrer sobre os exemplos; devemos esclarecer também que não foi publicada uma versão em língua portuguesa do texto. Para mais esclarecimentos ver: BOIA, Lucian. *Pour une histoire de l'imaginaire*. Paris, Belles Lettres, 1998.

1.5 HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA DA MORTE

A historiografia brasileira da morte tem recebido substanciais aportes nas últimas décadas, dentre os vários trabalhos publicados podemos citar, dentre outros: Clarival do Prado Valladares (1972), José de Souza Martins (1983), José Luís Maranhão (1985), Adalgiza Campos (1988), Maria Elizia Borges (1991), João José Reis (1991), Claudia Rodrigues (1997, 2005, 2014), Júlio Chiavenato (1998), Renato Cymbalista (2001), Henrique Sérgio de Araújo Batista (2002), Mauro Koury (2003), Amanda Pagoto (2004), Vanessa de Casto Sial (2005) Érika Silva (2005), Mara Regina do Nascimento (2006), José Carlos Rodrigues (2006), Marcelina Almeida (2007), Luís Soares Camargo (2007), Antônio Motta (2008), Juliana Schmitt (2010), Luiz Lima Vailati (2010), Deuzair José da Silva (2012), Douglas Attila Marcelino (2015, 2017).

Escolhemos dois livros para comentar mais detalhadamente: *A morte é uma festa* (1991), de João José Reis e *Lugares dos mortos na cidade dos vivos* (1997), de Cláudia Rodrigues. A escolha foi feita por vários motivos, dentre eles, que os livros podem ser considerados como marcos na historiografia brasileira da morte; além disso, o recorte temporal e temático é aproximado ao que iremos trabalhar na monografia. Ambos citam o papel das epidemias na aceleração do processo de mudança nos rituais fúnebres. Os autores apresentam também a coexistência de diferentes perspectivas a respeito da morte, dos mortos e do morrer

João José Reis (1991), em seu livro, procurou perceber as particularidades nacionais nos ritos fúnebres. O ponto de partida é a revolta da Cemiterada, ocorrida no final do mês de outubro de 1836, na capital da Bahia. A revolta, contra a implementação do cemitério, tomou conta da cidade, levando às ruas várias pessoas, que acabaram por destruir o Campo Santo. João José Reis trata sobre o contexto da cidade de Salvador, fala sobre o papel das irmandades (social, político e econômico), para além do religioso. Destaca as festividades, os ritmos, as danças, as músicas, a comida, as bebidas que se misturavam ao profano e ao sagrado; inclusive nos ritos fúnebres, particularmente nos velórios e também em alguns enterros (especialmente nos cortejos dos “anjinhos”).

João José Reis (1991), cita as resistências ocorridas em reação as mudanças nas atitudes diante da morte, especificamente contra a construção dos cemitérios extramuros na França, na Inglaterra e mais notadamente em Portugal (a revolta de Maria da Fonte, que inclusive derrubou o gabinete de ministros, ocorrida em 1846). Discorre sobre os ritos fúnebres de diferentes etnias

africanas e do catolicismo. Detalha sobre a preparação para a morte, com exemplos quantitativos e qualitativos (o que faz com maestria ao longo do livro).

Em seguida, aborda com detalhes dos cuidados para com o moribundo, a recepção dos sacramentos, o esmero para com o cadáver. Usando como fonte inclusive a iconografia e os relatos de viagem. Trata sobre a confecção do testamento, a escolha da mortalha, a preparação da casa para o velório, as cartas-convites de enterro, o cortejo fúnebre e a encomendação da alma. O luto, marcado pelas roupas pretas. Disserta sobre o número de padres nos funerais. Destaca a importância econômica da morte, detalhando os gastos com o funeral, o velório, o sepultamento e os demais ritos fúnebres.

No livro, o autor também trata, no capítulo 10, intitulado: *Civilizar os Costumes: a medicalização da morte*, a respeito das teorias médicas em torno da morte e as tentativas de civilizar os costumes fúnebres. O capítulo seguinte, *Civilizar os Costumes: a morte legislada*, aborda a ingerência dos poderes públicos, em específico a Câmara de Salvador, nos sepultamentos e posteriormente na tentativa de criação do cemitério extramuros; mencionando também a carta régia de 1801, o decreto Imperial de 1825 e a lei das posturas municipais, todas versavam no sentido de recomendar a construção de cemitérios extramuros.

Cabe mencionar, em um breve parêntese, que um processo semelhante foi observado por nós na Cidade da Parahyba, em 1842, quando, o Presidente da província, Pedro Rodrigues Fernandes Chaves, em consonância com as ideias médicas da época, sugere a construção de um espaço extramuros para os mortos. Em seu relatório, Chaves considera, o enterro de cadáveres dentro das igrejas, como sendo um costume “nocivo a saúde pública”, a proposta era que o cemitério fosse administrado pela Santa Casa de Misericórdia (PARAHYBA DO NORTE, Relatório, 1842, p. 16).

Na Parahyba, a tentativa de se construir um cemitério extramuros aparece novamente em 1850; durante o contexto da epidemia de febre amarela, a assembleia legislativa aprovou a lei de nº 7, autorizando a construção do cemitério público. O lugar, deveria ser, segundo as autoridades da época, “o mais apropriado e menos nocivo” aos habitantes da cidade; portanto, amplo, arejado, longe do espaço urbano (PARAHYBA DO NORTE, Relatório, 1850, p. 17). O cemitério só foi concluído e inaugurado em 1856, na sequência da epidemia do cólera-morbo.

Voltando ao livro de João José Reis, após a revolta da Cemiterada, que destruiu completamente o cemitério, o Campo Santo de Salvador ficou abandonado, sendo reconstruído em 1843, entregue no ano seguinte para a administração da Santa Casa. De 1844 até 1850, o local servia de sepultura apenas para os escravizados e indigentes. Só com a epidemia de Cólera, em

1855, que o cemitério começou a operar efetivamente. No mês de agosto, daquele ano, os enterramentos nas igrejas foram proibidos, dessa vez não houve revolta.

Para continuar a análise da historiografia brasileira da morte, devemos citar o livro de Claudia Rodrigues (1997), *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*, que foi apresentado inicialmente como dissertação de mestrado defendida em agosto de 1995, na Universidade Federal Fluminense (UFF), ganhou o prêmio carioca de monografia daquele ano. Foi publicado em 1997, pela Secretaria de Cultura da cidade do Rio de Janeiro.

O livro é um trabalho de folego, trata-se de um dos maiores clássicos da historiografia brasileira da morte. Sem dúvida é o maior referencial no campo da história da construção dos cemitérios extramuros e das transformações nas atitudes diante da morte e dos mortos no Brasil da segunda metade do século XIX. Trata-se de um estudo inovador, para o Brasil da época, e esboça um panorama da dessacralização da morte no Rio de Janeiro oitocentista.

Rodrigues (1997), aborda a temática da morte sob o ponto de vista da história social. Usando uma metodologia quantitativa a autora analisou os registros paroquiais de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento, na corte do Rio de Janeiro, entre 1812 e 1885; os 5848 assentos de óbito foram coletados por amostragem e organizados em séries. Tendo por base essa documentação serial a autora construiu riquíssimas tabelas; que versam sobre o recebimento dos sacramentos, o uso e a cor das mortalhas, o local e o número de padres na encomendação dos corpos, os locais de sepulturas (antes e após 1850), entre outras.

A autora discute a mudança do “lugar de morada” dos mortos de um espaço, familiar e próximo, que era a igreja para um espaço externo específico: os cemitérios. Essa mudança geográfica implicou em uma profunda transformação nos costumes fúnebres e, consequentemente, abalou a relação entre vivos e mortos.

Para isso, ela partiu de documentos eclesiásticos (registros de óbitos e testamentos); de teses e artigos médicos da época; relatos de cronistas, memorialistas e viajantes; os anais do parlamento, as normas e legislações do município neutro e do Império; atas e ofícios da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro; a iconografia; a literatura⁹ entre outros.

O livro é dividido em duas partes: A cidade e a epidemia da morte, e A cidade e seus mortos. Na primeira parte, ela tenta explicar como a epidemia de febre amarela (1849-50) levou à ebulição de um processo de medicalização/normalização da morte e, consequentemente, de

⁹ A autora usa como fonte, dentre outros, os livros: *Memórias póstumas de Brás Cubas* (1881), *Dom Casmurro* (1899), *Esaú e Jacó* (1904) de Machado de Assis; *Memórias de um sargento de milícias* (1854) de Manoel Antônio de Almeida; *Casa de pensão* (1884) de Aluísio de Azevedo e *Vida e Morte de M. J. Gonzaga de Sá* (1919) de Lima Barreto.

mudanças profundas nos rituais fúnebres;¹⁰ dentre elas a considerada mais significativa é a criação de cemitérios extramuros.

Na segunda parte do livro, Cláudia Rodrigues analisa os costumes fúnebres católicos e africanos, para poder compreender o lugar ocupado pelos mortos na sociedade da Corte. Ela procura acompanhar todo o ritual do moribundo, do leito, das ideias sobre o além, das concepções de *post-mortem*, passando pela recepção dos sacramentos por meio do viático, pela escolha da mortalha, pelo cortejo fúnebre e pelo local de sepultamento.

1.6 HISTORIOGRAFIA PARAIBANA DA MORTE

Na Paraíba, a morte e os rituais fúnebres foram tratados na tese intitulada: *Santa Casa dos mortos: rituais fúnebres, mortalidade e relações de poder na Paraíba oitocentista*; de Nereida Soares Martins (2019). A autora tem como ponto de partida a Santa Casa de Misericórdia da Paraíba, a partir da instituição busca compreender as relações entre as práticas assistencialistas da instituição e solidariedade para com os mortos. Discorre sobre o assistencialismo, o amparo as viúvas, os indigentes, os doentes e os órfãos; a função da Santa Casa em sepultar os corpos dos pobres e escravizados (bem como o de alugar os aparatos fúnebres). Mostra a importância da instituição de caridade, na lógica da salvação das almas do purgatório, por meio das missas.

Nereida Martins (2019), menciona diversas *causas mortis*, a febre amarela, a varíola, o cólera. Aparece na narrativa, os óbitos ocorridos no contexto da seca, na década de 1870; das epidemias, dos anos 1850 e 1860; as mortes violentas, decorrentes dos assassinatos e crimes passionais. Na tese, o hospital tem um papel central na análise, é por meio dos documentos de entrada e saída do estabelecimento de caridade que temos acesso a mortalidade na Cidade da Parahyba. A autora aborda a construção do cemitério Senhor da Boa Sentença, na Capital; cita a extrema-unção, os velórios, os cortejos, o sepultamento.

A morte aparece como plano de fundo nas narrativas de Alarcon Agra do Ó (2005), ao analisar o contexto epidêmico na Parahyba de meados do oitocentos, faz apontamentos sobre a morte e cita a construção de cemitérios; José Pereira de Sousa Júnior (2009), aborda a preparação para a *boa morte* na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos da Cidade da Parahyba, destacando o lugar de enterramento e os aparatos festivos nos ritos

¹⁰ Rodrigues usa como referência o antropólogo Arnold Van Gennep (1978) para afirmar que os ritos funerários podem ser divididos, de modo geral, em três modalidades: os ritos de *separação* dos mortos do mundo terreno, o de *liminaridade* e os de *incorporação* no Além (RODRIGUES, 1997, p. 173- 174).

fúnebres; Maria do Socorro Cipriano (2010), que faz apontamentos, em partes de sua tese, sobre assombrações, fantasmas e as relações com o além.

Devemos citar também, Serioja Mariano & Nayana Mariano (2012), no artigo, intitulado: *O medo anunciado: a febre amarela e o cólera na província da paraíba (1850-1860)*, analisam as epidemias de febre amarela e do cólera, na Parahyba, mencionando a criação dos cemitérios extramuros e as mudanças nos ritos fúnebres ocasionadas pelas doenças contagiosas. Nayana Mariano (2015), em sua Tese de Doutorado, menciona em algumas páginas a alteração nos rituais fúnebres após as epidemias, destacando as tentativas dos médicos em construir cemitérios públicos, o objetivo seria ordenar e higienizar o espaço urbano e a morte.

O cemitério São João Batista da cidade de Guarabira, no interior da Paraíba, é o tema central da dissertação de mestrado de Paulo Hipólito (2015), que tem por título: *Cemitério São João Batista de Guarabira-PB: Espaço pedagógico para o ensino de História*. O espaço do cemitério é percebido como um museu a céu aberto; lápides, monumentos, epitáfios, túmulos e catacumbas são contextualizados, com objetivo pedagógico para o ensino da História. Hipólito sugere uma sequência didática, tendo o campo santo como *locus* para o estudo de conceitos históricos (memória, identidade, patrimônio), para alunos dos últimos anos do ensino fundamental.

Eduardo de Queiroz Cavalcante (2015), tem um capítulo de sua dissertação dedicado exclusivamente as doenças e a morte de escravizados no Cariri Paraibano, o autor desenvolve a narrativa analisando a escolha da mortalha, o local de sepultura, as *causas mortis* (com destaque para as causadas pela epidemia do cólera, em 1856), também menciona a criação de cemitérios em diversas povoações da freguesia de Nossa Senhora dos Milagres de São João do Cariri.

A temática também está presente, ainda que de modo secundário, nos clássicos da historiografia paraibana como, por exemplo: Irineu Ferreira Pinto¹¹ (1910, 1916), que publicou na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano (IHGP), em 1910, um artigo sobre a epidemia do cólera morbo, de 1856, que chamou de “inóspito hospedeiro da morte”; ele menciona a mortalidade em decorrência da doença e cita como uma das medidas tomadas pelo

¹¹ Irineu Ferreira Pinto, estudou no Lyceu Paraibano. Foi, em 1905, sócio fundador do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano (IHGP), no qual, entre os anos de 1905 e 1918, exerceu os cargos de bibliotecário e secretário. Foi por um breve período diretor do Arquivo Público do Estado, tendo sido nomeado durante a gestão do presidente Francisco Camilo de Holanda (1916-1920). Contribuiu em diversos jornais paraibanos como *A União* e *O Norte*; além de escrever para a Revista do IHGP. Irineu Ferreira Pinto morreu aos 37 anos, em 27 de março de 1918 (MENEZES, 2009, p. 58 – 65).

governo, a construção dos cemitérios públicos. As doenças epidêmicas e a construção de cemitérios também aparecem recorrentemente em: *Datas e notas para a História da Parahyba* (1977 [1916]).¹²

Podemos citar também: Coriolano de Medeiros (1910), em um artigo para a revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano, no qual disserta sobre as “superstições parahybanas”, citando as assombrações, os fantasmas e os defuntos (que tinham o poder de interferir no mundo dos vivos); Vicente Jardim (1911), em um artigo da revista do IHGP, intitulado: *Monographia da Cidade da Parahyba do Norte*, escreve sobre a criação dos cemitérios do Senhor da Boa Sentença e da Cruz do Peixe (citando leis provinciais, os nomes dos presidentes de província), detalhando sobre a localização e o espaço físico de ambos.

É importante compreender que tais artigos foram escritos em um determinado contexto, ambos elaborados no IHGP. O instituto, foi criado no início do século XX, no período de consolidação da República e do regime federativo, era fundamental então, a criação de uma história local, de modo a evidenciar as particularidades e legitimar a nova configuração política. O instituto, deveria por meio do passado, construir uma identidade paraibana, uma *paraibanidade*. O objetivo principal era o de reafirmar o poder do Estado republicano recém instaurado (DIAS, 1996, p. 50 - 57).

Ponderando sobre as particularidades inerentes do *lugar social* de produção do discurso, as produções desenvolvidas no IHGP devem ser percebidas enquanto fontes para a construção do trabalho. Não é demais mencionar novamente que, para Certeau, o lugar social de produção do discurso permite apenas um tipo de produção, ao mesmo tempo em que proíbe outros (CERTEAU, 1982, p. 76 - 77).

Oscar Oliveira de Castro (1945), em seu livro *A medicina na Parahyba*, dedica um capítulo para a morte e os ritos fúnebres. Menciona ao longo do livro algumas doenças, seus diagnósticos e *causas mortis*. Oscar de Castro traz alguns relatórios médicos, que são fontes importantes para a história da saúde, das doenças e da morte na Paraíba. Em um capítulo aborda apenas as epidemias, em outro, os tratamentos, a medicina popular. Sobre a morte ele narra com detalhes os benditos, o trabalho dos exortadores, as vestimentas do defunto, as catacumbas das igrejas, o toque dos sinos, as cartas de enterro, a condução dos cadáveres nas redes e padiolas pelas ruas, a criação dos cemitérios, os necrológios (presentes nos jornais da época), as missas de réquiem.

¹² O tema dos cemitérios aparece nas páginas 250, 251, 253, 263, 271, 278, 279, 280, 284 e 286 (PINTO, 1977, [1916]).

Horácio de Almeida (1978 [1966]), em *História da Paraíba vol. 2*, cita algumas *causas mortis* (Hidropisia, espasmo, estupor, doença no peito, barriga d'água, mal interior, febre maligna), explora com mais destaque as bexigas, febre amarela e o cólera. Dando ênfase para o que considera “superstições populares”: a crença em fantasmas e almas penadas. Aborda, de modo breve, os rituais de luto, como é o caso das roupas pretas. Cita também a prática de exortar os mortos (que ele chama de “ajudar a morrer”). Horácio de Almeida (1978), se aventura pela história dos costumes, da vida privada, das práticas médicas e do cotidiano.

Assim sendo, a morte é um tema que tem despertado a atenção de pesquisadores de diferentes gerações. Percebemos que cada um dá evidência para as preocupações inerentes de sua época, do seu *lugar social* de produção do discurso (CERTEAU, 1982).

De acordo com José Carlos Reis, as interpretações sobre o passado se modificam de acordo com as mudanças no processo histórico. Estas interpretações estão inseridas em um presente, portanto, o passado não é fixo. As experiências vividas no presente transformam a interpretação acerca do passado. O presente seleciona o passado que lhe interessa e no qual quer se ver representado, assim, as sucessivas gerações têm uma visão própria da História. Logo, é possível olhar para o mesmo passado e representa-lo de maneira completamente diferente, devido as influências sociais, pessoais e técnicas (REIS, 2006, p. 9 -12).

1.7 RECORTE, OBJETIVOS E FONTES

O recorte do trabalho, décadas de 1850 e 1860, é justificado, já que, a historiografia sobre a morte aponta para mudanças nas relações entre vivos e mortos ocasionadas pelas epidemias e para rupturas em decorrência da criação dos cemitérios extramuros. Segundo Ariès (1977), diante do contexto epidêmico, os cadáveres transformaram-se em um problema de saúde pública, sendo considerados como um foco de podridão e contágio.

Assim sendo, o trabalho de conclusão de curso tem por objetivos: perceber as mudanças e permanências na morte e no morrer, na Parahyba (1850 – 1860); analisar o processo de reorganização do lugar da morte por meio da criação dos cemitérios extramuros; compreender o que significava uma Boa morte e uma má morte e quais eram os rituais fúnebres que acompanhavam o morrer. Para cumprir os objetivos é imprescindível compreender o contexto social, político, econômico e sanitário da Parahyba, levando em conta as principais doenças e as teorias médicas. Nesse sentido, não se pode deixar de identificar o processo de convivência de diferentes atitudes acerca da morte.

Segundo Sandra Pesavento (2012), o historiador “lida com uma temporalidade escoada, com o não visto, o não vivido”, portanto, só é possível acessá-lo por meio dos “registros e sinais do passado que chegam até ele” (PESAVENTO, 2012, p. 42). Para chegarmos aos resultados, diversas fontes foram mobilizadas, por exemplo, os relatórios de Presidente de Província e os relatórios da Inspetoria da Saúde Pública, que se encontram on-line no portal: apps.crl.edu/brazil. Realizamos a transcrição de alguns documentos do arquivo da Santa Casa de Misericórdia da Paraíba: as atas da mesa (1853 – 1860) e os relatórios do Provedor (1860 – 1869).

Os jornais disponíveis na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional (memoria.bn.br), como é o caso de *O Governista Parahybano* (1850), *A Ordem* (1850), *O Reformista* (1850), *A Regeneração* (1861 – 1862), *O Publicador* (1864 – 1867). O testamento de Bento Luiz da Gama Maya. Para dissertar a respeito das definições médicas da época sobre algumas doenças usamos como fonte o: *Diccionario de medicina popular e das sciencias accessorios para uso das famílias* (1890), do médico Pedro Luiz Napoleão Chernoviz, entre outras.

Na estrutura da monografia, no segundo capítulo: *Águas, ares, lugares: a Cidade da Parahyba, contexto, teorias médicas e doenças*; analisamos o cenário da capital paraibana, durante o recorte temporal, observando o contexto social, político, econômico e sanitário. Levaremos em conta as principais doenças que atingiam a população paraibana, sua etiologia, bem como as teorias médicas que viam nas águas, nos ares da cidade (e nos cadáveres) os causadores das moléstias.

No terceiro capítulo: *“O mais apropriado e menos nocivo”: a criação dos cemitérios e a reorganização do lugar da morte na Parahyba*; buscamos compreender como o contexto epidêmico desencadeou o processo de reorganização do lugar da morte, a criação dos cemitérios extramuros. Em nome da salubridade pública e do combate às epidemias, se deu a criação de um espaço fora do núcleo urbano destinado aos defuntos, já os rituais fúnebres e os corpos dos mortos passaram a incomodar, sendo alvos de vigilância e temor.

No quarto e último capítulo *“Para o fim da salvação da minha alma”: rituais fúnebres na Cidade da Parahyba*; procuramos entender quais eram os ritos e gestos que acompanhavam o morrer e o que era necessário para se ter uma morte ideal. Tendo em vista as mudanças e permanências nos rituais fúnebres, compreendemos a *boa morte* e a *má morte* enquanto arquétipos.

CAPÍTULO II – ARES, ÁGUAS E LUGARES: A CIDADE DA PARAHYBA, CONTEXTO, TEORIAS MÉDICAS E DOENÇAS

2.1 CIDADE DA PARAHYBA: ALGUNS ASPECTOS DA URBE

A Cidade da Parahyba, durante boa parte do século XIX, era um pequeno núcleo urbano. O diminuto aglomerado era cercado de um lado pelo rio Sanhauá, de outro pela lagoa dos Irerês; encravada entre as matas, o mangue e algumas chácaras, nos subúrbios do Tambiá e Trincheiras. Das torres das igrejas e das janelas de algumas casas, a visão que se estendia no horizonte era da floresta tropical em sua mais completa exuberância, “verdes bosques, bordados por uma fila de colinas, irrigados pelos vários canais que dividem o rio”¹³ (KOSTER, 1942 [1816], p. 86).

Em vários aspectos a Parahyba era semelhante a outras cidades e vilas do Império, por exemplo, a marcante presença da dimensão rural no espaço urbano, as péssimas estradas para o interior, o que gerava algumas dificuldades de locomoção e comunicação, o recorrente desabastecimento de víveres, as péssimas condições de salubridade pública. Possuía um porto, relativamente bom, e estava situada a uma distância não muito grande das cidades maiores (Recife e Salvador), o trajeto era encurtado pelos navios a vapor.

Aliás, era pelo porto do Varadouro que chegavam as pessoas: eram mercadores, soldados, trabalhadores, funcionários do poder central; e com tais indivíduos vinham também as notícias, alimentos, medicamentos, vestimentas, mercadorias e algumas doenças. Pelo porto saíam outras pessoas, inclusive mulheres e homens escravizados, que vendidos e separados de suas famílias, partiam para nunca mais voltar.¹⁴ Também escoavam por lá parte dos produtos de exportação, o açúcar, o couro e o algodão (GALLIZA, 1979, p. 23 - 66). Em suma, a cidade baixa era a principal via de comunicação da Parahyba com o mundo.¹⁵

¹³ Em 1810, o inglês, Henry Koster, viajou a cavalo do Recife até a capital do Ceará, durante o percurso visitou a Parahyba, tomando notas do que lhe chamava atenção, seis anos depois escreveu o livro *Travels in Brazil*, traduzido por Luís da Câmara Cascudo, sendo publicado em português, com o título *Viagens ao Nordeste do Brasil* (1942). Apesar do contexto da visita de Koster ser algumas décadas antes do recorte temporal do presente trabalho, os aspectos gerais do espaço urbano pouco mudaram em quarenta anos; os verdes bosques e a fila de colinas que se entendia no horizonte eram as mesmas. “Suas casinhas brancas, semeadas nas margens, outras nas eminências, meio ocultas pelas arvores soberbas” (KOSTER, 1942 [1816], p. 86).

¹⁴ Solange Rocha (2001), em sua dissertação, cita um caso relatado por Coriolano de Medeiros, um dos muitos episódios de mães separadas dos filhos: “a escrava Maria Jararaca, uma preta africana e, segundo os contemporâneos dela, excelente trabalhadora, que pilava o milho e o café de várias casas e capinava os quintais de vários moradores de Tambiá. Ela enlouqueceu depois que seus dois filhos foram vendidos e enviados para o Centro-Sul, pelo seu proprietário Coronel José Narciso de Carvalho. Maria Jararaca tinha frequentes “acessos” e só serenava na presença de qualquer menino, branco ou de cor, [diante do qual] ficava em verdadeiro êxtase olhando-o, ouvindo-o” (ROCHA, 2001, p. 32).

¹⁵ Boa parte das mercadorias paraibanas para exportação se destinavam ao porto de Pernambuco, já que, tinha fluxo mais constante, ligações diretas com a Europa e capacidade de receber navios maiores. No porto do

A cidade era dividida em cidade alta e cidade baixa, denominações derivadas da topografia. Na parte baixa estava o porto do Varadouro, lojas, armazéns, casas comerciais, vendas, bodegas, bares, botequins, tabernas, boticas, consultórios médicos, prostíbulos, a alfândega e a Igreja de São Frei Pedro Gonçalves; além de muitas residências. Segundo Maurílio de Almeida (1982), a cidade baixa, possuía dezesseis artérias, entre ruas, travessas e becos, as principais eram as ruas das Convertidas, do Varadouro, da Areia, do Império, da Viração, do Quartel e das Flores. A principal ligação das duas partes da cidade era feita pela estrada do Carro.

Por sua vez, na parte alta da cidade, estavam os prédios oficiais e maioria das igrejas: o palácio do governo e o Lyceu Provincial, ao final da rua Direita; o convento do Carmo, em frente a um largo, no começo da rua da Cadeia Velha, ao longo do percurso da via, que acabava na igreja das Mercês, estava localizado o hospital de caridade; o mosteiro de São Bento, na rua Nova; o convento de São Francisco, e a igreja Matriz, em frente aos seus largos, o primeiro no começo da rua Direita, a segunda no começo da rua Nova.

A rua Direita, hoje Duque de Caixas, era uma rua calçada de pedras, tinha alguns sobrados, e muitas casas, as igrejas da Misericórdia, e do Rosário, além do largo do Erário. Na rua da Misericórdia, entre as ruas Direita e Nova, havia o chamado beco do inferno, que dava saída aos quintais das casas e conseqüentemente aos esgotos das residências; o nome “do inferno” talvez fosse uma alusão ao mau cheiro resultante dos dejetos, líquidos e sólidos, que escoavam, para beco. Por fim, o largo do Erário, era uma das passagens da rua da Cadeia Velha para a rua Direita, nele estavam a tesouraria da fazenda, a câmara municipal, o matadouro público e o mercado.¹⁶

A Cidade da Parahyba tinha características rurais, as pessoas consumiam, tomavam banhos e lavavam as roupas nas águas dos rios e das fontes. Havia a Bica do Gravatá, a Bica dos Milagres, a Bica do Tambiá e a Cacimba do Povo; além dos poços construídos nos quintais das residências. Os aguadeiros enchiam barris com água das fontes e carregavam em lombo de burro para vender (RODRIGUEZ, 1994, p. 111 – 116). O badalar dos sinos ditava o ritmo da vida cotidiana, que às 21h se recolhia, as noites sem luar eram tomadas pelo breu, havia apenas

Varadouro, os navios de maior calado, não atracavam facilmente e quando carregados saíam com dificuldade (GALLIZA, 1979, p. 33).

¹⁶ Com a transferência do mercado público, em meados da década de 1850, para a praça de mesmo nome (atualmente nas proximidades das Ruas Silvino Elvídio e Eliseu César), e do matadouro público, para os subúrbios da cidade, o prédio na praça do Erário, foi ocupado pela repartição dos correios, já nos anos 1860. Para mais informações sobre a cidade da Parahyba, na segunda metade do oitocentos, com minúcias sobre as ruas, praças, casas e prédios públicos, ver: JARDIM, Vicente Gomes. *Monographia da Cidade da Parahyba do Norte*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Parahybano, João Pessoa: IHGP, ano 3, volume 3, p. 83 – 111, 1911.

algumas dezenas de lampiões, posicionados estrategicamente em frente aos prédios públicos e igrejas.

Era nas igrejas e nos terrenos em volta delas, que se realizavam os sepultamentos, antes da construção do cemitério público, na década de 1850. Por aquelas ruas estreitas e de terra, passava o padre com o viático para ministrar o sacramento da extrema unção aos moribundos. Pelas vias tortuosas, ainda não alinhadas, passavam também as procissões religiosas e os cortejos fúnebres; o defunto era carregado, em redes ou em padiolas, por homens fortes vestidos de roupa preta ou portando o hábito de alguma irmandade; os mortos eram acompanhados pelos membros das confrarias ou ordens terceiras, familiares, amigos e curiosos.

Muitas das vias, inclusive na cidade alta, viviam cobertas de grama. Animais como cães, gatos, pombos, bois, vacas, porcos, bodes, cabras e galinhas (além dos cavalos e burros, que serviam de transporte) circulavam nas mesmas vias que os pedestres, e enchiam as ruas com todo tipo de sujeira. Os arruamentos eram estreitos, esburacados, lamacentos em tempo de chuvas e poeirentos quando o tempo seco se prolongava. O conjunto das ruas formava um labirinto, eram desalinhadas e desniveladas, pois cada proprietário construía ao seu modo, apesar das posturas municipais delimitarem o contrário.

A maioria da população, os escravizados, os libertos, os livres pobres eram submetidos a rotinas extenuantes de trabalho, maus-tratos, alimentação paupérrima, não tinham nenhum tipo de assistência pública. Quando precisavam de auxílio dependiam da caridade, prestada muitas vezes pelas irmandades, uma delas era a Santa Casa da Misericórdia. As pessoas eram majoritariamente analfabetas. Dos pouco mais de 24 mil habitantes da capital, arrolados no recenseamento geral do Império de 1872, cerca de 18 827 pessoas, maiores de 15 anos, não sabiam ler nem escrever (DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. Recenseamento geral do Império em 1872).

A Capital era composta de 4 freguesias: Nossa Senhora das Neves, Nossa Senhora do Livramento, Santa Rita e Nossa Senhora da Conceição da Jacoca; portanto, ia muito além do núcleo urbano, compreendendo na maior parte, áreas fundamentalmente rurais. Havia muitos sítios, pomares, chácaras, fazendas, engenhos, casas-de-farinha e outras propriedades. Os trabalhadores livres pobres¹⁷ e suas famílias viviam em casinhas de taipa, choupanas, casebres

¹⁷ Dentre os trabalhadores podemos citar os pescadores, pequenos lavradores, roceiros, jornaleiros (ou seja, os que trabalham a jornada, ganhavam por dia), caixeiros, guarda-livros, pequenos comerciantes, vendedores ambulantes, estivadores, carpinteiros, marceneiros, pedreiros, serventes, funileiros, carregadores, aguadeiros, cozinheiras, cozinheiros quitandeiras, doceiras, lavadeiras, engomadeiras, copeiros, amas de leite, amas-secas, costureiras, rendeiras, alfaiates, sapateiros, almocreves, cocheiros, seleiros, amoladores, barbeiros, curandeiros, marchantes, magarefes, engraxates, carroceiros, soldados, policiais, professores, funcionários públicos entre outros (DEL PRIORE, 2016); (LUNA & COSTA, 1982, p. 57 – 77). Havia também os desempregados, os mendigos, as

de palha, moradias geralmente insalubres. A pouca salubridade do espaço urbano e das residências agravava as condições de vulnerabilidade da população.

2.2 CONTEXTO POLÍTICO

Na sociedade paraibana, de meados do século XIX, marcada pela escravidão e pela hierarquia, a família tinha uma grande importância na construção das redes de sociabilidade. Algumas famílias da elite paraibana, em parte, devido a influência construída por meio do sobrenome¹⁸, conseguiram permanecer por muitas gerações no poder (LEWIN, 1993; MARIANO, 2005). Podemos citar, como exemplo, os Carneiro da Cunha, a família esteve à frente do Partido Conservador da província, desde a fundação.¹⁹

Além dos conservadores, havia o Partido Liberal²⁰, cujo o principal chefe era Felizardo Toscano de Brito. Havia também o Partido Progressista, que teve vida curta, de 1864 até 1868, congregou dissidentes conservadores (como é o caso do Padre Lindolfo José Correia das Neves) e alguns Liberais. Correia das Neves e Toscano de Brito assumiram os cargos de deputados provincial e geral.²¹ Foram eleitos por meio do sufrágio censitário, indireto e em dois graus; os “votantes” escolhiam os “eleitores” que elegiam os parlamentares. A restrição ao voto era feita, fundamentalmente, com relação a renda anual de 100\$000 reis para ser “votante” e de 200\$000 reis para ser “eleitor”.

Segundo Segal (2017), as fraudes e a violência eram comuns durante o processo eleitoral. As eleições serviam não apenas para eleger os mandatários, mas também para demarcar o lugar de cada indivíduo dentro da complexa rede clientelística que ligava os poderosos das diversas localidades à Corte. Para quem fosse eleito, vencer as eleições significava a ampliação de seus poderes, para os votantes, era a chance de obter favores, muitos usavam o voto para reforçar e garantir proteção e trabalho. É importante mencionar que apesar

prostitutas, as famílias de retirantes que vinham fugidas das secas no interior. Além dos considerados pelas autoridades como sendo “vadios”, “vagabundos”, “delinquentes”, entre outros marginalizados (SOUZA, 2010, 57 - 91).

¹⁸ De acordo com Serioja Mariano: “os sobrenomes funcionavam como projeção da honra da família, como pré-requisitos políticos e como sinônimos de *status* social para alcançar determinados cargos na administração pública” (MARIANO, 2014, p. 36).

¹⁹ O Partido Conservador foi fundado em 1837; além dos Carneiro da Cunha, outras famílias formaram o núcleo inicial do partido na província, sendo elas: os Chacon, os Pereira da Rocha, os Almeida e Albuquerque, os Sousa Rangel (NASCIMENTO FILHO, 2003, p. 160).

²⁰ Na província da Parahyba os fundadores do Partido Liberal, na década de 1830, foram os Monteiro da Franca, Joaquim Batista Avundano, Manuel Lobo de Miranda Henriques, João Coelho Batista e o vigário Marques Guimarães (NASCIMENTO FILHO, 2003, p. 160).

²¹ Sobre as trajetórias dos políticos citados, ver: SEGAL, Myraí Araújo. Espaços de autonomia e negociação: a atuação dos deputados provinciais paraibanos no cenário político imperial. 2017. 225 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

do sufrágio ser censitário a renda exigida não era tão alta e possibilitava que um número considerável de pessoas participasse das eleições através do voto.²²

A Assembleia Legislativa Provincial era uma das etapas da carreira política rumo aos patamares mais altos da política Imperial: a Câmara dos Deputados, a presidência de província, o Senado e o Conselho de Estado. Ainda de acordo com Segal (2017), grande parte dos deputados provinciais havia se formado nas faculdades de direito, em especial a do Recife, que se tornou o espaço de formação e de sociabilidade da elite. Dentre as funções das Assembleias estavam: a instrução pública; a criação, supressão e nomeação para os empregos municipais e provinciais, bem como o estabelecimento dos seus ordenados; obras públicas; prisões; estatística; catequese dos índios; entre outras (BRASIL, Ato Adicional, arts. 10, 11 e 12).

2.3 CONTEXTO ECONÔMICO E SOCIAL

Os deputados provinciais tinham que manejar um orçamento enxuto, já que as finanças provinciais estiveram em péssimas condições na maior parte do século XIX. No plano econômico, a província da Parahyba dependia, desde os tempos coloniais, da exportação do açúcar. O gênero, produzido nos engenhos, sofria uma profunda crise, concorria com o açúcar de beterraba produzido na Europa, bem como com o açúcar de Porto Rico e Cuba, que modernizavam a produção com máquinas a vapor e tinham a vantagem de ser geograficamente mais perto do mercado consumidor. O açúcar cubano tinha maior qualidade e era mais barato que o brasileiro (GALLIZA, 1979, p. 28).

Na Parahyba, assim como nas outras províncias do norte²³, a crise era catatônica. Faltava instrumentos agrícolas eficientes, técnica e mão-de-obra especializada; o arado de ferro, por exemplo, era praticamente desconhecido, na primeira metade do século XIX. A cana caiana, que tinha um rendimento quatro vezes superior à variedade então usada e mais rápida para ser colhida, ainda não era empregada. Os preços no mercado internacional flutuavam muito e os senhores de engenho não tinham capitais para aplicar em maquinário (GALLIZA, 1979, p. 30 - 31).

²² Segundo Myraí Segal (2017), a população livre da província em 1852, girava em torno de 184 mil pessoas, em 1858, havia pouco mais de 33 078, votantes, ou seja, aproximadamente 18% do total (SEGAL, 2017, p. 39).

²³ Para os homens públicos do Império e da Primeira República, a geografia do Brasil era simples: havia as províncias, depois estados, do Norte, do Amazonas à Bahia, e as províncias, depois estados do Sul, do Espírito Santo ao Rio Grande do Sul. Após o ciclo de grandes secas, do final do século XIX e início do XX e a criação de organismos públicos encarregados de combater os seus efeitos, criou-se a percepção de 'Nordeste', a qual levou um tempo para transitar da linguagem geográfica para a política e o cotidiano (MELO, 1984, p.13). Sobre o tema ver: O Norte Agrário e o Império, de Evaldo Cabral de Melo (1984).

Além disso, as estradas eram poucas, precárias e perigosas, não havia estrada de ferro e a produção chegava até os portos no lombo dos burros, o frete era dispendioso. Como já foi dito, o porto do Varadouro possuía alguns problemas. Na década de 1860, o porto fluvial de Salema, em Mamanguape²⁴, no litoral norte, foi ampliado devido a necessidade de escoar a crescente produção algodoeira, mas mesmo assim não tinha condições de receber navios transoceânicos; portanto, as mercadorias que de lá saíam partiam com destino ao Recife (GALLIZA, 1979, p. 30 - 31).

Após o fim do tráfico transatlântico, em 1850, e somada a crise na lavoura açucareira, a venda de pessoas escravizadas para a região cafeeira, se intensificou. Tanto é que, na Parahyba, a população escravizada caiu de 13,4%, em 1851, para 5,7%, em 1872. A queda no quantitativo se deve também as epidemias de cólera e febre amarela. Ao mesmo tempo, houve o crescimento da população negra livre e liberta (GALLIZA, 1979). Além da venda massiva da mão-de-obra cativa para o Sul, o contexto se intensificava com a crescente marginalização e descontentamento das camadas populares.

Entre o final de 1851 e o começo do ano seguinte, nas províncias da Parahyba, Ceará, Pernambuco, Alagoas e Sergipe eclodiu a revolta do Ronco da Abelha. Foi um movimento armado contra dois decretos que instituíam o “Censo Geral do Império” e o “Registro Civil de Nascimentos e Óbitos”. Havia um padrão nas ações: as pessoas, armadas de cacetes, pedras e espingardas, invadiam as igrejas, rasgavam os editais afixados, intimidavam os juízes de paz e as autoridades policiais para não executá-los (OLIVEIRA, 2005, p. 121). O temor da população, em sua maioria, negra, livre e pobre era que o registro civil fosse usado como armadilha da elite para “reduzir à escravidão a gente de cor” (MONTEIRO, 1978, p. 131). Corriam então boatos de que “o sul quer[ia] escravizar os filhos do norte” (MELLO, 1920). Devido a revolta popular, o governo acabou por suspender os decretos.

O contexto econômico da década de 1860 é marcado pelo boom algodoeiro; decorrente do aumento da cotação no mercado externo, devido a Guerra Civil nos Estados Unidos, que sustou momentaneamente as exportações do gênero, do sul daquele país para a Europa. Na Parahyba, o algodão foi plantado nos engenhos, junto com a cana; no sertão, convivia com a criação de gado (GALLIZA, 1979, p. 30 - 31). Ainda de acordo com Galliza (1979), em Pilar e Independência (atual Guarabira), diversos fazendeiros adquiriram bolandeiras, máquinas de ferro, algumas a vapor, que beneficiavam, prensavam e descaroçavam o algodão.

²⁴ Segundo Diana Galliza, a cidade de Mamanguape “passou a ser o empório comercial do norte da província e o escoadouro natural dos produtos agrícolas de Independência (atual Guarabira), Bananeiras, Areia, Alagoa Grande e, em geral, todo o Brejo” (GALLIZA, 1979, p. 50).

A cultura do algodão requeria menos capitais e esforços que o açúcar, além disso era uma planta nativa, adaptada ao clima; a variação mocó, de fibra longa, teve boa recepção na Europa. O plantio era acessível aos pequenos agricultores e roceiros, coabitando na lavoura de subsistência junto com a mandioca, o feijão e o milho. Nas fazendas maiores, a mão-de-obra livre era usada sobretudo na época da colheita. Sendo assim, durante o começo da década de 1860, o algodão permitiu uma fugaz melhora na situação sócio econômica da província. Embora breve, a valorização do produto proporcionou a abastança para muitos fazendeiros (GALLIZA 1979, p. 46 – 50).

2.4 BEBER O MORTO: CONTEXTO ALIMENTAR E VELÓRIOS

A elite passou a comprar comidas importadas, vindas da França, da Inglaterra e de Portugal; alguns produtos, para tal segmento, eram vendidos na rua das Convertidas, pelo estabelecimento de Antônio Rodrigues de Mesquita (O PUBLICADOR, nº 529, 08/06/1864, p.4). Quem era abastado, ou tinha mais condições financeiras comia: vegetais, legumes, geleias, conservas, doces (marmelada, goiabada), leite, queijo, manteiga, galinha, ovos, lombo, linguiça, presunto, figos, passas, macarrão, pães, bolos, bolachas e biscoitos.²⁵ Bebia-se água, chá, café²⁶, chocolate, cerveja, conhaque, licores, vinhos, champanhe e aguardente.²⁷

Nos rituais fúnebres não faltava comida, os convidados “serviam-se de café com bolachas secas e fumavam cigarros feitos com palha de milho” (CASTRO, 1945, p. 336). Nos velórios, o defunto atravessava a noite na companhia de amigos, parentes e das incansáveis carpideiras que faziam a “sentinela”. Para atravessar a vigília do morto, os convidados deveriam ser recebidos com comida e bebida, suficiente para durar até a saída do cadáver. As comidas eram secas, especialmente doces, para manter todos sempre acordados, alertas; circulavam bolachas, bolos, frutas secas, bebidas de fabricação caseira, café forte, vinhos e a indispensável cachaça (DEL PRIORE, 2016, p. 447).

Era comum o costume de “beber o morto”, percebido como uma forma de honrar o defunto. De acordo com Juliana Bonomo, entre os povos banto, quando morria alguém da

²⁵ Alguns dos alimentos citados aparecem nos anúncios dos jornais; vide: O Publicador, nº 529, 08/06/1864, p.4; O Publicador, nº 1478, 22/08/1867, p.4; O Publicador, nº 2095, 25/09/1869, p.2.

²⁶ A arroba (equivalente a aproximadamente 15 kg) de café, vindo do Ceará, era vendida a 8\$800 reis, na rua das Convertidas (O PUBLICADOR, nº 459, 12/03/1864, p. 3).

²⁷ Na venda de Luís Cosme Moura, na rua da Ponte, a garrafa de vinho do Porto era vendida a 2\$000 reis, a garrafa de aguardente de França 600 reis; para servir de comparação, na mesma venda, a saca de farinha de mandioca custava 5\$800 reis, a arroba de arroz 3\$500 reis. Na rua das Convertidas, a libra de chá fino era vendida a 2\$600 reis e a libra de manteiga inglesa a 1\$120 reis (O PUBLICADOR, nº 540, 21/06/1864, p. 4).

comunidade, as pessoas tomavam o *marufo*, uma bebida alcoólica fermentada a partir da seiva de uma palmeira, típica de Angola. Essa prática espalhou-se pelo Brasil, onde a bebida tradicional passou a ser a cachaça (BONOMO, 2018, p. 449) Um exemplo da prática de “beber o morto”, pode ser encontrado na literatura: “Seja velório rico, seja pobre, exige-se [...] a boa cachacinha; tudo pode faltar, mesmo café, só ela é indispensável; sem seu conforto não há velório que se preze. Velório sem cachaça é desconsideração ao falecido, significa indiferença e desamor.” (AMADO, 1984 [1966], p. 12).

Devemos considerar que a alimentação humana é um aspecto cultural, que acaba por extrapolar a mera perspectiva de suprir as necessidades nutricionais (JUNQUEIRA, 2016, p. 218). Nos dias comuns, para a maior parte da população, a base da dieta consistia em: feijão, milho, arroz e principalmente mandioca e seus derivados. A combinação amplamente consumida era a farinha de mandioca²⁸ com carne seca.²⁹ Às vezes, complementavam a alimentação com rapadura, beiju, broa, angu, mingau, pirão³⁰, peixe, crustáceos, toucinho, batata-doce e cará.³¹ É possível que parte da dieta de proteínas fosse suplementada pela caça de animais selvagens de pequeno e médio porte, bem como da pesca. Também havia o consumo de frutas e vegetais próprios da região.

2.5 DOENÇAS

De acordo com o médico, Antônio Felício dos Santos Júnior, as refeições da população pobre eram pouco variadas, “reduzidas ordinariamente ao feijão cosido com sal e gordura de porco e farinha de milho ou mandioca”; para vários médicos, de meados do oitocentos, o

²⁸ A farinha de mandioca era vendida a 4\$000 reis a saca no armazém do Novaes, na rua do Varadouro nº 24 (O PUBLICADOR, nº 600, 02/09/1864, p. 4); supomos que a qualidade não fosse tão boa, já que no número 7, da mesma rua, a saca de farinha era vendida a 7\$000 reis, no escritório de Francisco Alves de Sousa Carvalho (O PUBLICADOR, nº 485, 15/04/1864, p. 3).

²⁹ A carne seca na Parahyba era importada do Rio Grande do Sul, por intermédio do porto de Pernambuco, e juntamente com a farinha de trigo, o bacalhau, tecidos de algodão e linho, eram as principais importações da Província. Em novembro de 1864, a arroba de carne seca era vendida na Parahyba entre 4\$500 reis e 5\$000 reis, a mesma quantidade era vendida no Recife a 3\$200 reis. Para servir de comparação, no mesmo mês, uma barrica de farinha de trigo era vendida a 24\$000 reis na Parahyba e a 20\$000 reis no Recife (O PUBLICADOR, nº 1499, 16/09/1867, p. 4).

³⁰ O viajante inglês, Henry Koster, que visitou a Parahyba em 1810, cita em várias passagens as refeições com que era recebido nos lugares de parada, uma delas em Espírito Santo, próximo da capital paraibana, onde: “Por ceia puzeram deante de mim carne-seca e farinha de mandioca, tornada em papa, que chamam Pirão e também biscoitos-duros e vinho tinto” (KOSTER, 1942 [1816], p. 97).

³¹ Alguns dos alimentos citados aparecem nos anúncios dos jornais, vide: O Governista Parahybano, nº 11, 20/07/1850, p. 1; A Regeneração, nº 4, 01/05/1861, p.4; O Publicador, nº 547, 01/07/1864, p.4; O Publicador, nº 692, 22/12/1864, p.4; O Publicador, nº 1191, 29/08/1866, p. 4; O Despertador, nº 1111, 22/12/1876, p.4. Outras comidas, associadas com teorias médicas, são analisadas no segundo capítulo da tese de Cristiana Couto, intitulada: *Alimentação no Brasil Imperial: Elementos para um Estudo de Questões Dietéticas, Químico-Médicas e da Fisiologia do Gosto* (2011).

consumo desses alimentos era uma das causas principais de várias doenças, dentre elas a “opilação” (SANTOS JÚNIOR, 1863, p. 14).

A opilação, também chamada na época de Hypoemia intertropical, era percebida como sendo característica de países quentes, os sintomas eram a fraqueza, anemia, palidez, inchaço da face; acompanhada da “perversão do gosto”, “enfraquecimento physico e moral”, dor de cabeça, vertigens, vômito, cansaço, desmaios. O doente tinha uma característica específica, a pele amarelada. A falta de apetite era alternada com a “perversão do gosto”, que consistia em “desejar e comer substancias não alimentarias, e que causam mais ou menos asco no estado de saúde”, como por exemplo: “carvão, terra, e outras até immundas” (CHERNOVIZ, 1890, v.2, p. 531 - 532).

Até o começo da década de 1860, acreditava-se que a doença era causada pela alimentação deficitária e a umidade dos lares. Por meio da autópsia de cadáveres com a opilação, foi comprovado que a doença é causada por vermes, as pesquisas foram feitas no Egito em 1852, no Brasil em 1867, e por médicos da marinha francesa, em viagem pela costa do continente africano, no ano de 1868 (CHERNOVIZ, 1890, v.2, p. 533 - 534).

Ainda assim, no século XIX, os médicos não sabiam de onde vinha o verme, a causa era percebida como sendo o consumo de alimentos pouco variados, de substâncias feculentas³² e, sobretudo, o “pouco escrúpulo nas águas para beber”. O remédio era a seiva da gameleira, misturado com leite de vaca, ao mesmo tempo o consumo de uma alimentação apimentada, boa carne, bom vinho e água filtrada (CHERNOVIZ, 1890, v.2, p. 534 - 536).

Opilação, é o nome popular da Ancilostomíase, ou amarelão. As pessoas portadoras desta verminose são pálidas, com a pele amarelada, devido à perda de sangue. As infecções graves podem causar problemas respiratórios, gastrointestinais, hemorragia e anemia (por deficiência de ferro³³) que em sua fase crônica pode causar fadiga e, ocasionalmente, insuficiência cardíaca e inchaço generalizado.³⁴ As larvas entram no corpo geralmente pelos pés, sendo assim, pode ser combatida através do saneamento básico e pelo uso de calçados. Caso não seja tratada a tempo, pode levar a morte, principalmente de crianças.³⁵

³² São alimentos obtidos a partir da fécula, ou seja, amido extraído de tubérculos e raízes (batata, mandioca etc.), sob a forma de farinha. No século XIX, a fécula era “matéria precipitada pelos succos vegetaes por meio de extracção do deposito pulverulento [...] farinha de cereaes da batata, da raiz de mandioca, etc. (AULETE & VALENTE, 1881, v. 1, p. 781).

³³ É possível que o consumo de terra, mencionado pelos médicos oitocentistas, esteja relacionado com a falta de ferro provocada pela doença.

³⁴ PEARSON, Richard. Infecções parasitárias: Ancilostomíase. Manual MSD. Disponível em: <https://msdmnls.co/3fR1OH4>. Acesso em: 23 de junho de 2020.

³⁵ VARELLA, Maria Helena. Doenças e sintomas: Verminoses. Blog Dráuzio Varella. UOL. Disponível em: <https://drauziovarella.uol.com.br/doencas-e-sintomas/verminose/>. Acesso em: 23 de junho de 2020.

A cotidiana mistura de farinha com carne-seca, ao invés da carne verde (fresca), gerava prejuízos nutricionais; já que, o processo de salga resulta na perda da vitamina B1 (tiamina), a mandioca também é um alimento pobre no micronutriente.³⁶ A falta de tal vitamina pode provocar inúmeras doenças, entre as quais o beribéri, que afeta os sistemas nervoso e cardiovascular. A alimentação se tornava ainda mais precária durante as constantes secas, já que os preços de alguns gêneros alimentícios subiam vertiginosamente e os rebanhos de animais sucumbiam diante da falta de água e nutrientes (JUNQUEIRA, 2016, p. 213).

Outra doença que pode estar associada com a falta de uma alimentação balanceada é a *hydropsia* (ou *anasarca*), que pode estar relacionada a *Kwashiorkor*, doença decorrente da falta de proteínas, vitaminas, ferro, ácido fólico, iodo, selênio e vitamina C, alguns dos sintomas são o rosto inchado, a pele ressequida e o abdome distendido. Como veremos mais adiante, a *hydropsia* é uma das doenças que mais aparece nos obituários, ela pode estar vinculada também às enfermidades hepáticas, como a cirrose; ou mesmo a esquistossomose, doença parasitária. A imprecisão se dá pois o diagnóstico para a *hydropsia*³⁷, no século XIX, era repleto de sintomas sendo o principal deles a barriga inchada ou ascite; febre; evacuações com sangue; podendo vir acompanhada de escarlatina e “*affecções orgânicas do coração*” (CHERNOVIZ, 1890, v.2, p. 161 - 162).

Uma doença recorrente nos Relatórios de Presidente de Província é a sífilis; em torno das representações da doença foi criada uma carga simbólica negativa, construída pelo discurso médico. O *mal venéreo* por excelência, ameaçava a moral da sociedade. O que mais assustava eram as sequelas, as marcas físicas e o caráter congênito. As representações da sífilis nos Relatórios da Inspetoria de Saúde, estão associadas com as “classes baixas e pobres”, e os “indivíduos de baixas condições”.³⁸ A origem principal da doença seria “as casas de prostituição, onde não há menor inspeção nem policial, e nem médica” (POGGI, Relatório, ANNEXO H, 1862, p. 2 - 3).

³⁶ Helmara Junqueira, trata a respeito de alguns problemas mentais provenientes da má nutrição, alguns são causados pela falta de vitamina B1, B3, A, C e D (JUNQUEIRA, 2016, p. 228 – 233).

³⁷ Segundo o Dicionário de medicina popular e das ciencias accessorios para uso das famílias (1890), do médico Pedro Luiz Napoleão Chernoviz, havia vários tipos de *hydropsia*: da cabeça, do coração, das juntas, do olho, dos ovários, do peito, do tecido celular (*anasarca*), do ventre (*astite*) (CHERNOVIZ, 1890, v.2, p. 161 - 170).

³⁸ Durante o século XIX, algumas teorias médicas, como é o caso do tratado elaborado pelo médico francês Benedict Morel, associavam as doenças aos comportamentos considerados, pelas elites, como sendo “imorais”, ao meio social, à índole, à miséria, à pobreza, às profissões insalubres e a ‘raça’. Sobre os discursos racistas das elites intelectuais paraibanas, a respeito dos sertanejos retirantes e de suas doenças, ver: JUNQUEIRA, 2016, p. 235 – 239.

Em seu relatório, do ano de 1862, o inspetor de saúde pública, João José Innocencio Poggi³⁹, pedia para que fosse realizada uma “rigorosa inspeção” nos “lupanares”, onde a “syphiles, revestida de enganosas formas e de fingidos prazeres, ataca aos incautos”. Segundo ele, não há mais grave moléstia do que a sífilis, já que ela “acomete de preferência a mocidade, que é a força e a riqueza do Estado”. Segundo Poggi, a doença seria responsável por criar “seres viciosos”, “estéreis”, que “formão uma raça bastarda, tão impropria às funções civis, como ao serviço das armas”, sendo um “grande mal para a sociedade de um paiz como o nosso” (POGGI, Relatório, ANNEXO H, 1862, p. 2 - 3).

O *mal venéreo* amedrontava a elite, já que “se transmite de pais a filhos”, era representada pelos médicos como sendo maléfica para as futuras gerações; consequência do pecado da carne, da promiscuidade, do meretrício, dos vícios sexuais; era o sinal da fraqueza e da degradação da humanidade.⁴⁰ O médico, Inocencio Poggi, relaciona a doença com um grupo social específico: a moléstia predominante na enfermaria militar era “a syphiles, como é natural entre os soldados” (POGGI, Relatório, ANNEXO N. V, 1870, p. 4 - 5). O mesmo médico, alerta que as consequências “fataes” da doença não terminam no individuo afetado, “transmitem-se, quer directa, quer hereditariamente ao seio das famílias, ainda mesmo virtuosas” (POGGI, Relatório, ANNEXO H, 1862, p. 3).

A sífilis é uma infecção bacteriana sexualmente transmissível, causada pela bactéria *treponema pallidum*. No século XIX, era também chamada de *mal gálico*. O dicionário de medicina popular de Pedro Chernoviz, em sua edição de 1890, descrevia a doença como sendo transmitida pela “aproximação dos sexos, [...] pela amamentação, por beijos [...]. Um copo, uma colher, um cachimbo, communs a muitos individuos, podem d'esta maneira communicar a moléstia: o mesmo entende-se com o apertar a mão” (CHERNOVIZ, 1890, v.2, p. 1031).

Tratando a respeito da alimentação, o inspetor de saúde da província da Parahyba, o médico Innocencio Poggi, afirmou em seu relatório que a dieta da população pobre, ainda mais insuficiente em épocas epidêmicas, era responsável por algumas doenças, como por exemplo a dysenteria ou câmara de sangue (POGGI, Relatório, ANNEXO N. 1, 1866, p. 2 - 3). A doença,

³⁹ João José Innocencio Poggi, apesar de não possuir formação acadêmica atuou como médico licenciado na Parahyba, era natural de Pernambuco, foi juiz de paz, inspetor de Saúde Pública, cirurgião mor da Província e provedor da Santa Casa de Misericórdia. Escreveu relatórios sobre salubridade pública. Recebeu as comendas da Ordem de Cristo e da Rosa. Foi ainda, Presidente da Província da Parahyba, em agosto de 1866 (MARIANO, 2015, p. 74).

Sobre os discursos médicos a respeito da sífilis, na Paraíba, ver: ARAÚJO, Rafael Nóbrega. “O terrível flagello da humanidade”: os discursos médico-higienistas no combate à sífilis na Paraíba (1921-1940). 2020, 250 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Campina Grande, 2020.

que consistia em evacuações frequentes misturadas com sangue, foi uma das causas mais comuns de mortes na segunda metade da década de 1860.

No triênio, 1866, 1867 e 1868, mais de 140 vítimas fatais, das câmaras de sangue, aparecem nos obituários do jornal *O Publicador* (TARGINO, 2018, p. 55 – 57). Segundo os médicos da época, além da alimentação inapropriada uma das causas “não menos poderosa”, da dysenteria, consiste nas “emanações fétidas e infectas que se exalam das substancias animaes em putrefacção”, ou seja, os miasmas (CHERNOVIZ, 1890, v.1, p. 161 - 162).

2.6 TEORIAS MÉDICAS: MIASMAS, HUMORES E CONTÁGIO

Os miasmas eram emanações nocivas, capazes de corromper o ar e atacar o corpo humano, tinham efeitos perniciosos, somente o olfato poderia advertir sua presença. Era portanto, um veneno invisível, impalpável, se propagava pelo ar. Os focos de infecção miasmática eram: os espaços insalubres; pântanos; vegetais e animais em decomposição; lugares lodosos e lamacentos (inclusive as ruas que se empapavam de lama); água estagnada; latrinas; cloacas; matadouros; cemitérios (CHERNOVIZ, 1890, v.2, p. 421 - 422).

Entre os **focos de infecção [miasmática], um dos mais perigosos para o homem é o mesmo homem vivo ou morto**. Em uma Memória publicada sobre **a origem da peste**, o Dr. Lagasquie provou que esta **horrível moléstia**, que enluta todos os annos o Levante, provém, no Egypto, da incrível **negligencia das sepulturas** humanas. Quando outrora a polícia das **inhumações** era **mal feita** na Europa, observavam-se **numerosas epidemias provenientes da putrefacção dos cadáveres**. [...] Todavia, existem **miasmas que parecem resistir obstinadamente** ás acções dissolventes e depurantes da chimica e physica geral; taes são os miasmas da **febre amarella, da peste e cholera-morbus**. [...] a acção dos miasmas é inconstante como todas as causas de moléstia; sem, a predisposição do corpo, são todas sem effeito. Os **indivíduos naturalmente fracos e medrosos**, os que são debilitados por privações, pezares ou fadigas, **resistem menos a esta acção** (CHERNOVIZ, 1890, v.2, p. 422 – 423. Grifos nossos).

Para os médicos do oitocentos, o corpo morto em decomposição era o mais nocivo foco miasmático. Por isso, o cuidado deveria ser redobrado, evitando os sepultamentos feitos em lugares percebidos como inadequados (o interior das igrejas, por exemplo). Assim sendo, todos os espaços, propensos a dispersão dos miasmas, deveriam ser removidos das povoações e instalados em lugares distantes da cidade; em um espaço com boa ventilação e árvores, para evitar ao máximo a propagação das substancias consideradas como nocivas.

Os indivíduos considerados como sendo “naturalmente fracos e medrosos” eram os mais suscetíveis a ação dos miasmas. Era recomendado que as janelas permanecessem fechadas

durante a noite. As pessoas teriam que mudar os hábitos, ser comedidas e prudentes; deveriam evitar as “vigílias, fátigas physicas ou moraes, abusos venereos, intemperança nos alimentos e bebidas” (CHERNOVIZ, 1890, v.2, p. 424).

O corpo absorvia os “vapores maléficos”, através dos pulmões, da pele e da “ação dissolvente da saliva pelos alimentos e águas que nos servimos”, causando os diversos tipos de febres, as diarrheas, typhos, peste, phthisica, e principalmente, o cólera e a febre amarela, que se manifestaram de forma epidêmica diversas vezes (BRASIL, Relatório da Repartição dos Negócios do Império, 1852, p. 155).

Além da teoria dos miasmas havia a teoria do contágio, a qual, defendia que a doença era disseminada através do contato direto com a pessoa acometida pela enfermidade, ou indiretamente por meio dos objetos, roupas, do ar e do espaço compartilhado com o doente. Os adeptos de tal teoria recomendavam a construção de lazaretos, a instituição de quarentenas e isolamento dos enfermos para evitar as epidemias (MARIANO, 2015).

A teoria dos humores, em voga desde a antiguidade (o método hipocrático), percebia a doença como consequência da desarmonia em um dos quatro humores do corpo: sangue, fleuma, bile amarela e bile negra. O estado de saúde dependeria da exata proporção e da perfeita mistura dos quatro humores, que poderiam alterar-se por ação de causas externas ou internas. Para a cura, os adeptos da teoria recomendavam clisteres, purgantes, vomitórios, sangrias, bem como a aplicação de sanguessugas e ventosas (REZENDE, 2009, p. 43 – 52).

Devemos ter em mente que tais teorias eram complementares, uma não necessariamente excluía as outras; sendo usadas concomitantemente para combater as doenças, em especial as epidêmicas e estavam de certo modo apoiadas na obra de Hipócrates. Ao grego, que viveu na antiguidade é atribuída a escrita, do *Corpus hippocraticum*, uma coletânea de textos, tratados e conferências. Segundo o tratado, intitulado, *Ares, Águas e Lugares*, para entender as doenças, que afetam uma população, é preciso compreender as particularidades do meio, o solo, o clima, os ventos e as águas que cercam a cidade; considerar as estações do ano e os astros; os benefícios e malefícios da água; e a dieta da população, “o que lhes dá prazer, se são amantes da bebida, o que comem durante o dia” (CAIRUS, 2005, p. 91 - 129). Em suma, no tratado é apresentado como as diferenças regionais, climáticas, os ventos e as águas, influenciam enfermidades.

2.7 CONTEXTO DE (IN) SALUBRIDADE E CAUSAS MORTIS NA PARAHYBA

Nesse sentido, e apoiado nas teorias miasmáticas, o presidente da província, Antônio Herculano de Sousa Bandeira⁴¹, procura discorrer a respeito do estado sanitário da capital: as condições higiênicas da Cidade da Parahyba eram precárias, próximo ao centro e nas imediações existiam pântanos; parte das águas da chuva estagnavam na lagoa (possivelmente um foco de miasmas); os rios Jaguaribe e Macaco precisavam ser canalizados.

Ainda segundo Sousa Bandeira, o asseio da cidade “deixa tudo que desejar”, nas principais ruas e praças havia o acúmulo de “lixo e imundícias”; no cais do Varadouro e na margem do rio Sanhauá existia uma “quantidade extraordinária de lama”, fazendo “desprender miasmas deletérios”, apesar da vegetação “exuberante” dos mangues, que de certo modo atenuava o perigo das decomposições miasmáticas; o hospital era mal construído, já que estava localizado no centro “de um bairro populoso” (PARAHYBA DO NORTE, Relatório, 1886, p. 22).

Ainda de acordo com a autoridade, nas habitações da “classe desfavorecida” havia a falta de hábitos de limpeza; algumas fontes estavam abandonadas e muitas pessoas consumiam águas não potáveis. Bandeira alerta que o acúmulo das imundícies nas ruas são focos de infecção, ele chama atenção para “a grande quantidade de farinha deteriorada”, pertencente a *Pires e Comp^a* que estava “há diversos annos” depositada na alfândega (PARAHYBA DO NORTE, Relatório, 1886, p. 22).

Apesar de se tratar de um relatório apresentado em 1886, vinte anos após o recorte temporal do presente trabalho, acreditamos que a situação sanitária exposta por Sousa Bandeira, era semelhante ao que se encontrava nas ruas, becos e praças da Cidade da Parahyba, nas décadas de 1850 e 1860. Sendo possível que o lixo, as comidas estragadas, o consumo de água imprópria e a falta de higiene das casas, talvez fosse até maior duas décadas antes. Em tal contexto, as doenças proliferavam. Vejamos a seguir dois quadros, com a demonstração das doenças que mais mataram, na Cidade da Parahyba, nos anos de 1857 e 1864.

Quadro I - Doenças que mais mataram, na Cidade da Parahyba, no ano de 1857, de acordo com os Relatórios de Provedoria da Santa Casa de Misericórdia (SCM).

<i>Causas mortis</i>	Número de mortos
<i>Espasmos</i>	62
<i>Inflamações Internas</i>	42

⁴¹ Antônio Herculano de Sousa Bandeira, nasceu na capital de Pernambuco, era advogado e professor da Faculdade de Direito do Recife, foi deputado geral (MARIANO, 2015, p. 246).

<i>Febre Amarella</i>	32
<i>Tosse</i>	21
<i>Hydropsia</i>	20
<i>Appoplepsia</i>	18
<i>Sezões</i>	15
<i>Bexigas</i>	9
<i>Febre Maligna ou Biliosa</i>	8
<i>Cólera Morbus</i>	2
<i>Sem dados</i>	127
Total	356

Fonte: Quadro elaborado por nós a partir das informações contidas no: Relatório lido pelo provedor da Santa Casa de Misericórdia da Parahyba do Norte. Per Francisco de Assis Pereira Rocha no acto de posse da Nova mesa em o dia 2 de julho de 1858. Typ. J.R. da Costa – Rua Direita, Nº 6. – 1858. p. 13-14.

Quadro II - Doenças que mais mataram, na Cidade da Parahyba, no ano de 1864, de acordo com os obituários do jornal *O Publicador* (1864).

Causas mortis	Número de mortos
<i>Moléstia Interior</i>	66
<i>Espasmo</i>	61
<i>Hydropsia</i>	19
<i>Estupôr</i>	17
<i>Thísica</i>	14
<i>Sezões</i>	7
<i>Desinteria</i>	6
<i>Dyarrheia</i>	6
<i>Velhice</i>	6
<i>Parto</i>	5
<i>Moléstia pulmonar</i>	5
<i>Febre maligna</i>	5
<i>Asthma</i>	4
<i>Outras</i>	58

<i>Sem dados</i>	3
Total	282

Fonte: Quadro elaborado por nós a partir das informações contidas nos obituários, presentes em diversas edições do jornal *O Publicador*, de fevereiro até dezembro de 1864, disponíveis no site: <http://memoria.bn.br/>

O Quadro I apresenta os dados do Relatório do Provedor da Santa Casa de Misericórdia da Parahyba referente ao ano de 1857. Conforme o quadro, no ano seguinte a construção do cemitério público, nenhuma enfermidade se desenvolveu de forma epidêmica, as doenças que mais levaram ao óbito foram: espasmos, inflamações internas, febre amarela, tosse, hydropsia, appoplepsia, sezões, bexigas, febre maligna e cólera. Muito provavelmente outras doenças podem ter aparecido nos registros paroquiais, entretanto, ao que parece, o provedor da Santa Casa selecionou as que mais se manifestaram naquele ano.

É necessário mencionar que os números apresentados pela Santa Casa devem ser considerados como aproximativos. Com relação ao ano de 1857, por exemplo, há uma diferença de 17 mortos se comparados os dados do relatório do Presidente da província, que aponta 374⁴² mortos, e os da Santa Casa, que cita 356. É possível que, como a instituição de caridade administrava o cemitério da capital, apenas os sepultados no lugar fossem considerados na contagem. Com relação a faixa etária, ainda segundo o relatório do provedor da pia instituição, aproximadamente 44% dos mortos tinham idade inferior aos 7 anos. Do total, 301 eram livres e 55 escravizados.

Possivelmente, muitas dessas doenças, como por exemplo a desinteira, a febre maligna e as inflamações internas, podem ser sintomas de outras doenças, como a febre amarela, o cólera e a varíola; que por diversos motivos, hipoteticamente, foram registradas com outros nomes. Cabe mencionar também que a responsabilidade de se fazer os registros de óbito era dos religiosos, sendo assim, pode haver muitas imprecisões e omissões se compararmos os obituários feitos por padres com os diagnósticos dos médicos da época.

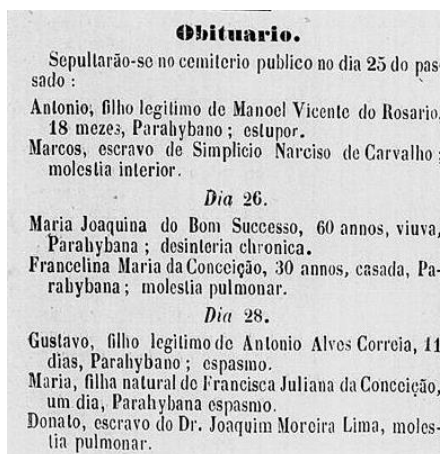
O Quadro II apresenta os dados referentes aos obituários do jornal *O Publicador*⁴³, no ano de 1864, além da causa da morte, geralmente informava, o nome do defunto, a idade, se havia contraído núpcias ou não (aparecem os termos: solteiro/a, casado/a, viúvo/a), o lugar de

⁴² Ver: PINTO, 1977 [1916], v. 2, p.252; PARAHYBA, Relatório, 1858, p. 41, mappa s/n.

⁴³ Foi o primeiro jornal de publicação diária da Parahyba, fundado em 1862, seu proprietário foi José Rodrigues da Costa, que também era editor e tipógrafo. Boa parte dos seus redatores, como é o caso de Lindolfo José Correia das Neves eram ligados ao Partido Liberal; apesar disso, o jornal não se intitulava como sendo um órgão do partido, como outros periódicos da época faziam. Para mais informações sobre a imprensa na Parahyba oitocentista, ver: PEIXOTO, Thayná Cavalcanti. José Rodrigues da Costa: um tipógrafo na Cidade da Parahyba (1848-1866). 2017. 157 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

nascimento, o nome dos pais (no caso de crianças), a condição jurídica e o nome do/a proprietário/a (no caso dos escravizados). Por exemplo:

Imagem 1 - Um dos obituários presentes no jornal O Publicador (1864).



Fonte: O Publicador, Nº 449. Parahyba do Norte, 1º de março de 1864, p. 3.

De acordo com o Quadro II, em 1864, nenhuma enfermidade se desenvolveu de forma epidêmica, as doenças que mais levaram ao óbito, foram: moléstia interior, espasmo, hydropsia, estupor, tísica, sezões, desinteria, dyarrheia, velhice⁴⁴, parto, moléstia pulmonar, febre maligna e asthma. Seleccionamos, para colocar no quadro, apenas as doenças mais recorrentes, aquelas que aparecem pelo menos quatro vezes nos obituários. Contudo, outras enfermidades também foram a causa da morte de muitas pessoas: alienação, febres, inflamação, pleuriz, feridas (na garganta, guela, boca), dentição, puchado, inchação, morte repentina, paralyisa, vermes, anemia, varíola, queimado, hypertrophia, ulceras, retenção de ourinas, rheumatismo, cancro, icterícia, humores recolhidos, facada, comer terra, antraz e syphiles.

Para muitos escravizados, as condições de exploração vivenciadas no cativeiro, juntamente com a insalubridade do ambiente em que habitavam, os maus-tratos, a dieta insuficiente e as consequências psicológicas das pressões sob o emocional refletiam diretamente nas doenças e nas *causas mortis* daquela população. Vítimas de doenças respiratórias, digestivas, infecto-parasitárias e muitas outras.⁴⁵

⁴⁴ As pessoas (5 mulheres e 1 homem), que morreram de velhice, segundo *O Publicador*, tinham entre 84 e 100 anos. Para mais detalhes, ver as edições de número: 452, 588, 596, 625, 640 e 696 do jornal.

⁴⁵ Luciano Lima (2008), analisou livros de assentos de óbito (1873 – 1889) e inventários *post-mortem* (1785 – 1888), para compreender quais eram as principais doenças entre a população escravizada de Campina Grande. Segundo o autor as *causas mortis* mais comuns entre os escravizados no oitocentos foram: reumatismo, hidropisia, apoplexia, epilepsia, alienação mental, hérnia, constipação, doença do pé, asma, doenças do útero, cegueira, moléstias crônicas, lesões físicas, tísica, espasmos, câmaras de sangue, febre de mau caráter (LIMA, 2008, p. 194).

Com relação as causas mortes da população negra, dos 282 falecidos do Quadro II, 19 eram mulheres escravizadas, 21 homens escravizados, 1 criança livre (filha de escravizada), 3 homens naturais da África (sem indicação de condição jurídica, possivelmente libertos), totalizando 44 indivíduos. As doenças mais comuns eram: espasmo (10 casos) e moléstia interior (10 casos), aparecem também: dyarrhea, feridas na boca, feridas na garganta, hydropsia, hypertrophia, inflamação no baço, tísica, asthma, desinteria, estupor, paralysis, moléstia pulmonar, parto, velhice e queimado.

Do mesmo modo que ocorre com os dados do Quadro I, os números de mortos apresentados no Quadro II devem ser considerados como aproximativos. O jornal informava parcialmente apenas os casos de pessoas que eram sepultadas do cemitério público, excluindo aqueles que porventura não fossem inumados ali; o periódico também não tinha nenhum compromisso oficial de informar todos os casos de óbitos da Cidade da Parahyba. Como veremos no próximo capítulo, a freguesia da capital tinha pelo menos outros três cemitérios, além do Cemitério da Boa Sentença, havia os de Cabedelo, Tambaú e Penha; em 1864, Santa Rita também tinha seu próprio cemitério.

CAPÍTULO III – “O MAIS APROPRIADO E MENOS NOCIVO”: A CRIAÇÃO DOS CEMITÉRIOS E A REORGANIZAÇÃO DO LUGAR DA MORTE NA PARAHYBA⁴⁶.

O processo de retirada dos mortos das igrejas para os cemitérios públicos tem, no Brasil, seu ápice em meados do século XIX. Os médicos brasileiros, boa parte formados nas recém estabelecidas faculdades do Rio de Janeiro e da Bahia, eram influenciados pela teoria dos miasmas⁴⁷ e seguindo o modelo de pensamento europeu, defendiam a construção de lugares específicos para os defuntos; eram os cemitérios extramuros, ou seja, localizados longe dos limites da cidade. Levando em conta que a relação de proximidade entre vivos e mortos era muito antiga é evidente que as mudanças sofreram resistências e, para serem implementadas, precisaram de um contexto particular: que perpassa pela irrupção das epidemias de febre amarela e do cólera, em meados do oitocentos (MARIANO & SOUSA JÚNIOR, 2019, p.77-78).

3.1 VIGILÂNCIA SOB OS RITUAIS FÚNEBRES NO CENÁRIO DA FEBRE AMARELA.

Quem dançava no Rio em fevereiro e março era a morte, a Grande Ceifeira. Febres intermitentes ocorrem na metade do século, e **a febre amarela torna-se endêmica a partir de 1850. Surtos de cólera e varíola também fustigam o Império nos anos 1850-60.** Com o início da navegação regular a vapor, nos anos 1840, o tempo das viagens encurta-se, dificultando a descoberta – e a quarentena nos portos – de indivíduos embarcados e infectados por doenças contagiosas ainda incubadas. O fenômeno também **teve efeitos graves na Bahia**, cujos habitantes conheceram uma alta mortalidade na década de 1850. No mesmo contexto, **o povo do Recife desfilava com a estátua de São Roque, o “advogado da peste”**, enquanto penitentes flagelavam-se no meio da rua. **Todas as províncias acabaram sendo atingidas por essas pestilências e mortandades** (ALENCASTRO, 1997, p. 67. Grifos nossos).

Os anos 1850 e 1860 foram marcados pelas doenças de caráter epidêmico, que desorganizaram o cotidiano e modificaram práticas. Muitas pessoas morreram em um curto espaço de tempo, a população (em sua grande maioria católica), recorria aos santos para proteção contra a morte e o medo das enfermidades. Assim como em boa parte do Império, a

⁴⁶Boa parte dessas discussões sobre os cemitérios na província da Parahyba, entre os anos de 1850 e 1860, foram apresentadas como resultado da pesquisa de Iniciação Científica, em coautoria com a minha orientadora, a professora Serioja Mariano, no capítulo intitulado “Reorganização do lugar da morte: os cemitérios como morada dos mortos na Parahyba (1850-1860)”, do livro *Sociedade e Cultura no Brasil Oitocentista: Trajetórias de Pesquisa*, organizado por Serioja Mariano e Janyne Barbosa (2019), p.77-102.

⁴⁷ Segundo Mariano (2015), durante boa parte do oitocentos, muitos médicos acreditavam que os miasmas presentes no ar, oriundos de matéria orgânica em decomposição ou água parada provocavam, segundo esta concepção, as epidemias e o desenvolvimento de doenças.

Parahyba oitocentista também foi atingida pelas epidemias, dentro do contexto, a primeira delas foi a de febre amarela, em 1850.

Hoje sabemos que a febre amarela se trata de uma doença infecciosa, transmitida pelo mosquito *Aedes aegypti*, sendo a febre, cansaço, náusea, vômito, dores de cabeça e musculares seus principais sintomas. Na forma aguda, o doente desenvolve icterícia (coloração amarelada da pele e nos olhos); hemorragia, delírios e insuficiência dos órgãos; a forma grave tem letalidade de até 50%.⁴⁸

Durante o século XIX, tal doença era representada como sendo dividida em dois períodos, no primeiro deles o enfermo apresentava dor de cabeça, abatimento, calafrios, constipação, fraqueza, falta de sono, náuseas e “vômitos biliosos, amarelos”. O segundo período era caracterizado pela cor amarela da pele, pelos vômitos com sangue e depois pretos, “que se parecem com a borra de café”, o doente sentia uma “grande opressão no peito”, seguida de “hemorragias pelas gengivas, língua, nariz e ânus”, por fim os delírios; a vítima “succumbe do quarto ao sétimo dia” (CHERNOVIZ, 1890, v.1, p. 1189).

A febre amarela era combatida com o uso de sudoríficos, evacuantes, purgantes, clisteres e vomitórios. Quanto as sangrias, “não convém na febre amarela”. Para o tratamento, o doente deveria beber duas xícaras de chá de sabugueiro, e envolver o corpo em grossos cobertores de lã, para “suar durante três ou quatro horas”. Depois teria que tomar “30 grammas de óleo de rícino”. Era imprescindível cuidar da alimentação, consumindo “caldos de galinha ou de carne de vaca, tomadas a miúdo”, além de beber “água fria, ou limonada” e também “um pouco de vinho, e laranja para chupar” (CHERNOVIZ, 1890, v.1, p. 1190).

Segundo Chernoviz, a causa da enfermidade era uma combinação do clima quente, dos miasmas, da falta de asseio e principalmente da proximidade das cidades com o litoral. Ainda de acordo com o polonês, a febre amarela não era uma doença contagiosa; sendo “originada pelas causas miasmáticas geraes, por conseguinte as quarentenas e os lazaretos são completamente inúteis contra esta moléstia” (CHERNOVIZ, 1890, v.1, p. 1189). Cabe mencionar que o diagnóstico do médico não era unânime, havia uma disputa de posicionamentos sobre a doença, por exemplo, na Parahyba a administração provincial mandou construir lazaretos e isolar doentes para combater a epidemia.

A febre amarela, em 1849, apresentou caráter epidêmico na Bahia, e em seguida no Rio de Janeiro, Pernambuco, Pará, Parahyba, Alagoas, Sergipe e São Paulo. Na Parahyba, a doença chegou, em 1850, pelos portos e rapidamente se espalhou. O contexto era de dificuldades

⁴⁸ Sobre os sintomas da febre amarela, ver: YUILL, Thomas. Doenças infecciosas: Febre amarela. Manual MSD. Disponível em: <https://msdmnls.co/2ZnQ08v>. Acesso em: 30 de junho de 2020.

econômicas e insatisfação social. Os mais vulneráveis à epidemia eram as pessoas pobres e os desfavorecidos economicamente. Para conter o “flagello da peste”, os poderes públicos buscaram evitar a “desordem” com posturas administrativas, que refletiam a visão médica a respeito da transmissão das doenças (MARIANO & MARIANO, 2012, p. 6 - 7).

Assim como na França, a preocupação dos médicos brasileiros era em “civilizar” os costumes, ordenar a vida cotidiana por meio da razão científica. Os médicos representavam a si próprios como condutores para o progresso da nação, em oposição ao “barbarismo” e ao “atraso”. A Europa como um todo era exemplo, mas a França tinha um lugar especial, principalmente no campo da higiene pública. A salubridade seria, portanto, a panaceia universal que iria solucionar os problemas das epidemias (DINIZ, 2011, p. 78). Segundo Ilmar de Mattos, na década de 1850, a elite política elaborou uma série de medidas cujo objetivo era difundir um “ideal civilizador” por meio da centralização do poder estatal. As interferências sanitárias caminhavam lado a lado do projeto de ampliação do poder do Estado (MATTOS, 1987, p. 175-176).

As práticas fúnebres costumeiras estavam na contramão da “civilização”; uma das mais perigosos era o enterramento dos mortos nas igrejas. Em uma correspondência para o jornal *A Regeneração*, “O Sertanejo” faz a seguinte observação sobre a freguesia de Pombal: “A matriz já não admite os enterramentos, e pella manhã não se pode estar n’ella em consequência do máo habito que exala” (*A REGENERAÇÃO*, nº 27, 07/08/1861, p. 3). Para ele, um indivíduo letrado, que certamente havia entrado em contato com a teoria dos miasmas, o odor dos cadáveres, se tornou canal de contaminação para doenças. Segundo ele, o ato de entrar na igreja no início do dia, era insuportável, o cheiro dos mortos era qualificado como sendo “mau”, e por conta disso, na sua visão, o templo religioso não deveria receber mais sepultamentos. Os mortos se tornaram uma ameaça aos vivos.

O odor dos mortos, antes comum e suportável, passava a ser percebido como sendo um mau sinal. Rodrigues (1997), dá destaque para a vigilância olfativa, sugerida pela medicina acadêmica, que foi seguida também por parte da população. Como, para os médicos da época, várias doenças se espalhavam pelo ar, era importante que todos estivessem atentos aos odores do lixo, dos excrementos, da carniça e dos corpos humanos. “O olfato antecipa a ameaça, discerne à distância a podridão nociva e a presença do miasma. Ele assume a repulsa de tudo o que é perceptível” (CORBIN, 1987, p. 14).

Os médicos ensinavam a vigiar o cheiro da morte e a teme-lo; o odor dos cadáveres passou a ser considerado como sendo: “insuportável”, “desagradável”, “pernicioso”, “repugnante”, “aterrorizador” e “mau”. O discurso do “Sertanejo” nos mostra que a

preocupação dos médicos em higienizar a morte esteve presente na imprensa da Parahyba, e consequentemente, fazia parte das representações da morte elaboradas após as epidemias. Para Chartier (2011), as representações são uma das formas pelas quais um grupo tenta impor sua concepção de mundo e seus valores. Portanto, as representações do mundo social são determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. De acordo com Revel e Peter:

A doença é quase sempre um elemento de desorganização e de reorganização social; a esse respeito ela torna frequentemente mais visíveis as articulações essenciais do grupo, as linhas de força e de tensões que o traspassam. **O acontecimento mórbido pode, pois, ser o lugar privilegiado de onde melhor observa a significação real de mecanismos administrativos** ou de **práticas religiosas**, as relações entre os poderes, **ou a imagem que uma sociedade tem de si mesma** (REVEL & PETER, 1995, p. 14. Grifos nossos).

Assim sendo, durante as epidemias, se percebe a articulação dos poderes para a elaboração de medidas sanitárias que visavam não só o combate às doenças, mas também a consolidação do Estado Nacional e a difusão do “ideal civilizador” por meio da organização e imposição da salubridade ao espaço urbano. As epidemias transformaram as representações que parte daquela sociedade tinha da morte. Antes a convivência com os mortos, com o odor dos cadáveres era algo comum, corriqueiro, familiar. O discurso médico e oficial passou a associar diretamente a presença cotidiana dos mortos como uma das causas das moléstias epidêmicas.

O processo de vigilância olfativa foi observado também por Philippe Ariès (1977), segundo ele, na França, de finais do século XVIII, houve uma comoção pública em relação aos “perigos das sepulturas”, os habitantes que viviam perto dos locais de enterramento, culpavam os mortos pela insalubridade de suas residências. Os médicos e os cientistas da época evocavam a teoria dos miasmas, segundo eles os cadáveres possuíam um poder de infecção contagiosa devido aos “gases tóxicos” que exalavam dos túmulos. As epidemias e as pestes seriam consequência direta do enterramento dentro das cidades, os mortos se tornam um problema, já que eles passaram a representar um perigo para a saúde dos vivos.

Durante as epidemias, junto da vigilância olfativa diante dos mortos, surgiu também uma vigilância auditiva para com os ritos fúnebres. Segundo os médicos da época, os ruídos provocados pelos dobres dos sinos, que avisavam quando morria um fiel, poderiam atormentar e deprimir tanto as pessoas sadias quanto os enfermos, induzindo-os a pensar na morte.⁴⁹ Os

⁴⁹ Podemos destacar o médico José Maria de Noronha Feital, formado pela faculdade de medicina do Rio de Janeiro, membro da Academia Imperial de Medicina, chegou ao posto de cirurgião mor da Armada Imperial. Feital escreveu: *Memória sobre as medidas conducentes a prevenir e atalhar o progresso da febre amarela*, publicado na Corte, em 1850, pela Tipografia do Brasil (RODRIGUES, 1997, p. 107). Feital condenava o sepultamento e as encomendações feitas nas igrejas; segundo ele, as armações deveriam ser banidas para sempre, assim como os

pensamentos tristes, acabavam facilitando a recepção da moléstia. Sobre a vigilância auditiva, o deputado carioca Henrique de Resende, em 1843, pronunciado na Câmara dos Deputados, durante a epidemia de escarlatina, afirmava que:

Os sinos também fazem bem mal; seus sons melancólicos vão levar até cabeça do doente a notícia aterradora de que estão morrendo muitas pessoas de escarlatina e da febre perniciosa. Seria muito para desejar que policialmente se mandassem arrancar os badalos destes sinos (Apoiados) (RESENDE, 1843, Apud, RODRIGUES, 1997, p. 61. Grifos nossos).

Percebemos que o saber médico contra os costumes fúnebres acabou se difundindo no Império. Um dos objetivos da medicina acadêmica era a normalização e a higienização da morte e das práticas fúnebres. No mesmo sentido, em 1850, durante a epidemia de febre amarela, João Vicente de Amorim Bezerra⁵⁰, presidente da província da Parahyba, tomou algumas medidas visando tornar “benignos” os “males reinantes”, dentre elas estava a proibição dos dobres dos sinos que segundo ele “muito constroem um enfermo no leito da dor” (PARAHYBA DO NORTE, Relatório, 1850, p. 19). É notável a semelhança dos discursos do presidente da província da Parahyba e do deputado carioca, ambos viam o perigo do contágio no costume fúnebre de tocar os sinos para anunciar a morte dos fiéis.⁵¹

Para citar outro exemplo, na Bahia, em 1849, o médico Manoel Maurício Rebouças, foi consultado pelo presidente da província a respeito das medidas contra a epidemia de febre amarela, o clínico aconselhou “a cessação dos dobres de sinos que no ânimo dos doentes incutem ideia de morte que muito agravam seu estado e em muita circunstância podem por si sós causá-la em indivíduos nervosos” (REBOUÇAS, 1849, Apud FRANCO, 1969, p. 25). Segundo o médico Roberto Lallement, “as casas em que havia um morto já não se cobriam de luto; os fúnebres sinos já não acompanhavam o enterramento do cristão [...] tudo se proibia, só a morte não era proibida” (LALLEMENT, 1851, Apud RODRIGUES, 1997, p. 62).

Em fevereiro de 1850, o ministério do Império ordenou a execução de medidas para “prevenir e atalhar o progresso” da febre amarela, em um dos artigos proibia-se as armações que se faziam dentro e fora das casas, por ocasião dos enterros, o objetivo era evitar a impregnação e o transporte dos miasmas; as encomendações deveriam ser feitas nas casas, ao contrário do costume de serem realizadas nas igrejas; os cadáveres deveriam ser transportados

caixões de grades, cobertos de panos. O costume de fechar as portas e janelas da casa do falecido eram, para ele, um sinal de “barbaridade”. Os ruídos fúnebres, provocavam o “abatimento moral” e o medo, emoções que facilitavam o recebimento do contágio, assim os barulhos deveriam ser evitados (RODRIGUES, 1997, p. 59 - 62).

⁵⁰ Amorim Bezerra era magistrado, governou a Parahyba do Norte, em 1850 (MARIANO, 2015, p. 80).

⁵¹ Os dobres de sinos, que anunciavam o falecimento de alguém, foram proibidos em várias partes do Império do Brasil do mesmo período. Sobre a temática, ver: CHALHOUB, 1996, p. 69; REIS, 1991, p. 263 - 266; RODRIGUES, 1997, p. 60 - 61.

em caixões de madeira hermeticamente fechados; estavam inteiramente proibidos os dobres de sinos; contrariamente ao que era praticado até então, por ocasião do luto, as casas deveriam permanecer fechadas (MINISTÉRIO DO IMPÉRIO, Aviso nº10, 14/02/1850).

Para além das proibições legais, durante as epidemias, os rituais fúnebres costumeiros foram sistematicamente inviabilizados. Pelo medo do contágio, alguns morriam apartados dos parentes e amigos, com muita gente morrendo no mesmo dia, não havia religiosos suficientes para atender a todos, impossibilitando assim a recepção dos sacramentos; os longos velórios eram inexecutáveis, a morte vinha rápido, não dava tempo para a redação dos testamentos, os moribundos não tinham como externarem suas últimas vontades.

O contexto epidêmico, impediu incontáveis pessoas de terem uma morte tranquila. Para muitos, a *boa morte* era impraticável; a qual era identificada como sendo próxima, familiar e comunitária, o luto era compartilhado pela comunidade. O testamento deveria ser feito, com antecedência; após a recepção dos sacramentos, o enfermo deveria apresentar sinais de contrição, confiar na divina providência e na corte celestial, fazer orações e preces. Nos tempos de epidemia a ‘má morte’ era predominante. Com dezenas de pessoas morrendo todos os dias, não havia tempo para os cuidados e os preparos prescritos pelo cristianismo.⁵² Era um mal presságio morrer sem os devidos sacramentos ou sem a sepultura, a mortalha e o cortejo adequado.

3.2 AS TENTATIVAS DE CRIAÇÃO DOS CEMITÉRIOS PÚBLICOS NA PARAYBA.

Discorrendo sobre o processo de criação de cemitérios extramuros, na França do século XVIII, Ariès (1977) conclui que, diante do contexto epidêmico, os cadáveres se transformaram em um problema de saúde pública, sendo considerados como um foco de podridão e contágio. A medicina passou a atuar preventivamente, elaborando uma série de normas de salubridade, com o objetivo de mudar os comportamentos considerados anti-higiênicos, um deles era o hábito da sepultura dos falecidos ocorrer no interior dos templos religiosos.

Em relação a Parahyba, uma tentativa de se construir um cemitério na Capital foi verificada por nós, no ano de 1842, quando, o presidente da província, Pedro Rodrigues Fernandes Chaves, em consonância com as ideias médicas da época, sugere a construção de um espaço extramuros para os mortos na Cidade da Parahyba. Em seu relatório, Chaves considera,

⁵² Boa parte das recomendações cristãs para uma *boa morte* estão nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, um código de leis eclesiástico, elaborado em 1707, durante o sínodo da Bahia, e que vigorou até 1890. São comuns também os manuais, como por exemplo, o *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer o cristão* (1627), publicado em Lisboa, com várias reimpressões nas décadas seguintes.

o enterro de cadáveres dentro das igrejas, como sendo um costume “nocivo a saúde pública”. A fala do presidente contém elementos do discurso médico higienista, que pregava a necessidade de medidas públicas para melhorar a salubridade dos centros urbanos; a proposta da autoridade era que o campo santo fosse administrado pela Santa Casa de Misericórdia. (PARAHYBA DO NORTE, Relatório, 1842, p. 16).

Na Europa, desde o final do século XVII, e no Brasil ao longo do século XIX, os médicos e algumas autoridades públicas passaram a ver, os sepultamentos *ad sanctos apud ecclesium*⁵³, como sendo uma das causas para o aparecimento das doenças epidêmicas. Segundo Cláudia Rodrigues (1997), no Brasil, a partir de 1850, a necessidade da construção dos cemitérios se acelerou, devido ao aparecimento das epidemias de febre amarela e do cólera.

No mesmo sentido, Nayana Mariano (2015), observou que as normas de natureza higiênica circularam com mais ênfase, na Parahyba, após a crise ocasionada pelas epidemias, e que elites as políticas acabaram absorvendo esse discurso com mais vigor. O contexto epidêmico serviu de estopim para a efetivação de algumas normas consideradas como sendo de salubridade pública, como por exemplo, a remoção da cadeia e do matadouro do centro da cidade, bem como a construção dos cemitérios extramuros.

A ingerência dos médicos na morte e nos rituais foi observada em diversas partes do Império, por exemplo, na Corte do Rio de Janeiro, Recife, Salvador, São Paulo e na Cidade da Parahyba, na sequência das epidemias de febre amarela e do cólera-morbo.⁵⁴ Em 1850, uma comissão foi formada, por ordem do presidente da Província, Amorim Bezerra, presidida pelo cirurgião-mor João José Inocência Poggi e do médico Henrique Krause⁵⁵, o objetivo principal era prevenir e “tornar benignas as febres reinantes”, originadas, segundo os médicos, “sem dúvidas” dos miasmas, que “tornam os ares impuros” (A ORDEM, nº 32, 17/03/1850, p. 3).

⁵³ Desde a Idade Média o lugar de sepultura eram as igrejas, ou os adros, ou seja, em volta delas. Nas missas de domingo, nos casamentos, nos batizados e em todos os momentos cívicos e religiosos, os mortos estavam fisicamente presentes. As igrejas eram espaços multifuncionais, serviam de local de votação e apuração dos votos, sala de aula, tribunal do júri e cemitério. Os mortos estavam interligados com a dinâmica da vida, era impossível se separar deles (RODRIGUES, 1997, p. 21). Havia uma geografia da morte dentro das igrejas que refletia a segmentação social (REIS, 1991, p. 176). No adro, local em volta da igreja, geralmente os pobres e escravizados eram enterrados. Dentro da igreja o lugar de enterramento mais prestigiado era “das grades para dentro”, ou seja, aos pés do altar principal.

⁵⁴ Sobre o processo de construção dos cemitérios do Rio de Janeiro, ver: RODRIGUES, 1997, p. 103 – 105; do Recife, ver: DINIZ, 2011, p. 93 – 98; da Cidade de São Paulo, ver: PAGOTO, 2004, p. 99- 128; de Salvador, ver: REIS, 1991, p. 320 – 330; da Cidade da Parahyba, ver: MARTINS, 2019, p. 277 – 298.

⁵⁵ Médico dinamarquês, clinicou na Parahyba entre 1850 e o início da década de 1860. Ao contrário do que afirma Oscar de Castro (1945, p. 42), encontramos a presença do dinamarquês na província, já em 1850, e não em 1856, como ele afirma. Ver: O GOVERNISTA PARAHYBANO, nº 7, 22/06/1850, p. 2 - 3; A ORDEM, nº 37, 09/04/1850, p. 3; A ORDEM, nº 32, 17/03/1850, p. 3 - 4.

Treze recomendações foram listadas pelos médicos, várias chamam a atenção para a suspensão do consumo de alimentos crus, alertam para o asseio do corpo, a limpeza das casas, a retirada do lixo das vias públicas, a intervenção sanitária nas cadeias e matadouros públicos, assim como, a construção de cemitérios⁵⁶. Vejamos uma delas:

13. Era para desejar um cemitério, e **proibir as sepulturas nos Templos**. Mas em falta d'este **cumprer que as covas tenham seis palmos de profundidade**, que em baixo, e sobre os corpos, que se sepultarem, **seja lançada uma boa camada de cal**, depois socada, entupida da terra cavada, e a que restar lançada ao mar. **As mesmas sepulturas**, que tiverem sido ocupadas, **só poderão ser abertas ao fim de dois annos**; e ao fim de 30 mezes os Carneiros, ou catacumbas (A ORDEM, sábado, nº 32, 17 de março de 1850, p. 3 – 4. Grifos nossos).⁵⁷

A respeito do discurso, veiculado no jornal *A Ordem*⁵⁸, podemos observar que as autoridades sanitárias viam nos mortos uma ameaça para a saúde dos vivos. A cal, recomendada para dar salubridade às casas e prédios públicos, deveria ser empregada também para auxiliar na decomposição dos corpos. A terra que não fosse usada no sepultamento deveria ser jogada ao mar. Prazos foram estabelecidos para a abertura dos carneiros, catacumbas e sepulturas.

Em 23 de março de 1850, Assembleia Legislativa aprovou a lei de número 7, autorizando a construção do cemitério público. O lugar, escolhido deveria ser “**o mais apropriado e menos nocivo**” aos habitantes da cidade; portanto, amplo, arejado, longe do espaço urbano (PARAHYBA DO NORTE, Relatório, 1850, p. 17). É importante observar que no relatório o presidente qualifica a obra como sendo “útil a salubridade pública” e “de acordo com a civilização do século”, um “benefício” que deveria ser seguido pelas demais vilas e cidades da província. No discurso do presidente da província, a epidemia de febre amarela foi usada politicamente para defender a necessidade dos cemitérios; representando o costume de enterrar os mortos em igrejas como nocivo e prejudicial.

Apesar da lei, autorizando a construção do cemitério, e da sugestão dos médicos e do representante britânico, para a proibição das inumações nas igrejas, nada foi feito. A morosidade foi justificada por Amorim Bezerra; ele culpou a inexistência da aprovação, por parte da assembleia legislativa, de um regulamento para a edificação do campo santo e os

⁵⁶ Além dos médicos, o engenheiro da província foi chamado para elaborar uma planta, acompanhada do orçamento, das despesas e das condições para a construção do cemitério público (O GOVERNISTA PARAHYBANO, nº 14, 10 de agosto de 1850, p. 3).

⁵⁷ O mesmo parecer, da comissão de higiene, foi publicado na primeira página do jornal *O Reformista*, em 16 de março de 1850. Escolhemos citar a versão de *A Ordem* por estar mais legível.

⁵⁸ O periódico se intitulava como sendo um jornal oficial, político e literário, em seu cabeçalho merece destaque o brasão do império; mostrando assim suas ligações com o governo e com o projeto de poder Saquarema.

“enraizados preconceitos”⁵⁹. Dentro do contexto, várias práticas fúnebres foram desorganizadas, desarticuladas, indo contra os costumes populares. Houve resistência contra as medidas médicas em várias partes do Império. Nesse sentido, existe uma tensão entre as representações impostas pelos poderes ou pelas ortodoxias e a consciência de pertencimento de cada comunidade (CHARTIER, 2011).

3.3 CEMITÉRIOS EXTRAMUROS ENQUANTO LUGAR DOS MORTOS E A MANUTENÇÃO DO CARÁTER ECLESIAÍSTICO DAS SEPULTURAS.

Poucos anos depois da epidemia de febre amarela, outra doença começou a se espalhar com grande celeridade, matando muitos, era a cólera. De acordo com Diniz (2011), a epidemia do cólera adentrou na Parahyba no final do ano de 1855, vindo do interior de Pernambuco⁶⁰, antes havia causado mortes no Pará e em outras províncias. A doença chegou, em maio de 1855, ao porto de Belém por meio da galera portuguesa *Defensora*; em junho aportou na Bahia, no mês seguinte a corte do Rio de Janeiro foi afetada.⁶¹

A aparência dos coléricos era aterradora, já que os sinais da doença se confundiam com os da morte. Os pacientes tinham um semblante cadavérico, o corpo frio, a pele seca e arroxeada, os olhos fundos e azulados. “As pancadas do coração tornam-se fracas; a respiração é penosa”, além disso, “a pelle toma a côr roxa nos pés, mãos, e às vezes em alguns pontos do tronco; as extremidades, o nariz, a lingua, e até o hálito, ficam gelados; todo o resto do corpo esfria” (CHERNOVIZ, 1890, v.1, p. 580). Apesar das estatísticas pouco exatas ou incompletas, estima-se que na província da Parahyba, a epidemia matou aproximadamente 30 mil pessoas, ou seja, cerca de 10% da população paraibana, alguns moribundos foram enterrados ainda vivos (ALMEIDA, 1966).

Pouco antes do auge do cólera pelo país, o primeiro cemitério da província foi inaugurado em Piancó, no sertão, em 1855. A construção do modesto campo santo, que tinha 100 palmos de frente por 200 de fundo, se deve a atuação do missionário frei Serafim de

⁵⁹ A respeito da persistência dos rituais fúnebres costumeiros, apesar de não se tratar da Parahyba, podemos citar que: em Pernambuco “logo que passou a crise epidêmica, manifestou-se em algumas localidades, a disposição de reestabelecer o antigo costume dos enterramentos nas igrejas” (PERNAMBUCO, Relatório, 1857, p. 40). Para exemplificar, entre outros casos, no município do Brejo, interior de Pernambuco, “a força do antigo costume tem feito que muitas pessoas vençam grandes distancias à procura de alguma capella onde depositem os restos das pessoas que lhes são charas” (PERNAMBUCO, Relatório, anexo S-4, p. 4).

⁶⁰ Na Parahyba, Cólera chegou primeiro nas imediações de São João do Cariri, Congo e Alagoa do Monteiro, vindo através de Pernambuco.

⁶¹ Sobre a epidemia do Cólera, ver: ALEXANDRE, Jucieldo Ferreira. Quando o anjo do extermínio se aproxima de nós: representações sobre o cólera no semanário cratense O Araripe (1855-1864). 2010. 257 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

Catania, junto com parte da população local (PINTO, 1977, p. 237). Ao religioso capuchinho é atribuída a construção de pelo menos outros cinco cemitérios na Parahyba: o de Mamanguape, Santa Rita, Lucena, Bahia da Traição e Cabedello (PARAHYBA DO NORTE, Exposição, 1857, p. 25).

Em meados do oitocentos, diversos religiosos capuchinhos, como é o caso do frei Serafim de Catania, atuaram no interior do Império como “missionários oficiais”, já que, a vinda deles para o Brasil foi subvencionada pelo governo. Ao chegarem nas vilas e cidades, os frades iniciavam logo cedo as chamadas “missões populares”:

A missão durava, em média, de cinco a dez dias, e sua dinâmica envolvia a todos pelas atividades propostas pelos religiosos. Ainda de madrugada, **o missionário despertava o povo** circulando pelas ruas entoando benditos – orações de benção – a caminho da igreja. [...] **os frades utilizavam recursos variados para chamar a atenção**, ameaçando, inclusive, lançar o crucifixo no chão fazendo menção de pisá-lo, entre brados de arrependimento e choros dos espectadores [...]. **Envolvidos pelos atos religiosos**, [os habitantes do lugar] **eram também exortados a prestar serviços úteis à comunidade**, como limpeza de estradas, abertura de cacimbas d’água, **reforma de cemitérios** e capelas e construção de cruzeiros (KARSBURG, 2015, p. 56).

Com uma grande eloquência e a aparência que lembrava os profetas bíblicos, por conta das longas barbas e dos trajes rústicos, os frades eram representados, muitas vezes, como operadores de milagres. Nos sermões apelavam para a dramaticidade, conclamando os fiéis a cumprirem penitências. O trabalho braçal era percebido pelos religiosos como uma penitência, assim, os habitantes dos lugares eram invocados a trabalharem gratuitamente em obras públicas, principalmente na construção de igrejas e cemitérios.⁶²

A presença dos frades da Ordem dos Capuchinhos foi uma constante ao longo do século XIX, atingindo o ápice no norte do Império, entre as décadas de 1840 e 1860. Um deles foi o frei Caetano de Messina, que esteve à frente da contenção da revolta do Ronco da Abelha. A maioria dos religiosos eram italianos, eles atuavam em missões itinerantes pelos sertões das províncias da Parahyba, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí, Maranhão, Pará, Minas Gerais, Bahia, Sergipe, Alagoas e Pernambuco⁶³; evangelizavam indígenas, construíam açudes,

⁶² Sobre a atuação dos capuchinhos no Brasil imperial, ver: KARSBURG, Alexandre. Os apóstolos dos sertões brasileiros: uma análise sobre o método e os resultados das missões religiosas dos capuchinhos italianos no século XIX. Estudos Históricos (Rio de Janeiro), v. 28, n. 55, p. 51-64, 2015. COSTA, Alexandre. Missão imperial oitocentista: Frei Caetano de Messina e os capuchinhos italianos no processo civilizador em Pernambuco, 2017. ALMEIDA, Reberth. Caracterização da produção espacial missionária itinerante dos frades capuchinhos (1841-1889), 2019.

⁶³ Embora as chamadas “missões populares”, dos capuchinhos, tenham se concentrado nas províncias ao norte do Império, a presença dos religiosos foi também efetiva no Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Mato Grosso, Goiás e Rio Grande do Sul. Ver: EÖRDÖGH, István. A questão dos capuchinhos no Brasil no segundo império (1840-1889). Acta Historica (Szeged), v. 105, 1998, p. 37-55.

edificavam colégios, escolas, hospitais, igrejas e cemitérios. Supriam a ausência de políticas de assistência do Estado no interior e se tornaram um mecanismo do processo civilizador e da manutenção da ordem.

Com relação a Capital da Parahyba, em 1854, uma outra comissão, formada pelos médicos João José Inocêncio Poggi, Henrique Krause, Francisco Victal e pelo engenheiro Affonso de Almeida e Albuquerque, foi encarregada da escolha de um local para a construção do cemitério (PARAHYBA DO NORTE, Relatório, 1854, p. 22). A construção custou 7:100\$000 (sete contos e cem mil reis), dos quais 3:500\$000 (três contos e quinhentos mil reis) advinham dos cofres do governo imperial (PINTO, 1977, p. 238).

Na Cidade da Parahyba, o cemitério do Senhor da Boa Sentença foi concluído em 1856, durante o contexto epidêmico, que acabou acelerado as obras. Em dezembro de 1855, durante a construção, a mesa administrativa da Santa Casa de Misericórdia rogava para que as catacumbas fossem construídas com a maior rapidez, o medo era para com a epidemia do cólera que “tão horrorosamente tem assolado as outras províncias” (ATAS DA SCMPB, 1855, fl. 51f).

Assim como ocorreu em Salvador e no Rio de Janeiro, a administração do cemitério foi entregue para a Santa Casa de Misericórdia.⁶⁴ O cemitério público da capital, era um quadrilátero murado, com 60 braças de frente por 60 de fundo. O espaço era ocupado pela capela, escritório, depósito de ossos, os passeios necessários para o trânsito dos pedestres, além das sepulturas. Um quarto do terreno foi destinado aos escravizados. Existia uma “área para as inumações de acatholicos”, ou seja, um lugar não consagrado (não abençoado pelas autoridades religiosas), usado para enterrar estrangeiros protestantes e aqueles que não podiam ter acesso a uma sepultura eclesiástica (RELATÓRIO DO PROVIDOR DA SCMPB, 1879, fl. 37f).

Além da administração do cemitério, a Santa Casa, ainda arcava com os custos do sepultamento dos cadáveres de “pessoas miseráveis que falecerem n’esta cidade” (ATAS DA SCMPB, 1856, fl. 72v). Em 1864, as funções de cuidar do campo santo estavam entregues a José Gomes Jardim da Fonseca, competia a ele mandar caiar e limpar o cemitério uma vez ao ano, além dos reparos diários. O cofre provincial era responsável pelo custeio e ordenado do administrador, que recebia 900\$000 (novecentos mil reis) anuais (PARAHYBA DO NORTE, Relatório, 1864, p. 54 - 55).

⁶⁴ Antes mesmo do início da construção do cemitério, a mesa administrativa da Santa Casa, presidida por Manoel Simplicio Jacome da Veiga Pessoa, na reunião de 14 de março de 1853, envia um requerimento à Assembleia Legislativa Provincial, pedindo “o privilégio para fazer um cemitério público; sendo os respectivos rendimentos applicados a bem do hospital a cargo da S. C.” (ATAS DA SCMPB, 1853, fl. 10v).

De acordo com a lei nº 33, de 4 de dezembro de 1855, que regulamentou o cemitério, as catacumbas eram distribuídas para as irmandades e ordens terceiras da Capital.⁶⁵ O número de catacumbas foi ampliado ao longo das décadas, por exemplo, em 1858 possuía cerca de 260, das quais 50 eram da Santa Casa de Misericórdia, duas décadas depois, o cemitério possuía 374 catacumbas (RELATÓRIO DO PROVEDOR DA SCMPB, 1879, 37f – 38v).

A construção dos cemitérios, assim como a interdição dos rituais fúnebres, ocorreu na iminência das doenças contagiosas, já que, “em tempo de epidemia a morte deixa de ser um espetáculo ou uma eventualidade, ela se torna uma ameaça pessoal, distinta, imediata” (LEBRUN, Apud REIS, 1991, p. 338). Em 1856, foram iniciadas as obras de diversos outros cemitérios, no interior da província, como é o caso de Souza, Pombal, Catolé do Rocha, Patos, Alagoa Nova, Pilar, Bananeiras, Cabaceiras e Santa Rita, algumas das localidades mais afetadas pela epidemia do cólera (MARIANO & MARIANO, 2012).

3.4 “ESTÃO, DE HÁ MUITO, POR ACABAR”: SITUAÇÃO DOS CEMITÉRIOS NA PROVÍNCIA DA PARAYBA (1858 – 1865).

Na província, outros cemitérios foram sendo instalados nos anos após a epidemia do cólera (1856). Em 1865, estavam concluídos os cemitérios da Capital, Santa Rita, Cabedello, Mamanguape, Taipú, Capela do Oratório em Natuba, Teixeira, Souza, entre outros; enquanto os de Pilar, Catolé do Rocha, Campina Grande e Alagoa Nova permaneciam em obras (O PUBLICADOR, nº 885, 18/08/1865, p. 1- 2).

No ano de 1858, o presidente Henrique Pedro Carlos de Beaurepaire Rohan⁶⁶, em seu relatório, apresenta a situação da província, disserta a respeito da agricultura, das estradas, da instrução pública e dos cemitérios:

Freguesias há na província nas quaes **ainda se fazem as inhumações nas igrejas**; outras em que **consistem os cemitérios em uma certa extensão de terreno sem cerco algum**, e algumas finalmente em que se iniciarão obras,

⁶⁵ Em meados de 1879, as catacumbas do cemitério estavam distribuídas para as seguintes irmandades: Nossa Senhora das Mercês (100), Santa Casa de Misericórdia (84), Santíssimo Sacramento (50), Ordem Terceira do Carmo (50), Nossa Senhora Mãe dos homens (34), São José (30), Ordem Terceira de São Francisco (26), totalizando 374 catacumbas. A Irmandade de Nossa Senhora Mãe dos Homens, ainda não havia concluído as obras das 34 catacumbas que lhe correspondiam (RELATÓRIO DO PROVEDOR DA SCMPB, 1879, fl. 37f – 37v). Em meados de 1880, outras irmandades foram autorizadas, por meio de uma licença, a construírem novas catacumbas: os Martyrios, 30; Nossa Senhora da Conceição, 20; a de São José, 20; a de N. S. Mãe dos Homens, 16; e a do Bom Jesus, 8 (RELATÓRIO DO PROVEDOR DA SCMPB, 1880, fl4).

⁶⁶ Henrique Pedro Carlos de Beaurepaire Rohan, visconde de Baurepaire. Nasceu em 1812, em Nitheroy, e faleceu em 1894, na cidade do Rio de Janeiro. Era militar, bacharel em Física e Matemática, além de ser membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e do Instituto Polytechnico. Foi ministro da guerra (1864-1865), vice-presidente da Província do Paraná (1855-1856); e presidente das províncias do Pará (1856-1857), e da Parahyba (1857-1859) (BLAKE, 1895, p. 213).

que **estão, de há muito, por acabar**. É de lamentar que os habitantes não procurem, uns com seu dinheiro e outros com os seus serviços gratuitos de alguns dias, edificar essas habitações das gerações que acabão. Não só o sentimento de religião para com os mortos como também o interesse na salubridade pública os deverião aconselhar neste empenho (PARAHYBA DO NORTE, Relatório, 1858, p. 24. Grifos nossos).

Os cemitérios públicos são representados, no relatório do presidente, como sendo de fundamental importância para a salubridade pública. Contudo, existiam freguesias nas quais os enterros eram feitos nas igrejas. A situação dos cemitérios na província não estava de acordo com as determinações médicas, já que, vários não passavam de terrenos cercados de pau-a-pique, outros não possuíam muros, alguns eram apenas terrenos abertos; segundo o relatório, o da Vila de Alagoa Nova, por exemplo, se encontrava abandonado, e o lugar estava servindo de pasto para os animais (MARIANO & SOUSA JÚNIOR, 2019, p. 87).

Quadro III - Situação dos cemitérios da Província da Parahyba do Norte de acordo com o relatório de presidente de província (1858).

Freguesia	Localidade	Cemitérios	Situação
Capital	Cidade da Parahyba	1	Murado, tem mais de 260 catacumbas. Lhe falta a capela, orçada em 8:000\$000.
Capital	Cabedello	1	É de pau-a-pique, falta murar, obra orçada em 6:000\$000.
Capital	Penha	1	Toscamente cercado, para murar é necessário 4:000\$000.
Capital	Tambaú	1	Completamente aberto, ao redor da capella do Santíssimo Coração de Jesus. O Vigário propõe que se construa outro, sendo necessário 4:000\$000.
Mamanguape	Mamanguape	1	Falta rebocar o muro, concluir a capela e fazer o portão. Obras orçadas em 1:750\$000.
Jacoca	Jacoca	Não tem	Enterra-se nas igrejas.
Bahia da Traição	Bahia da Traição	1	Cercado. Para ser murado, é necessário 3:000\$000. Nas capelas filiais da freguesia, os corpos são sepultados nas igrejas.
Taipú	Em toda a freguesia.	4	Três cercados e um aberto. Pela falta de capacidade dos cemitérios ainda se sepultam alguns corpos nas igrejas.
Taipú	Taipú	1	Serve de cemitério a antiga Igreja matriz que foi demolida.
Pilar	Pilar	Não tem	Apenas os alicerces começados.
Pilar	Itabaiana	1	Cercado de madeira.
Natuba	Natuba	Não tem	Enterra-se nas igrejas. A construção é orçada em 1:000\$000.

Ingá	Em toda a freguesia.	11	Um murado, outro aberto e os outros cercados.
Ingá	Ingá	1	Obras de conclusão orçadas em 2:000\$000.
Ingá	Serra Redonda	1	Obras de conclusão orçadas em 2:000\$000.
Independência	Independência	1	Um terreno particular, todo aberto.
Araruna	Em toda a freguesia.	2	Em mau estado, sem muros nem capelas. Obras de conclusão orçadas em 3:000\$000 e 4:000\$000.
Cuité	Em toda a freguesia.	8	5 destes estão apenas cercados, e necessitam de auxílio do governo para serem concluídos.
Cuité	Cuité	1	Quase concluído. Obra orçada em 1:000\$000.
Cuité	Conceição	1	Sendo construído à custa dos moradores.
Cuité	Picuihi	1	Sendo construído à custa dos moradores.
Areia	Em toda a freguesia.	3	-
Areia	Areia	1	Está cercado, a obra para ser murado é orçada em 8:000\$000.
Alagoa Nova	Alagoa Nova	1	Sepultam-se na igreja da vila. O cemitério está abandonado e servindo de pasto para os animais. Precisa ser murado. Obra orçada em 500\$000.
São João	São João	1	Em começo de construção. A obra para ser concluído é orçada em 2:000\$000.
São João	Congo	1	Em começo de construção. A obra para ser concluído é orçada em 200\$000.
São João	São Tomé	1	Está cercado de pau-a-pique, a obra para ser murado é orçada em 400\$000.
São João	Lagoa do Monteiro	1	É de taipa, está muito arruinado, a obra para conclusão é orçada em 400\$000.
Pombal	Pombal	Não tem	Apenas os alicerces começados. O vigário orça para a conclusão, a quantia de 1:000\$000. As inumações se fazem na igreja matriz.
Patos	Patos	1	Está quase concluído o muro. Falta a capela e o portão. Obras orçadas em 3:000\$000.
Piancó	Piancó	1	Está todo murado. Para a sua conclusão é necessária a quantia de 3:000\$000. Nas capelas filiais sepultam-se dentro das igrejas.
Souza	Souza	Não tem	Estão feitos os alicerces do muro e da capela. A conclusão do cemitério é orçada em 8:800\$000. Continuam os enterros na matriz e em outras capelas da freguesia.

Fonte: Quadro elaborado a partir das informações contidas no *Relatório apresentado á Assembleia Legislativa da província da Parahyba do Norte em 20 de setembro de 1858 pelo presidente, Henrique de Beaurepaire Rohan*. Parahyba, Typ. de José Rodrigues da Costa, 1858, p. 24 - 26. Disponíveis em: <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/para%C3%ADba> (MARIANO & SOUSA JÚNIOR, 2019, p. 88 - 90).

O Quadro III apresenta os dados do Relatório do Presidente da Província da Parahyba referente ao ano de 1858. Conforme o quadro, dois anos depois da construção do cemitério público da Capital, lhe faltava a capela, orçada em 8:000\$000. Outros cemitérios na freguesia de Nossa Senhora das Neves, eram de pau-a-pique e toscamente cercados, ou como o de Tambaú, completamente aberto. Muitos cemitérios, ao contrário das recomendações, ficavam nas cercanias das igrejas. Os cemitérios das localidades maiores e em processo de conclusão, geralmente eram acompanhados de uma capela.

Em muitas freguesias da província, naquele ano de 1858, os corpos eram enterrados nas igrejas, como por exemplo, em Jacoca, Natuba, Alagoa Nova, Pombal e Sousa. Muitas construções estavam, nas palavras do presidente da província, **“de há muito, por acabar”** e necessitavam de grandes somas de dinheiro para a conclusão. Outros não passavam de terrenos abertos; diversos eram precários, “em mau estado”, sem muros, cercados com pedaços de madeira, alguns sendo construídos “à custa dos moradores”.

Como apontamos no artigo “Reorganização do lugar da morte: os cemitérios como morada dos mortos na Parahyba (1850-1860)”, segundo o relatório de Beaurepaire Rohan, os cemitérios da província da Parahyba estavam aquém das determinações propostas pelas teorias médicas sanitaristas (MARIANO & SOUSA JÚNIOR, 2019, p. 90). Os sepultamentos, feitos em catacumbas, eram considerados financeiramente dispendiosos e insalubres. O presidente pedia para que os vigários estimulassem o zelo dos fiéis em prol da construção do que ele chamou de “estabelecimentos de incontestável necessidade”. Alguns dos campos santos, nomeados no relatório, demoraram anos para estarem concluídos.

O presidente da província clamava para longa tradição de solidariedade dos vivos para com os mortos, e pedia para que a população, com seu dinheiro, ou com seus serviços, auxiliasse na construção dos cemitérios da província. Segundo Rohan (1858), os cofres provinciais não tinham condições de gastar uma centena de contos de reis para construir, ou reformar, dezenas de cemitérios em tantas localidades diferentes. O presidente da província, também chamou atenção para os possíveis superfaturamentos nos orçamentos das obras, cujos custos eram estimados por autoridades locais, geralmente juízes, párocos ou vigários (PARAHYBA DO NORTE, Relatório, 1858, p. 26).

Em 1858, o cemitério de Pombal tinha os alicerces começados, sua conclusão era orçada pelo vigário na quantia de 1:000\$000 (um conto de réis); as inumações se faziam na igreja matriz da paróquia. No ano de 1861, o correspondente do jornal *A Regeneração*, informava algumas notícias do sertão: fuga de presos, resistência a recrutamentos, crimes de homicídio,

agressões físicas e verbais, julgamentos, audiências, mortes, as missões do padre Ibiapina e o estado do cemitério de Pombal.

Segundo *O sertanejo*, que assina a correspondência, as obras do cemitério de Pombal estavam paradas, apesar de quatro anos antes os alicerces terem sido concluídos e dos tijolos, possivelmente para a construção do muro, estarem lá desde 1860. O pároco, encarregado da empreitada, pelo juiz de direito Manoel Fernandes, era acusado de não ter feito nada com os duzentos mil reis em dinheiro que lhe foram entregues pelo governo provincial (A REGENERAÇÃO, nº 27, 07/08/1861, p. 3).

Os enterramentos continuavam sendo feitos na Igreja Matriz. O religioso de Pombal talvez não tivesse interesse na construção do campo santo, possivelmente ele resistia às mudanças nos costumes fúnebres. É provável também que, o padre, embora recebesse cômguas do Estado, agia de maneira contrária ao partido majoritário⁶⁷, ou talvez fosse apenas relapso; é factível também que ele encontrasse algum tipo de resistência por parte dos fiéis. Porém, apenas aventamos suposições, já que não encontramos nenhuma fonte que possa confirmar tais hipóteses.

Um caso semelhante aconteceu na localidade de Pedra Lavrada, apesar de também não ser possível afirmar os motivos pelos quais as obras não foram efetuadas. De acordo com a exposição do presidente de província, o vigário da freguesia de Pedra Lavrada, Joaquim da Santíssima Trindade Cordeiro, foi chamado pelo tesouro provincial, em outubro de 1864, para prestar contas dos 200\$000 (duzentos mil reis) entregues a ele para que fossem feitas obras na capela do cemitério da localidade; segundo o presidente da província, constava “que por elle nada se tinha feito ainda ali” (PARAHYBA DO NORTE, Exposição, 1865, p. 23).

Apesar de alguns padres não contribuírem na construção dos cemitérios, outros religiosos, assim como os médicos e políticos, tiveram um papel influenciador na mudança em relação aos costumes fúnebres. João José Reis (1991) cita por exemplo a atuação do bispo da Bahia Dom Romualdo Seixas na tentativa, na década de 1830, da construção do campo santo de Salvador. Israel Santos (2014) afirma que o bispo, que também era presidente da Assembleia

⁶⁷ Alguns párocos, não raramente, representavam os interesses das elites locais ou dos partidos políticos aos quais eram vinculados. A partir da década de 1840, passou a se desenrolar um processo de progressivo afastamento do clero secular da política. O Estado buscava se fortalecer e inibir a influência do clero nas decisões políticas e no comando de possíveis sedições. Algumas leis eleitorais foram modificadas e burocratas civis passaram a assumir funções antes realizadas pelos padres. Além disso, durante o contexto, diversos membros da corrente ultramontana foram nomeados pelo Imperador para assumirem Bispados importantes (São Paulo, Mariana, Olinda), eles defendiam que os religiosos da Igreja Católica deveriam se preocupar mais com assuntos eclesiásticos e espirituais em detrimento da política. Cabe destacar que foi um processo lento que se desenrolou ao longo do Segundo Reinado. Ver: SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Afastemos o Padre da Política! A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império. *Mneme-Revista de Humanidades*, v. 12, n. 29, 2011.

Legislativa da Bahia, procurava exercer uma mediação entre os interesses públicos e os da Igreja, mantendo todo um aparato religioso em torno da morte. Os argumentos do prelado revelam a posição de afirmar as hierarquias dentro do catolicismo e de valorizar o clero em detrimento das irmandades e confrarias.

Em 1858, o presidente da província da Parahyba, Beaurepaire Rohan, pedia para que os vigários estimulassem o zelo dos fiéis em prol da construção do que ele chamou de “estabelecimentos de incontestável necessidade”. Assim agiu o padre Theodolino Antonio da Silveira Ramos, pelo menos é o que informa “O Cabedellense”, autor de uma correspondência presente nas páginas d’*O Publicador*. O religioso, influenciou diretamente na conclusão do cemitério da localidade (O PUBLICADOR, nº 544, 27/07/1864). Desde pelo menos 1857, existia em Cabedelo um precário espaço destinado para as inumações; assim sendo, outro foi inaugurado posteriormente. O campo santo de Cabedelo, construído com os auspícios do padre Ramos, foi inaugurado em julho de 1864, neste dia boa parte da população se reuniu no local, rezaram um terço, e cantaram responso por alma dos fiéis defuntos.⁶⁸

Ao longo do capítulo, procuramos demonstrar a importância das epidemias na efetivação do processo de expulsão dos mortos do mundo dos vivos. Percebemos que o lugar da morte no espaço urbano foi modificado pela medicina acadêmica, com o auxílio de engenheiros, de alguns membros da Igreja Católica e das autoridades políticas. A crise epidêmica do cólera e da febre amarela catalisou uma reorganização do processo funerário; foram elaboradas e difundidas novas representações da morte e dos mortos. Portanto, “os cemitérios tornaram-se o espaço de morada para os mortos, um lugar distante, em conformidade com as ideias médicas oitocentistas, mas muitas vezes precário” (MARIANO & SOUSA JÚNIOR, 2019, p. 97).

⁶⁸A construção tinha 760 palmos quadrados e foi avaliada em 2:000\$000 (dois contos de reis), abaixo dos 6 contos que aparecem, em 1859, como sendo necessários para sua conclusão, o montante foi adquirido através da contribuição dos moradores e da doação de 300\$000 (trezentos mil reis) feita por Dom Pedro II. O donativo do imperador foi prometido durante sua visita à Parahyba, em dezembro de 1859 (ALMEIDA, 1976).

CAPÍTULO IV – “PARA O FIM DA SALVAÇÃO DA MINHA ALMA”: RITUAIS FÚNEBRES NA CIDADE DA PARAHYBA

A morte possui ritos que envolvem a comunidade, a família, o moribundo, o corpo do morto e se relaciona com a esperança de uma vida além-túmulo, é o que Vovelle chamou de *morte vivida*, que começa no leito do doente e transpassa o aspecto biológico da finitude física humana. Os ritos fúnebres obedecem uma “liturgia em que se sucedem toalete fúnebre, velório em torno do defunto, colocação em ataúde e enterro” (DELUMEAU, 1989, p. 123). Porém, durante as epidemias, as guerras e as secas os costumes fúnebres enraizados nas práticas sociais são abandonados, deixados de lado, já que cumpri-los se torna inexecutável.

As epidemias de febre amarela (1850) e do cólera (1856 e 1862) romperam com alguns dos rituais próprios da *boa morte*. Devido à grande quantidade de doentes, vários moribundos não mais recebiam o sagrado “mantimento das almas”⁶⁹, diversos costumes fúnebres foram deixados de lado durante o contexto epidêmico, como vimos no capítulo anterior. Por exemplo, a mudança do lugar dos mortos das igrejas, localizadas nas principais ruas da cidade, para os cemitérios públicos, fora dos limites da urbe; a vigilância olfativa e auditiva que pairava sobre os rituais da morte.

No presente capítulo, procuraremos entender o que era uma *boa* e uma *má morte*, quais eram os ritos que acompanhavam o morrer, quais práticas fúnebres eram consideradas como sendo necessárias para se ter uma morte ideal. Tais padrões de falecimento (*boa morte*, *má morte*) são compreendidos aqui como arquétipos, ou seja “elementos constitutivos do imaginário que atravessam os tempos, assinalando formas de pensar e construir representações sobre o mundo” (PESAVENTO, 2012, p. 45).

O antropólogo Arnold Van Gennep (1978), afirma que os ritos funerários podem ser divididos, de modo geral, em três modalidades: os ritos de separação dos mortos do mundo terreno, os de liminaridade e os de incorporação no além. Os ritos de separação e incorporação muitas vezes se confundem, o primeiro aparta o morto do mundo dos vivos e o segundo propicia a conexão do defunto com o mundo dos mortos, para citar um exemplo, o sepultamento, que tem essa dupla função. A morte, portanto, para muitas sociedades, se trata de um processo.

Assim sendo, a realização dos rituais fúnebres adequados é de fundamental importância para a segurança tanto dos que ficam quanto dos que se vão. Aqueles defuntos que não

⁶⁹ A expressão “espiritual mantimento das almas” é usada nas *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* (1853) para se referir ao viático ministrado aos fiéis enfermos (VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, 1853, p. 46 – 47).

receberam os rituais, são considerados como sendo os mais perigosos, não podem penetrar no além e tampouco retornar à sociedade, se transformam em almas errantes, comportando-se com hostilidade, desejando vingança ou reparação (VAN GENNEP, 1978, p. 223). Deve-se considerar que os rituais variam de acordo com diversos fatores culturais e socioeconômicos. Porém, alguns elementos podem ser considerados como arquétipos de uma *boa morte* ou de uma *má morte*.

4.1 RITUAIS FÚNEBRES: BANTOS E NAGÔS.

Com relação ao contexto que estamos analisando, a Parahyba, em meados do oitocentos, tanto a tradição católica quanto algumas tradições africanas, percebiam a preparação adequada para a morte e a efetivação de uma série de rituais como sendo importantes para uma passagem segura e definitiva do morto para o além. Apesar da repressão às suas religiões, os diferentes povos africanos mantiveram algumas das suas concepções a respeito do morrer (REIS, 1991, p. 91). No Brasil, dois grupos etnolinguísticos se destacam: os Bantos e os Nagôs.

Os povos bantos, originários de Angola e do Congo, associam a viagem oceânica à passagem da vida para a morte. O oceano é percebido como a personificação da morte, é preciso transpô-lo para se encontrar com os ancestrais. Atravessar a *Kalunga*, representada pelas águas do mar, dos rios significa morrer, renascer. A vida religiosa dos bantos é baseada no culto aos mortos e aos ancestrais; a morte é representada não como o fim da existência, mas sim como o renascimento, o recomeço (DAIBERT, 2015).

Os mortos permaneciam intimamente ligados ao mundo dos vivos, influenciando vários aspectos da vida cotidiana (o parto, a colheita, a pesca e a caça), aos seus descendentes cabia prestar oferendas em seus túmulos e manter sua memória presente. A relação deveria ser recíproca, se os rituais não fossem cumpridos os antepassados poderiam atormentar os parentes e castigá-los com doenças, de modo a garantir a efetivação adequada dos ritos e o estreitamento dos laços entre eles. A interação era marcada pela admiração, temor e respeito (DAIBERT, 2015).

Para os bantos, a *boa morte* era aquela na qual se morria em idade avançada e com muitos descendentes; o sepultamento deveria ser digno e o túmulo resguardado, para que os restos mortais não fossem roubados por feiticeiros. Se os ritos não fossem cumpridos o morto voltaria para amedrontar a comunidade. Morrer jovem, sem filhos, por suicídio, assassinato, por ações diretas da natureza (atingido por raios, por exemplo) era um mal sinal, assim como, falecer longe dos parentes ou não ser sepultado (PEREIRA, 2007, 163). A morte era

simbolizada pela cor branca, assim como os homens brancos que eram tidos como os próprios mortos, já que, habitavam o outro lado da *Kalunga* (KARASCH, 2000, p. 78).

Com relação a Parahyba, Eduardo de Queiroz Cavalcante, analisou 211 assentos de óbito de escravizados, na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, na região do Cariri Paraibano, entre 1854 e 1872. Cavalcante, observou a predominância do hábito branco (202), seguido pelo preto (7), azul (1) e amarelo (1), sendo os dois últimos casos de crianças. A maior parte dos escravizados de tal freguesia era de origem banto (CAVALCANTE, 2015, p. 156 – 157).

O branco foi a cor a mais usada para mortalhas de escravizados, durante boa parte do século XIX, tanto no Rio de Janeiro, quanto em Salvador; e pode estar relacionado também a questões socioeconômicas, já que o tecido de algodão grosso era mais barato. Para a perspectiva cristã o branco era associado ao sudário que envolveu o cadáver de Cristo. É necessário mencionar que a cor branca também era vinculada a circularidade (vida-morte) para os iorubas, sendo a cor-símbolo do orixá Obatalá (senhor da criação e zelador da vida) (RODRIGUES, 1997; REIS, 1991).

Segundo os Nagôs, também chamados de Iorubas, originários da África ocidental, o *Ikú* (morte) é a passagem do *Aiyê* (mundo físico) para o *Orun* (mundo espiritual). A morte não é o aniquilamento, mas sim uma mudança de plano, de estado, de *status*. No “outro lado” o morto se encontraria com os *eguns*, espíritos dos ancestrais (RODRIGUES, 1997, p. 156 - 157). Na concepção dos iorubanos a vida e a morte fazem parte do mesmo ciclo; tal circularidade, é representada no panteão dos orixás por Oxumaré, uma serpente que une o *Aiyê* e o *Orum*. O medo da morte se configura quando não há o cumprimento dos rituais do *axexê*⁷⁰, a não observância desses rituais levará o espírito do morto a vagar pelo mundo, tornando-se um *Isekú* (espírito errante), de modo que não fará parte da comunidade ancestral, o *Orum* (CONCEIÇÃO, 2012).

As religiosidades africanas e suas perspectivas com relação a morte foram reprimidas durante séculos, como mais uma das estratégias de submissão. A religião católica lhes foi imposta, mas suas concepções sobre a morte e o morrer permaneceram⁷¹; ambas conviviam

⁷⁰ A palavra Axexê significa “ritual fúnebre”. O rito tem por objetivo encaminhar o espírito da pessoa que morreu até o lugar apropriado, sendo também um rito de limpeza, purificação e reorganização da ordem social (CONCEIÇÃO, 2012). O morto é homenageado por seus entes queridos, numa festa com comidas, música, canto e dança; há o sacrifício e oferendas variadas e a destruição de objetos do falecido (PRANDI, 2000). O corpo do morto deveria ser banhado, perfumado e seus cabelos cortados, a falta dessa cerimônia impedia-o de se encontrar com os ancestrais (REIS, 1991, p. 114 – 115).

⁷¹ As práticas fúnebres africanas eram relativamente comuns no século XIX, possivelmente mais presentes nos enterros de africanos libertos. Apesar de não se tratar da Parahyba, citaremos como exemplo o caso de Tibério

lado a lado, paralelamente (OLIVEIRA, 1979, p. 143). Porém, é notório a existência de similaridades em relação a alguns aspectos do catolicismo popular, como por exemplo, os arquétipos de uma morte ideal e de uma morte indesejada, a presença dos mortos no mundo dos vivos (positivamente e/ou negativamente), das almas errantes, que poderiam prejudicar o cotidiano e os infortúnios que poderiam surgir, na sociedade como um todo, se os mortos não fossem cercados pelos rituais corretos no tempo adequado.

4.2 BOA MORTE E MÁ MORTE.

Predominou durante boa parte do período Imperial, os modelos funerários vinculados ao cristianismo ibérico, o que Pina-Cabral e Feijó chamam de *visão pré-liberal da morte*, para Ariès a *morte domada*, para Vovelle a *morte barroca* (REIS, 1991, p. 91). Tinha-se um ideal de *boa morte* que perpassava pela preparação antecipada, redação de um testamento e a recepção do sacramento da extrema-unção por meio do viático. Era uma morte familiar e pública, os rituais eram comandados pelo moribundo que “jazia no leito, enfermo” acompanhado da família, dos parentes, amigos, membros da irmandade da qual fazia parte, vizinhos e desconhecidos (ARIÈS, 2012, p. 218).

A *boa morte* cristã⁷² era aquela que vinha naturalmente, na própria cama (o lugar ideal da morte era em casa), acompanhado dos entes queridos que desejavam estar com o moribundo em seus últimos instantes, devendo ser cumpridos os rituais prescritos pela religião e pelos costumes. Era imprescindível a presença de um padre, para ministrar os sacramentos, e de um exortador, para ajudar na travessia para o além, as vezes poderia contar com um escrivão, caso ainda não tivesse um testamento. Por meio de sinais sobrenaturais o jacente sentia que era “chegada a sua hora”, então solicitava a presença de um religioso, tendo em vista a necessidade dele entrar em contato “último” e íntimo com Deus (RODRIGUES, 1997, p. 176).

Manoel José Magalhaes, liberto, africano, solteiro, falecido em Salvador, no ano de 1885, ele pediu em testamento que o funeral fosse “simplesmente e conforme o costume de que usam os africanos” (OLIVEIRA, 1979, p. 172).

⁷² Muitas das recomendações cristãs para uma boa morte estão nas Constituições *Primeiras do Arcebispado da Bahia*, um código de leis eclesástico, elaborado em 1707, durante o sínodo da Bahia, e que vigorou no Brasil até 1890. São comuns também os manuais, como por exemplo, o *Breve aparelho e modo fácil pera ajudar a bem morrer hum christão* (1627), escrito pelo jesuíta Estevão de Castro, publicado em Lisboa, com várias reimpressões nas décadas seguintes. Diversos manuais foram difundidos por todo o Império colonial português; em Portugal, entre os séculos XVII e XVIII, foram publicados 129 títulos e 261 edições de manuais de *bem morrer*, através desses impressos se deu uma relativa uniformização dos costumes fúnebres (VAINFAS, 2001, p. 410). Na Cidade da Parahyba, em 1865, uma edição do *Breve aparelho*, era vendida por 2\$400 reis na “pequena estante de livros” de Antônio Thomaz Careiro da Cunha, proprietário de uma botica na Rua das Convertidas, número 56 (O PUBLICADOR, n° 895, 30/08/1865, p. 4).

O padre, acompanhado de uma irmandade, seguia em procissão para a casa do doente no intuito de ministrar o sacramento da extrema-unção, que consistia em ungir óleo consagrado sob os cinco órgãos do sentido, deveria ser acompanhado pela confissão dos pecados, penitência e a eucaristia. Apesar de nem todos receberem os sacramentos⁷³, tais ritos visavam a consolação e o alívio da alma do enfermo, o que ajudaria a resistir contra as tentações dos demônios. Cabia ao moribundo apenas aguardar a chegada da morte, na esperança de uma salvação, pela graça divina, ou pelo menos um lugar no purgatório.

Com relação a *má morte* ocorria o contrário, era imprevista, inesperada, violenta, acompanhada de horríveis dores e de uma lenta agonia, não havia tempo para a preparação adequada nem para a recepção dos sacramentos e confecção do testamento. O indivíduo morria antes de externar suas últimas vontades e de se arrepender dos pecados, correndo sérios riscos de virar uma alma penada ou de sofrer as duras penalidades da condenação eterna.

Os sinais da *má morte* eram: morrer sozinho, morrer longe dos familiares, de maneira inesperada, morrer em viagem, morrer em naufrágio, morrer afogado, em um acidente, por condenação de um crime, suicídio, vítima de assassinato ou no parto. Segundo as crenças populares essas almas virariam fantasmas, podendo atormentar os vivos, geralmente apareciam em sonhos para suplicar preces a fim de sanar seus tormentos no além (DELUMEAU, 2009, p. 120 – 138).

4.3 O TESTAMENTO ENQUANTO PASSAPORTE PARA O ÁLEM.

Para se evitar uma morte indesejada era fundamental que o enfermo elaborasse um testamento, com antecedência e em perfeito estado de lucidez, o documento era uma prestação de contas das ações realizadas em vida, uma preparação espiritual para a morte e o além. É preciso diferenciar as duas partes do testamento, uma delas preocupava-se com aquilo que fosse relativo aos bens materiais, descrevia-se o patrimônio e a forma de divisão para os herdeiros; a outra parte, era considerada a mais importante, incluía as preocupações com o destino da alma e do corpo, a sepultura, a mortalha, os sufrágios, as missas *pro anima* e as cláusulas pias. O agonizante poderia por meio do testamento, da escolha da mortalha adequada e da recepção dos sacramentos se redimir dos pecados cometidos durante a vida.

⁷³ Claudia Rodrigues, analisou 10787 registros de óbito de pessoas maiores de 7 anos, nas freguesias da Sé e do Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro, entre os séculos XVIII e XIX, desse total, pouco mais de 60% receberam todos os sacramentos; 15,5% não tiveram sacramento nenhum; 11,7% apenas a extrema-unção; 8,5% receberam somente a penitência e a extrema-unção; 3,4% apenas a penitência. Boa parte dos moribundos se encontrava a beira da morte quando o sacerdote chegava até eles (RODRIGUES, 2005, p. 137).

Era no testamento que o moribundo dispunha do seu corpo e da sua alma, que era o seu bem mais precioso. A maior parte do testamento era dedicada as pias causas, a confissão dos pecados, a reparação dos erros, o pagamento de dívidas espirituais e disposições a respeito de missas e preces. A maioria dos testamentos, até meados do século XIX, seguia as disposições dos manuais de *bem morrer*, assim sendo, possuíam um certo grau de padronização (RODRIGUES, 2005).

Para Maria Inês de Oliveira (1979), os testamentos além de manifestar as últimas vontades do moribundo expunham seus temores e suas crenças. Em tal sentido, vinha acompanhado de menções a Deus e aos santos, pedidos de sufrágio e normas para o enterro. E estavam de acordo com a ortodoxia tridentina, ainda em vigor.

O testamento, no início, possuía um preâmbulo, no qual se invocava o nome de Deus, da Santíssima Trindade, podendo conter menções aos anjos, santos de devoção, e à Virgem Maria. Podendo ser mais ou menos eloquente dependendo do indivíduo, por exemplo, o testamento de Bento Luiz da Gama Maya:

Saibão quanto virem este testamento, que sendo no anno do nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil oitocentos e cincoenta e nove aos dezoito de abril do dito anno, neste Sítio da Ribeira, na Freguesia de Nossa Senhora do Livramento, termo da Cidade da Parahyba do Norte, em caza de minha reidencia, eu Bento Luiz da Gama Maya, **estando doente e em meo perfeito juízo e entendimento**, conforme Deos me dêo, sem constrangimento de pessoa alguma, muito de minha livre vontade, ordeno as desposições de meo testamento pella maneira seguinte para qdo for Deos servido tirar-me d'esta vida. **Primeiramente como verdadeiro catholico** e filho da Santa Igreja Romana, em cuja fé sempre tenho vivido e protesto morrer, **encomendo minha alma a Deos** omnipotente em quem espero me há de salvar pelos merecimentos de **Nosso Senhor Jesus Christo**, usando com minh'alma de sua infinita misericórdia. **Rogo a sempre Virgem Maria, e ao Santo de meu nome, e ao anjo de minha guarda, queirão ser meos advogados**, e padroeiros **diante de Deos** todo poderoso **para o fim da salvação da minha alma** (TESTAMENTO DE BENTO LUIZ DA GAMA MAYA, Transcrição paleográfica: RAMOS, 2002, Grifos nossos).

Bento Luiz da Gama Maya⁷⁴ era natural da Parahyba, senhor de engenho, na paróquia de Nossa Senhora do Livramento, detinha a patente de tenente-coronel, ele pode ser considerado um homem da elite, seu patrimônio foi avaliado em 37:626\$832. Achando-se impossibilitado, por motivo de doença, o seu testamento foi redigido pelo vigário Carolino Antônio de Lima Vasconcelos, na presença de um tabelião e de testemunhas, no dia 18 de abril

⁷⁴ Seus genitores foram Cosma Maria de Lima e o coronel Mathias da Gama Cabral de Vasconcelos, um dos repressores do movimento insurrecional de 1817, eram donos do Engenho Santos Reis. Bento Luiz da Gama Maya tinha por principal propriedade, avaliada em 16:000\$000 (dezesseis contos de reis), o “sítio Ribeira”, com engenho e casa de vivenda, na paróquia de Nossa Senhora do Livramento, na freguesia da Capital da Parahyba (RAMOS, 2002, p. 3 – 4).

de 1859. Faleceu um ano depois, em junho de 1860, foi enterrado no cemitério da Capital e era membro da Ordem Terceira do Carmo (RAMOS, 2002).

O preâmbulo do testamento contém invocações semelhantes às que aparecem dos documentos analisadas por Cláudia Rodrigues (2005), no Rio de Janeiro, no final do século XVIII e inícios do XIX; e por João José Reis (1991), na Bahia entre 1800 e 1835. Segundo Reis, apesar dos manuais católicos recomendarem que os fiéis elaborassem seus testamentos com antecedência e em boa saúde, a maioria das pessoas só lembrava da morte quando eram acometidos por alguma doença.⁷⁵ Sendo assim, parte dos indivíduos deixava para os últimos momentos a elaboração das últimas disposições (REIS, 1991, p. 95).

O fiel redigia o testamento: “**para o fim da salvação da alma**”. A prioridade do documento era espiritual, a disposição e legação dos bens vinha em segundo plano, o católico deveria redigir o testamento com antecedência modo a não ser surpreendido pela ceifadeira. Doença e pecado eram vistas como duas faces de uma mesma moeda. A doença do corpo era também a doença da alma, sendo assim, uma enfermidade, muitas vezes, era percebida como sendo causada por motivações sobrenaturais, talvez um aviso do além de que a morte estava à espreita.

A agonia de uma doença, que durasse já um bom tempo, uma viagem iminente ou alguma situação considerada como arriscada, eram momentos cruciais para a disposição das últimas vontades e de um acerto de contas com o além. Os enfermos e viajantes não queriam ser chamados para o “outro lado” de surpresa, a morte pertencia ao próprio indivíduo, era ele que deveria prepara-la. Estando doente, mas em seu “perfeito juízo e intendmento”, Bento Luiz lembra-se de redigir o testamento. Ele espera que sua alma seja salva, invoca os membros da corte celestial, roga à Virgem, ao seu anjo da guarda, ao santo de seu nome para serem seus advogados diante do julgamento divino. O uso da expressão “Primeiramente como verdadeiro catholico”, indica a prioridade espiritual e salvacionista do documento (RODRIGUES, 2005, p. 100).

4.4 MORTALHA E CONDUÇÃO DO CORPO.

Após o destino da alma, os testamentos se debruçavam sobre o destino do corpo:

Declaro, que meo testamenteiro, logo que eu falecer, e tenha de dar sepultura ao meo corpo, recomendo que seja **envolvido em habito de cavalleiro**

⁷⁵ Apesar de não se tratar da Parahyba, podemos citar como exemplo, que em Salvador, no ano de 1855, ao redigir seu testamento, Joana Friandes, natural da Costa da África, mencionou como motivo para a redação do documento o temor da morte ocasionado pelo “estado de epidemia que nos flagela” (OLIVEIRA, 1979, p. 161).

professo da ordem de Christo a quem pertenso para ser enterrado no Semiterio da freguesia de Nossa Senhora das Neves, e que o caixão em que for incerrado seja descende, sendo conduzido meo corpo para a sepultura por quatro militares pobres, a quem meo testamenteiro dará a esmola que lhe parecer. Declaro que he de minha vontade que não haja por minha morte se não o signau ou **toques de sinos recomendados pelo rito da igreja** em tais circunstancias, e somente as **encomendações** que a mesma igreja ordena, **sem pompa** alguma (TESTAMENTO DE BENTO LUIS DA GAMA MAYA, Transcrição paleográfica: RAMOS, 2002, Grifos nossos).

No trecho acima, verificamos que o convalescente dedica brevemente algumas frases sobre o destino do seu corpo, que deveria ser conduzido por quatro militares pobres, até o cemitério público da Cidade da Parahyba e lá inumado em um caixão “decente”. Se o defunto tivesse de posses, ou membro de alguma irmandade, era de costume que o corpo fosse levado em um ataúde aberto até o cemitério e lá depositado em um caixão fechado mais simples, ou apenas envolto em uma mortalha.⁷⁶

No final da década de 1850, a criação dos cemitérios públicos fez surgir novas profissões, por exemplo os condutores das carruagens fúnebres, alguns cadáveres eram levados em carros fúnebres até o campo santo, o serviço foi entregue a Miguel Esteves Alves, em virtude da lei datada de 8 de abril de 1858, que encarregou a ele o monopólio de dez anos sob o transporte dos mortos na Cidade da Parahyba (ATAS DA SCMPB, 1856, fl. 101v.). Os cadáveres dos pobres e escravizados eram transportados em redes ou esteiras, que muitas vezes haviam servido de dormida durante a vida. Alguns indivíduos, para pagar as despesas do funeral precisavam vender os poucos bens que possuíam (OLIVEIRA, 1979, p. 166 – 167).

O imaginário da época conferia uma grande importância para com a última vestimenta, já que era considerada fundamental para garantir uma *boa morte*. Para os católicos, o traje funerário, se bem escolhido, poderia funcionar como um passaporte, um código, um salvo-conduto para o paraíso. O devido paramento era imprescindível e necessário para a salvação da alma do morto (RODRIGUES, 1997, p. 96). Geralmente, se escolhia as mortalhas de santos (São Francisco, Santo Antônio, Nossa Senhora do Carmo e da Conceição), de cores (brancas, pretas ou coloridas, para crianças), ou de irmandades.⁷⁷

Segundo a lógica do *bem morrer* era necessário usar uma mortalha adequada, no intuito de ser resgatado do purgatório (por isso a predileção por vestes de santos e o uso de

⁷⁶ A Santa Casa de Misericórdia da Parahyba doava mortalhas para os pobres que faleciam no Hospital de Caridade e alugava esquifes para transportar os defuntos. Para se ter como exemplo, de julho de 1842 até junho de 1843, a instituição arrecadou 64\$000 com o aluguel do “caixão rico para enterros”; com relação as despesas, gastou 5\$160 com “mortalhas para os pobres” (PARAHYBA DO NORTE, Discurso, 1843, p. 41 – 43).

⁷⁷ Sobre as mortalhas mais escolhidas e seus significados, ver: RODRIGUES, 1997, p. 197 - 213; REIS, 1991, p. 116 - 127.

escapulários). Bento Luiz da Gama Maya escolheu por mortalha o “habito de cavaleiro professo da Ordem de Cristo”. A Ordem de Cristo foi criada em Portugal, durante o medievo, como uma ordem religiosa e militar; no Brasil Imperial, tinha o caráter honorífico, era concedida aqueles que haviam prestado serviços ao Estado.⁷⁸ Sendo assim, ser sepultado com o hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo era uma forma de distinção social, reafirmava a hierarquia da vida terrena na passagem para o além-túmulo.

Imagem 2 - *Chevalier du Christ exposé dans son cercueil ouvert.*



Fonte: DEBRET, Jean Baptiste. Prancha 11: inferior, *Chevalier du Christ exposé dans son cercueil ouvert*. In: *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* (1839).

⁷⁸ Segundo o viajante inglês H. M. Brackenridge, várias pessoas andavam nas ruas do Rio de Janeiro com condecorações que eram frequentemente exibidas, servindo “para adicionar dignidade ou importância para os usuários” (BRACKENRIDGE. 1820, v.1, p. 122). Sobre as Ordens honoríficas no Brasil Imperial, ver: SILVA, Camila Borges da. As comendas honoríficas e a construção do Estado Imperial (1822-1831). Apresentação. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, São Paulo, 2011, p. 1-12.

Imagem 3 - *Convoi funèbre d'un membre de la confrérie de Notre-Dame de la Conception.*



Fonte: DEBRET, Jean Baptiste. Prancha 26: inferior *Convoi funèbre d'un membre de la confrérie de Notre-Dame de la Conception*. In: *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* (1839).

Nas imagens 2 e 3, podemos ver duas aquarelas, desenhadas pelo pintor francês Jean-Baptiste Debret, ele viveu no Brasil no início do século XIX (1816-1831), era ligado às instituições governamentais do Brasil e à família Imperial. Em sua obra intitulada *Voyage Pittoresque et Historique au Brésil*, publicada em três volumes, na década de 1830, selecionou aspectos da sociedade brasileira da época, elaborando representações imagéticas sobre a experiência vivida no Brasil, particularmente no Rio de Janeiro, ordenando as imagens e os textos de maneira refletida. Representou, por meio de litografias, o cotidiano, os costumes, as festas, a hierarquia social, as singularidades dos cerimoniais religiosos e os rituais fúnebres.

Apesar de se tratar de aquarelas elaboradas, provavelmente, na Capital do Império durante a década de 1820, trinta anos antes do nosso recorte, acreditamos que alguns rituais fúnebres pintados por Debret eram semelhantes aos que aconteciam na Parahyba, nas décadas de 1850 e 1860. Segundo Ariès (2012), as transformações do homem diante da morte são extremamente lentas, por vezes despercebidas. Alguns rituais são similares, aos dois contextos: o velório em casa e aberto ao público, o cortejo fúnebre até a igreja para a encomendação da alma, a presença de irmandades nos enterros, o toque dos sinos para anunciar a morte dos fiéis, entre tantos outros.

As mudanças com relação a morte, aceleradas com a construção dos cemitérios públicos, especificamente a secularização da morte vão acontecer paulatinamente ao longo da segunda metade do século XIX, com maior vigor no último quartel do oitocentos (RODRIGUES, 2005). Mesmo assim, a morte ainda pertence ao agonizante e os ritos funerários, são percebidos como necessários para uma morte tranquila, o caráter público das cerimônias também é mantido.

As imagens (2 e 3) foram publicadas no terceiro volume do livro *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* (1839). A primeira delas representa um cadáver vestido com a indumentária completa de cavaleiro da Ordem de Cristo, muito provavelmente, a roupa e os adereços são semelhantes aqueles usados por Bento Luiz da Gama Maya, em seu ataúde. Segundo os costumes, durante o velório, que poderia durar um dia ou mais, o corpo do falecido ficava exposto na sala de sua casa, deitado completamente vestido em um caixão aberto sobre uma plataforma, alugada por um armador.⁷⁹ O caixão saía da residência do defunto, seguia em procissão até a igreja onde era feita a encomendação da alma (DEBRET, 1839, p. 140).

Conforme a imagem 2, o hábito, ou seja a vestimenta do Cavaleiro da Ordem de Cristo em seu esquife, consistia em um casaco de crepe branco (tecido bastante leve), capacete emplumado e botas vermelhas de couro. O capacete de papelão dourado e as botas de couro, alugadas pelo armador, eram recolhidas antes do sepultamento (DEBRET, 1839, p. 140). Nas cerimônias religiosas, o traje dos Cavaleiros de Cristo era formado por um casaco com a insígnia do lado esquerdo do peito; tal condecoração era composta por grande cruz branca, bastante estreita, colocada no campo vermelho de uma outra cruz maior, em metal. O conjunto era cercado por raios de prata, em cima havia um coração envolvido por uma coroa de espinhos, da qual se erguia uma pequena cruz vermelha. O manto era fechado na frente por ornamentos, descia até o peito, deixando para fora parte dos braços. (DEBRET, 1839, p. 130 - 131).

A imagem 3, é uma representação de um cortejo fúnebre de um membro da confraria de Nossa Senhora da Conceição. Os irmãos que acompanhavam o féretro trajavam uma capa de lã, azul-celeste (cor associada a Virgem Maria), por baixo uma batina branca, portavam também escapulários. É possível que alguns membros de irmandades, na Cidade da Parahyba, fossem conduzidos ao cemitério e às igrejas (para a encomendação da alma) em estruturas parecidas, ou seja, caixões abertos nas laterais, semelhantes aos *catalettos* italianos. A cobertura do caixão

⁷⁹ Em tal sentido, era o profissional que vendia ou alugava paramentos para o funeral. Segundo os dicionários da época, o armador é aquele que “aconcerta, e adorna de festa” igrejas e casas (MORAES SILVA, 1813, v. 1, p. 113). Segundo outro dicionário, do final do século XIX, o armador é “o que tem por officio adornar egrejas ou casas” (AULETE & VALENTE, 1881, v. 1, p. 140).

era móvel, para facilitar a colocação e a retirada do corpo, as laterais eram compostas de grades, os quatro condutores seguravam em hastes horizontais; na imagem é possível ver uma espécie de muleta vertical de ferro, que era usada para apoiar o ataúde durante uma possível pausa do cortejo, descansando assim os ombros dos carregadores (DEBRET, 1839, p. 176-177).

4.5 DOAÇÕES AOS POBRES, MISSAS E LEGADOS PIOS.

Voltando ao testamento de Bento Luiz da Gama Maya, ele exigiu a presença de “quatro militares pobres” que teriam a tarefa de conduzir seu corpo até a sepultura, muito provavelmente em um caixão aberto, parecido com o da imagem 3. Ele entrega ao testamenteiro, Joaquim Gomes da Silveira, seu compadre e primo, a tarefa de dar aos humildes “a esmola que lhe parecer”. Muitas pessoas de menor poder aquisitivo saíam pelas ruas em busca de um velório ou de um enterro, já que era costume a distribuição de donativos, alimentos e velas. Era comum também ofertar dinheiro e comida aos pobres em frente à igreja, depois da missa de corpo presente (REIS, 1991, p. 153). Seguindo os preceitos da *morte barroca*, alguns testamentos especificavam, muitas vezes, o valor das esmolas, o perfil e a quantidade de pobres e sacerdotes que deveriam acompanhar o cortejo.⁸⁰

Por se tratar de outro contexto, é possível que na Parahyba das décadas de 1850 e 1860, os funerais pomposos estivessem em desuso, tanto é que Bento Luiz, apesar de ser um homem rico, determinava que a encomendação fosse “sem pompa alguma”. Sobre o badalar dos sinos, queria somente aqueles “recomendados pelo rito da igreja”. Os dobres dos sinos tinham a função de fazer com que os fiéis se lembrassem da morte, a Igreja recomendava três badaladas para o defunto homem, duas para mulher e uma para crianças entre os sete e os catorze anos, tocados em três ocasiões: após a morte, na saída do cortejo e no momento da inumação (REIS, 1991, p. 154).

A doação aos pobres, as missas e os legados pios fazem parte da lógica da salvação, é o que Deuzair José da Silva (2012), chama de *economia da morte*⁸¹ que trazia benefícios mútuos,

⁸⁰ Por exemplo, em Salvador, no ano de 1827, o africano José Gomes da Conceição deixou encomendado em seu testamento a presença de um padre e de outros vinte sacerdotes, além de música para acompanhar o seu cortejo. Por sua vez, o português José Antônio da Silva, falecido na capital da Bahia, em 1817, pediu a presença de vinte padres, dos irmãos da Ordem Terceira de São Francisco e mais outras duas irmandades, além de quinhentos pobres, cada um deveria receber 170 réis como esmola (REIS, 1991, p. 152-153).

⁸¹ Segundo Deuzair José da Silva, a *economia da morte*, também chamada por ele de *economia da salvação*, são “todos os gastos e ações para o bom encaminhamento da alma, e [...] ia desde a ‘preparação para a morte’, com a confecção das disposições de última vontade, [...] a distribuição dos seus legados, até as deliberações sobre o seu funeral. O testamento era também um momento de confissão e arrependimento, momento ideal para sua prestação

tanto para os vivos quanto para os mortos. Sobre as missas e os legados pios, assim dispõe o testamento:

Também he minha vontade, que no dia septimo de meu interramento **se digão missas resadas por minha alma** e que depois se digão **vinte e cinco Missas por alma de minha mulher** Dona Anna Margarida da Costa Azevedo. [...] **Deixo para ornamento da Irmandade do Santíssimo Sacramento** da Matris de Nossa Senhora das Neves **tresentos mil reis**. Deixo para encarnar a imagem de Nossa Senhora das Neves da mesma Matris tresentos mil reis, **para o hospital da Santa Casa de Misericórdia dusesentos mil reis** (TESTAMENTO DE BENTO LUIS DA GAMA MAYA, Transcrição paleográfica: RAMOS, 2002).

O tenente-coronel Bento Luiz da Gama Maya, esperava que fossem rezadas missas por sua alma e mais vinte e cinco pela alma de sua esposa, Ana Margarida da Costa Azevedo, já falecida. A crença era que ela poderia se beneficiar das vinte e cinco missas deixadas pelo esposo, a “gratidão” poderia facilitar a passagem dele no mundo dos mortos, já que ela estava mais familiarizada com o além. Era uma via de mão dupla, os dois seriam beneficiados pelas missas, nessa relação, os espíritos agradecidos pelos sufrágios auxiliariam os recém-falecidos e os vivos. “Cuidar da própria morte implicava cuidar dos já mortos, para que estes, em troca, intercedessem em favor do novo finado” (REIS, 1991, p. 211).

No imaginário cristão sobre o além túmulo foi consolidado, por volta dos séculos XII e XVIII, a existência do julgamento individual, que ocorria na cabeceira da cama do convalescente, o destino da alma poderia ser: o Paraíso, para onde iam os eleitos; o Inferno, destinado aos condenados à danação eterna; e o Purgatório, um terceiro lugar, onde os pecadores iriam passar um determinado tempo para remissão dos pecados, uma *boa morte* e os sufrágios dos vivos poderia diminuir os dias no purgatório. Aquelas almas que cumprissem a purgação, antes do juízo final, iam direto para o Paraíso (RODRIGUES, 1997, p. 150 – 152).

Segundo Le Goff (1993), no *post-mortem* cristão havia uma responsabilidade coletiva entre os vivos e os mortos, o purgatório uma espécie de sala de espera, destinada aos pecadores comuns, tinha uma grande importância nessa dinâmica de arrependimentos e penalidades. As missas (consideradas como a moeda corrente do plano celestial), as orações, o jejum, as esmolas serviam para diminuir as penas e o tempo daqueles que eram condenados ao purgatório. A Igreja Católica recomendava, por precaução, que nos testamentos os indivíduos indicassem uma quantidade de missas para suas almas “conforme sua devoção e possibilidade”, as orações

de contas ao Tribunal Divino. Continuava com as exéquias fúnebres, as missas, os legados pios, as doações de esmolas e as recompensas” (SILVA, 2012, p. 178).

fariam com que “mais cedo se vejam livres das penas” naquele inferno temporário (VIDE, Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1853, p. 293).

O purgatório oferecia um canal de comunicação entre vivos e mortos, já que os defuntos necessitavam das orações dos vivos. A tradição popular deu as almas do purgatório⁸² a capacidade de circular pelo mundo dos vivos em forma de espectro ou fantasma⁸³ exigindo uma sepultura cristã, esmolas aos pobres, preces, orações e missas. Poderiam virar assombração aqueles que morressem por meio de uma *má morte*, sem os sacramentos, a sepultura e o cortejo adequado (REIS, 1991, p. 204).

A respeito dos legados pios, Bento Luiz da Gama Maya deixou trezentos mil reis “para ornamento da Irmandade do Santíssimo Sacramento”, a mesma quantia para que fosse pintada a “imagem de Nossa Senhora das Neves”, padroeira da Cidade da Parahyba e mais duzentos mil reis deveriam ser doados ao Hospital de Caridade da Santa Casa de Misericórdia. Ele era membro da Ordem Terceira do Carmo, é possível que ao deixar bens para outras irmandades ele visava que o seu enterro fosse acompanhado por mais de uma irmandade. Enquanto um acontecimento social, os enterros eram o ponto alto de todo o ritual fúnebre, possuíam um caráter comunitário e público, sendo assim, quanto mais pessoas estivessem presentes em um funeral mais prestigiado era o morto.

As doações piedosas podem ser explicadas, em primeiro lugar, por motivos sobrenaturais, de acordo com o imaginário católico da época, alguns santos e santas (principalmente a Virgem Maria) poderiam servir como advogados na hora do juízo, portanto doar bens materiais aos intercessores celestes seria uma forma de pagar pela futura ajuda, uma gratificação antecipada pela defesa perante o tribunal sagrado. A “generosidade” poderia ser vista no além como um ato de desprendimento do mundo físico ou um pagamento pelos pecados e dívidas com os credores do além.

Provavelmente, outra razão para a quantia tão significativa de legados pios, 800\$000 (oitocentos mil reis), era que Gama Maya não tinha filhos legítimos nem legitimados. Somente depois de se encarregar do destino da sua alma e do seu corpo ele começou a dispor dos seus bens. Após a sua morte estariam “libertos todos os [seus] escravos”, se tratava de uma alforria com condicionantes, uma estratégia do ponto de vista senhorial para a manutenção do controle

⁸² Sobre as almas do purgatório, podemos citar a Irmandade das Almas da Cidade de Pombal, no sertão da Parahyba, sua principal função era a “celebração de suffragios pelas Benditas Almas do Purgatório”, o compromisso foi aprovado pela lei provincial de número 227, datada de 13 de agosto de 1866 (O PUBLICADOR, nº 1186, 23/08/1866, p. 1 - 2).

⁸³ A respeito da comunicação dos vivos com o sobrenatural, o imaginário sobre os fantasmas, e as origens do purgatório, ver: SOUZA, 1986, p. 243 – 275; REIS, 1991, p. 203 – 204; DELUMEAU, 2009, p. 120-138; SCHMITT, 1999; LE GOFF, 2014, p. 125-128.

social sob aqueles escravizados.⁸⁴ Deixou mais de cinco contos de reis para seus vários afilhados e compadres, parte dos móveis que estavam no seu sobrado, localizado na rua direita, doou para Luciano e Luiz, dois de seus escravos. Por fim, declarou como herdeiro das propriedades remanescentes, o seu testamenteiro Joaquim Gomes da Silveira.

4.6 ORDEM TERCEIRA DO CARMO E IRMANDADE DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO.

Ao morrer, muitas vezes, o cortejo fúnebre era acompanhado por diversos membros da irmandade⁸⁵ da qual o defunto fosse filiado. Uma delas era a Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Cidade da Parahyba. Os irmãos e irmãs, ao entrarem na ordem, desembolsavam 25\$000 e uma libra de cera lavrada “como é de antigo costume”, no valor de 1\$000; também deveriam pagar anualmente entre 8\$000 e 40\$000⁸⁶, que nem sempre eram pagos em dia como confessou Bento Luiz da Gama Maya em seu testamento: “Declaro que nada devo a pessoa alguma salvo alguns annos de irmandade”. Se uma pessoa quisesse entrar na irmandade, mas estivesse “sobre o leito por grave enfermidade” teria de pagar 35\$000, sem direito aos sufrágios ou 50\$000, com todo o aparato ritual (O PUBLICADOR, nº 939, 23/10/1865, p. 1).

Os filiados à Ordem, e seus filhos legítimos e legitimados até a idade de sete anos, tinham direito a diversos “benefícios” na hora da morte, dentre eles: três dobres de sinos (repiques para os filhos menores), catacumba, ataúde, e acompanhamento dos outros irmãos durante o cortejo do féretro. O padre comissário da irmandade deveria confessar e absorver os irmãos que se achavam doentes no leito de morte, em qualquer hora do dia ou da noite, assim como encomendar suas almas e acompanhar os enterros (O PUBLICADOR, nº 938, 21/10/1865, p. 2).

⁸⁴ A respeito da liberdade condicionada aos escravizados, posta como clausula nos testamentos da família Gama Maya, ver: ROCHA, 2007, p. 311 – 315.

⁸⁵ O objetivo das irmandades era “a congregação de indivíduos (leigos) para promover a devoção a um santo católico através da manutenção do seu culto e da realização de sua festa” (OLIVEIRA, 1979, p. 147). As irmandades refletiam a hierarquia da sociedade escravagista; os indivíduos eram segregados de acordo com a cor da pele, a ocupação, a condição econômica e social. Nesse sentido, na Cidade da Parahyba, havia a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos; a Irmandade do Senhor dos Martyrios dos Homens Pretos Livres, Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Homens Pardos; Irmandade de Nossa Senhora Mãe de Deus dos Homens Pardos Cativos (ALVES, 2006; MENESES, 2014). As irmandades devem ser entendidas também como espaços de sociabilidade e de assistencialismo.

⁸⁶ Os filiados à Ordem do Carmo segundo o compromisso, aprovado pela lei provincial nº 206 de 30 de setembro de 1865, conforme a tabela anexa ao artigo nº 134, os irmãos e irmãs matriculados antes de 1862 pagavam as quantias de 10, 15, 20 e 25 mil reis; os tesoureiros, os definidores e os secretários pagavam 8 mil reis; a priora e o prior pagavam 40 mil reis (O PUBLICADOR, nº 939, 21/10/1865, p. 1; O PUBLICADOR, nº 940, 23/10/1865, p. 1).

Segundo o compromisso da Ordem do Carmo da capital da Parahyba, alguns membros tinham funções associadas aos ritos fúnebres: o sacristão deveria cuidar, limpar e zelar do caixão mortuário; o secretário fazia uma relação dos nomes dos defuntos e suas datas de falecimento; os procuradores avisariam aos demais irmãos quando ocorresse a morte de um confrade; o vigário deveria designar os irmãos responsáveis pela condução do ataúde. Os filiados mortos tinham direito a diversos sufrágios, pagos “pelo cofre”: missas de agonia, missas pelos defuntos (celebradas todos os sábados e no dia de finados), e dez missas após a morte.⁸⁷

Nas décadas de 1850 e 1860, outras irmandades estavam em atividade, inclusive redigindo novos compromissos, que eram aprovados em lei pela Assembleia Legislativa Provincial. Uma delas era a Irmandade do Santíssimo Sacramento, responsável por garantir uma boa passagem para o além. Segundo Cláudia Rodrigues (1997) as irmandades do Santíssimo Sacramento eram as encarregadas de escoltar a procissão do viático, a qual conduzia a eucaristia para os moribundos, e conseqüentemente, ministrava a extrema-unção com os “santos óleos”.

Quando era solicitado pelo enfermo ou por algum familiar, o religioso da Irmandade do Santíssimo Sacramento, levava em procissão para a casa do doente, a hóstia consagrada para a última comunhão. O cortejo do viático era acompanhado de várias pessoas que levavam tochas acesas, entoavam cânticos pelo caminho, alguns portavam também campainhas que juntamente com as badaladas do sino da igreja, chamava bastante atenção. A casa do convalescente era enfeitada com panos, folhas de laranjeira, cravo e canela, acendia-se lanternas e castiçais, as janelas do quarto eram fechadas. Havia também casos de cortejos mais simples, acompanhado de poucas pessoas, uma ou duas cruzes, o viático seguia quase que indiferente pelas ruas (REIS, 1991, p. 103 -105).

Geralmente, as pessoas que transitavam pelo caminho da procissão ajoelhavam-se em sinal de reverência e respeito, outros indivíduos atraídos pelo barulho⁸⁸ e pela movimentação, seguiam o padre para a residência do moribundo. Expressamente, por meio das *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, os fiéis eram chamados a acompanhar o viático, já que “a todas as pessoas, que acompanham o Santíssimo Sacramento são concedidas muitas indulgencias pelos Summos Pontífices” (VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da*

⁸⁷ Sobre o funcionamento da irmandade, o detalhamento das missas e das funções dos membros ver o compromisso da Ordem, impresso em *O Publicador*, nas primeiras páginas das edições de número 931, 932, 933, 934, 936, 937, 938, 939, 940.

⁸⁸ Segundo João José Reis, o barulho acompanhara os ritos fúnebres de várias sociedades, já que é “visto como um facilitador da comunicação entre o homem e o sobrenatural”. Para algumas religiões africanas “a morte silenciosa era uma má morte” (REIS, 1991, p. 105).

Bahia, 1853, p. 47 – 48). Ao toque dos sinos os irmãos do Santíssimo Sacramento deveriam comparecer paramentados na igreja, para acompanhar o “sagrado viático” até casa do doente, aqueles que não fizessem deveriam pagar multa (A REGENERAÇÃO, nº 59, 14/12/1861, p. 1 - 2).

4.7 “FAZER QUARTO” E “AJUDAR A MORRER”: RITUAIS FÚNEBRES DOMÉSTICOS.

Antes e depois do doente receber os sacramentos era comum que seus familiares e amigos próximos “fizessem quarto”, ou seja, permanecessem junto da cama do moribundo para auxiliar em caso de necessidade. Se o convalescente demorasse para morrer e estivesse sentindo que sua hora estava próxima, apelava-se para o profissional da morte, o exortador⁸⁹, que abria os caminhos para o além, ajudando na passagem para o outro mundo e abreviando a duração da aflição do enfermo.⁹⁰

Segundo Oscar de Castro, no sertão da Província da Parahyba havia um exortador “que sabia ajudar a morrer” chamado Pindoba e outro de nome Antônio Bracinho; supomos que tais profissionais também fossem comuns na Capital. “Com alta voz, palavras lentas, com certa entonação fúnebre” cantava ao pé do ouvido do moribundo as “ínelênças” (CASTRO, 1945, p. 334-335). As “ínelênças”⁹¹ eram cantigas e benditos, entoadas junto da cama do moribundo, sem acompanhamento de instrumentos musicais, possuíam geralmente 12 versos (CASCUDO, 2000). João José Reis cita um bendito, feito para incentivar o moribundo a deixar o mundo dos vivos:

Pecadô repara
Que hás de morrê,
Chama por Jesus
Que ele há de valê.
[...]
Não conhece os teus
Que contigo estão
Com ânsia tão grande
No seu coração? (REIS, 1997, p. 107-108).

⁸⁹ Segundo Almeida (1978), às vezes os exortadores entravam em confronto com a medicina acadêmica, citando uma notícia do jornal *A Epocha* nº 19, de 15 de março de 1856, narra o caso, ocorrido na Parahyba, de “certa mulher” que era especialista em “ajudar a morrer” e a “render a alma”, de vela em punho, possivelmente entoando cânticos, conseguiu o resultado esperado, a doente “já era com Deus”. Sabendo do caso “o médico” foi até o lugar, chegando a tempo de “reanimar” a defunta (ALMEIDA, 1978, p. 193-194). A edição do jornal *A Epocha*, citada por Almeida, não foi encontrada nos acervos consultados durante a elaboração da pesquisa.

⁹⁰ De acordo com o ideal da *boa morte* o óbito deveria ser “sem pressa, mas também sem lentidão, para que a cena das despedidas não fosse nem escamoteada, nem prolongada.” (ARIÈS, 2012, p. 267).

⁹¹ Como um exemplo, Castro cita o seguinte: “Jesus... Jesus... Jesus, minha alma vossa é! Assim como as pedras se encontram, que dirá as criaturas” (CASTRO, 1945, p. 335 – 336).

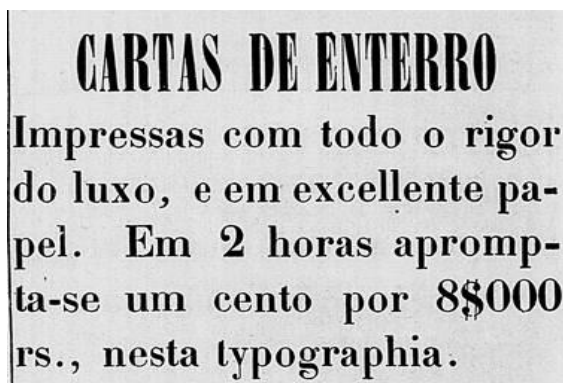
A partir de um momento do ritual, quando já não havia esperanças de cura e a agonia do doente durava vários dias, para aliviar seus sofrimentos a única solução era pedir a sua morte, por meio de tais cânticos fúnebres. Os vivos percebiam que o convalescente “teria chegado a um estado de morto-vivo, uma zona liminar, perigosa, que precisava atravessar com urgência” (REIS, 1997, p. 108). O ofício do exortador era bem-vindo, pois ajudaria a abreviar as dores de uma morte lenta, ele encurtava o caminho entre o fiel e o mundo celeste.

Ocorrido o óbito, os presentes rezavam terços e oravam entorno do defunto, a prece era iniciada pelo exortador que dizia: “Repouso eterno dai-lhe Senhor”, ao que respondiam os presentes: “E a luz do perpétuo resplendor” O morto era banhado, seus cabelos e unhas cortados, a mortalha era posta enquanto o exortador exclamava: “fulano... recebe a tua mortalha, a tua última vestimenta”. Enquanto isso a casa era arrumada com panos e velas escuras de cera de carnaúba; em baixo do caixão, com o cadáver, eram colocados pratos queimando alfavilha, benjoim ou outras plantas com propriedades odoríficas (CASTRO, 1945, p. 336).

Um armador era contratado para decorar a casa, geralmente com panos cortinados e ramos fúnebres, o lugar que recebia mais ornamentos era a sala da casa, onde o corpo do morto ficava durante o velório. A entrada do lar era coberta por tecidos, cujas cores variavam e dependiam do status social e da faixa etária do defunto, todo o paramento anunciava a presença da morte na residência. As carpideiras logo chegavam para iniciar o pranto. A notícia da morte chegava rápido, por meio do badalar dos sinos da igreja da irmandade a que pertencia o falecido. As famílias mais abastadas mandavam cartas-convites, escritas à mão ou impressas, elas eram destinadas aos conhecidos da família enlutada (REIS, 1991, p. 128 – 130).

Na década de 1860, na Cidade da Parahyba, as cartas de enterro eram vendidas e impressas na tipografia de José Rodrigues da Costa, localizada na rua Direita, número 20. Tais cartas apareciam na seção de anúncios do jornal O Publicador, eram “impressas com todo o rigor do luxo, e em excelente papel”, ficavam prontas rapidamente em duas horas, um cento era vendido por 8\$000. Um exemplo:

Imagem 4 - Um dos anúncios de venda das “cartas de enterro” (1864).



Fonte: *O Publicador*, Nº 455, Parahyba do Norte, 8 de março de 1864, p. 4.

O enterro e o velório, para muitas famílias abastadas, eram percebidos como acontecimentos sociais importantes, já que quanto mais pessoas estivessem presentes mais prestigiado era o falecido. No velório, as pessoas que chegavam para visitar o morto, deveriam se molhar com um pouco de água benta, além de rezar preces e recitar orações (VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, 1853, p. 291 – 292). Castiçais de prata ou de madeira, geralmente alugados, eram acesos para iluminar o cadáver e afastar os maus espíritos. Era feita a vigília, o morto não poderia ficar só e atravessava a noite na companhia de amigos, familiares e das incansáveis carpideiras. Comida e bebida deveriam ser preparadas para os convidados (REIS, 1991, p. 129 – 131).

Após o recebimento dos sacramentos, o falecimento, a limpeza do corpo, a vestimenta da mortalha e o velório, se davam os ofícios fúnebres, a encomendação da alma⁹² e a missa de corpo presente. Os católicos que morriam poderiam ser sepultados somente depois de terem suas almas encomendadas por um pároco, o ritual era celebrado na própria casa, no interior da igreja ou em ambos lugares. Nos templos religiosos também era rezada a missa de corpo presente, só então o cadáver era conduzido ao cemitério.

O defunto era levado para o campo santo por um cortejo, o ponto alto de todo o ritual fúnebre. No cortejo o morto era acompanhado dos familiares, parentes, vizinhos, amigos, era a chance de oferecer ao ente querido um último adeus. Muitas vezes, os que acompanhavam o féretro saíam da igreja entoando cânticos e rezas, poderia contar também com a presença de clérigos e membros das irmandades e ordem terceiras. Os funerais da maioria dos escravos eram modestos e sem solenidade, em Salvador era comum que os proprietários entregassem os

⁹² A encomendação da alma era a entrega do espírito do morto para Deus. De acordo com as *constituições primeiras*, nenhum defunto poderia ser enterrado sem primeiro ser encomendado (VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, 1853, p. 287 – 291). O rito poderia ser simples, com a presença apenas de um pároco, ou mais aparatosa, com a participação de vários sacerdotes, músicos e até de grandes orquestras.

escravos doentes para que, em caso de morte, a Santa Casa de Misericórdia se encarregasse dos ritos fúnebres (REIS, 1991, p. 139).

Devemos considerar que os ritos fúnebres reafirmam as desigualdades sociais presentes durante a vida, a *morte vivida* não iguala a todos. A morte foi usada pela Igreja Católica como um negócio bastante lucrativo; os donativos, as esmolas, as missas, as vendas de sepulturas fizeram muitas confrarias enriquecerem, além disso, consideráveis somas de dinheiro eram legadas, por meio das cláusulas pias dos testamentos, para as irmandades e Santas Casas.

Antes da construção dos cemitérios extramuros, o espaço dentro dos templos⁹³ era vendido e hierarquizado, havia uma divisão dos mortos que refletia a organização social. O espaço mais prestigiado era das grades para dentro, ou seja, aos pés do altar principal, acreditava-se que os santos intercediam por aqueles que estavam inumados mais próximos do sacrário, já a sepultura dos pobres ficava perto das portas da igreja. Eram enterrados no adro, local em volta do templo, geralmente, os escravizados, os indigentes e os muito pobres.

Durante a segunda metade do século XIX, os locais de enterramento nos cemitérios também passaram a refletir as desigualdades e divisões da sociedade imperial escravista. Os espaços eram segregados, de um lado os jazigos familiares, as sepulturas individualizadas, ricamente ornadas com os nomes dos defuntos e monumentos (estátuas de anjos, cruzes e pilastras), do outro lado as covas rasas, nos espaços destinados aos escravizados, aos que não seguiam o catolicismo (os acatholicos) e as vítimas das epidemias.⁹⁴

⁹³ Na Cidade da Parahyba, antes da inauguração do cemitério do Senhor da Boa Sentença, em 1856, os cadáveres eram enterrados no interior das igrejas, no chão, em covas retangulares e cobertos com pedra de lioz ou madeira. As covas recebiam uma numeração, para que não fossem abertas antes do recomendado (VIDE, Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1853, p. 295 - 298). Algumas pessoas eram proibidas de serem enterradas nas igrejas: suicidas, hereges, judeus, indigentes, usurários, excomungados, pagãos, crianças sem batismo e criminosos não poderiam ter sepultura eclesiástica (VIDE, Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1853, p. 299 – 303).

⁹⁴ Uma parte específica do cemitério serviu para a inumação dos “choléricos na primeira invasão d’aquella epidemia” na Província. Durante muitos anos a área ficou inutilizada, não se podiam abrir as sepulturas, para que outros corpos fossem enterrados, pois a prática era condenada pelos médicos e “por conselhos da ciência, não se tem aberto as sepulturas” (RELATÓRIO DO PROVEDOR DA SCMPB, 1874, fl. 7v).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do trabalho procuramos compreender as mudanças e permanências na morte e nos rituais fúnebres na Parahyba, durante as décadas de 1850 e 1860. Para cumprir os objetivos usamos diversas fontes, como é o caso dos relatórios dos Presidente de Província; dos relatórios dos inspetores da saúde pública; das atas da mesa e dos relatórios do Provedor da Santa Casa de Misericórdia da Paraíba; de jornais do período; do testamento de Bento Luiz da Gama Maya, entre outras. Além da historiografia sobre a morte.

Na Parahyba, durante a década de 1850, ocorreu o processo de reorganização do lugar da morte, ou seja, a retirada dos mortos do interior dos templos religiosos para cemitérios públicos. Para compreender o cenário, analisamos o espaço da cidade, os aspectos políticos, sociais e econômicos. Fomos além, discutimos sobre as várias doenças que atingiam a população paraibana (opilação, beribéri, hydropsia, syphiles, dysenteria, espasmos, bexigas), como os médicos entendiam as moléstias e suas causas. Procuramos, brevemente, entender o cotidiano, as práticas alimentares e a salubridade da Cidade da Parahyba, já que vários óbitos possivelmente tinham relação com a desnutrição, o consumo de alimentos malconservados, o ambiente urbano pouco salubre e as rotinas extenuantes de trabalho.

Diversas enfermidades levavam, todos os anos, vários indivíduos à sepultura, é o caso da febre amarela e do cólera, que apresentaram a forma epidêmica, na Parahyba, em 1850 e 1856. Foi o contexto epidêmico que, na província paraibana, propiciou o processo de expulsão dos mortos do mundo dos vivos. Até então, o lugar dos mortos eram as igrejas e o terreno em volta delas, portanto, nas missas de domingo, nos casamentos, nos batizados, nas eleições e em vários outros momentos cívicos e religiosos, os mortos estavam fisicamente presentes. As igrejas eram espaços multifuncionais, serviam de local de votação e apuração dos votos, sala de aula, tribunal do júri e cemitério. A morte, o morrer e os corpos dos mortos estavam intimamente ligados à vida cotidiana.

Em nome da salubridade pública e do combate às doenças contagiosas, se deu a criação de um espaço fora do núcleo urbano destinado aos defuntos. A mudança foi possível devido as ações da medicina acadêmica, com o auxílio de engenheiros, de alguns membros da Igreja Católica e das autoridades políticas. A crise epidêmica do cólera e da febre amarela catalisou uma reorganização do processo funerário; foram elaboradas e difundidas novas representações da morte e dos mortos. Os médicos aconselhavam e as autoridades políticas determinavam uma vigilância sob os rituais fúnebres e os corpos dos mortos, que passaram a ser vistos por uma

elite letrada como sendo a causa das epidemias. O odor dos mortos e os sinos que anunciavam a morte passaram a incomodar.

Porém, os cemitérios de muitas localidades da Província da Parahyba, durante o fim dos anos 1850 e princípios da década de 1860, eram precariamente construídos, vários não passavam de terrenos abertos, em algumas paróquias o local da inumação ainda era o templo religioso. Mesmo depois de afastados das igrejas, os campos santos permaneceram como lugares sagrados, o terreno deveria ser consagrado por um padre e em diversas localidades era comum que os espaços possuíssem uma capela. Na Cidade da Parahyba, a administração do cemitério do Senhor da Boa Sentença foi de responsabilidade da irmandade da Santa Casa de Misericórdia, desde a fundação do espaço, em 1856 (e perdurou até 1930).

A segunda metade do século XIX é um momento de transição dos costumes fúnebres, marcado pela convivência das novas e das antigas práticas; as mudanças sofreram resistências e demoraram para se concretizar. A secularização da morte vai se inserindo no imaginário, nas práticas e representações de modo paulatino ao longo da segunda metade do século XIX, com maior vigor no último quartel do oitocentos (atingindo o auge com os *tabus da morte* e a *morte interdita*, no século XX).

Na Parahyba das décadas de 1850 e 1860, a morte ainda pertence ao agonizante e os ritos funerários, são percebidos como necessários para uma morte tranquila, o caráter público das cerimônias também é mantido. O espaço ideal da morte era a casa do moribundo e não o hospital, a residência se enfeitava para a recepção do viático, para o velório e para a encomendação da alma; eventualmente o lar se enchia de gente, o barulho era constante.

Durante as epidemias da febre amarela e do cólera, com o grande número de falecimentos ocorridos todos os dias, as almas dificilmente recebiam a extrema-unção, a mortalha, o velório e o cortejo adequado, que segundo o catolicismo eram essenciais para obter a salvação ou a danação eterna.

A ausência dos rituais fúnebres na hora da morte, acabava por inviabilizar o que Philippe Ariès (1977), chama de *morte domada*, se tornando impraticáveis alguns rituais fúnebres próprios de uma *boa morte*. Os arquétipos cristãos da *boa morte* e da *má morte*, assim como para algumas religiões africanas, estavam associados ao cumprimento de determinados ritos que acompanhavam o morrer. Tais ritos fúnebres reafirmam as desigualdades presentes durante a vida.

Para o cristão, para se ter uma *boa morte* era necessário se preparar com antecipação, redigindo um testamento, que era antes de tudo um passaporte para o além, o jacente deveria escolher a mortalha, receber os sacramentos (extrema-unção, eucaristia e penitência). Segundo

a *economia da morte*, para evitar a ida da alma para o inferno ou abrandar as penas no purgatório, o convalescente deveria deixar em testamento esmolas para os pobres, missas *pro anima* e doações para as irmandades, eram os chamados legados pios.

Após o falecimento, ocorriam as práticas fúnebres domésticas, muitas vezes com o auxílio dos profissionais da morte, os exortadores, que sabiam “ajudar a morrer”, entoavam cânticos na cabeceira do defunto, faziam render a alma e facilitavam a passagem para o outro mundo. Era na casa que se dava a limpeza do corpo, a vestimenta da mortalha e o velório, os ofícios fúnebres, a encomendação da alma (as vezes também na igreja). Da residência o defunto saía em cortejo para a igreja, onde ocorria a missa de corpo presente, após a celebração partia para o local de sepultamento.

Assim sendo, os *modos de morrer* variaram durante os séculos, mas de maneira lenta (quase imperceptível), alguns deles se mantiveram no imaginário coletivo, variando de acordo com diversos fatores culturais e socioeconômicos, como é o caso dos arquétipos da morte ideal (*Bem morrer*) e da morte indesejada (*Má morte*). Porém, em tempos de epidemia, a *morte domada*, sofreu um duro golpe com a criação dos cemitérios extramuros. O morrer antes familiar e próximo ia aos poucos se afastando do cotidiano.

REFERÊNCIAS

FONTES

Relatórios

PARAHYBA DO NORTE, Exposição com que o Exm. Sr. Dr. Sinval Odorico de Moura passou a administração da província da Parahyba ao Exm. Sr. Dr. Felizardo Toscano de Brito, Parahyba, 1865. Disponível em: <https://bit.ly/31XFZAh>. Acesso em: 19 jun. 2020.

PARAHYBA DO NORTE, Exposição feita pelo doutor Antonio da Costa Pinto Silva, na qualidade de presidente da província da Parahyba do Norte, no acto de passar a administração da província ao excellentissimo sr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha, em 9 de abril de 1857. Parahyba, Typ. de José Rodrigues da Costa, 1857. Disponível em: <https://bit.ly/31XFZAh>. Acesso em: 19 jun. 2020.

PARAHYBA DO NORTE, Falla com que o exm. sr. dr. Antonio Herculano de Souza Bandeira, presidente da província, abriu a primeira sessão da 26ª legislatura da Assembléia Provincial da Parahyba, em 1 de agosto de 1886. Parahyba do Norte, Typographia Liberal, 1886. Disponível em: <https://bit.ly/31XFZAh>. Acesso em: 19 jun. 2020.

PARAHYBA DO NORTE, Relatorio apresentado a Assembléa Legislativa Provincial da Parahyba do Norte pelo excellentissimo presidente da provincia, o coronel José Vicente de Amorim Bezerra, na abertura da sessão ordinaria em 2 de agosto de 1850. Parahyba, Typ. de José Rodrigues da Costa, 1850. Disponível em: <https://bit.ly/31XFZAh>. Acesso em: 19 jun. 2020.

PARAHYBA DO NORTE, Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa da provincia da Parahyba do Norte em 20 de setembro de 1858 pelo presidente, Henrique de Beaurepaire Roh an. Parahyba, Typ. de José Rodrigues da Costa, 1858. Disponível em: <https://bit.ly/31XFZAh>. Acesso em: 19 jun. 2020.

PARAHYBA DO NORTE, Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial da Parahyba do Norte pelo excellentissimo presidente da provincia, o dr. João Capistrano Bandeira de Mello, na abertura da sessão ordinaria em 5 de maio de 1854. Parahyba, Typ. de José Rodrigues da Costa, 1854. Disponível em: <https://bit.ly/31XFZAh>. Acesso em: 19 jun. 2020.

PARAHYBA DO NORTE, Relatorio apresentado ao Illustrissimo e excellentissimo senhor Dr. Felizardo Toscano de Britto por occasião de tomar posse do cargo de vice-presidente da provincia da Parahyba do Norte pelo Dr. Francisco d'Araújo Lima. Parahyba, Typ. Liberal Parahybana, 1864. Disponível em: <https://bit.ly/31XFZAh>. Acesso em: 19 jun. 2020.

PARAHYBA DO NORTE, Relatorio que á Assembléa Legislativa da Parahiba do Norte apresentou na sessão ordinaria de 1842 o excellentissimo presidente da mesma provincia, Pedro Rodrigues Fernandes Chaves. Pernambuco, Typ. de M.F. de Faria, 1842. Disponível em: <https://bit.ly/31XFZAh>. Acesso em: 19 jun. 2020.

SANTA CASA DE MISERICÓRDIA DA PARAHYBA. Relatório lido pelo provedor da Santa Casa de Misericórdia da Parahyba do Norte. Dr. Francisco de Assis Pereira Rocha no acto de posse da Nova mesa em o dia 2 de julho de 1858. Cidade da Parahyba do Norte, Typ. J.R. da Costa, 1858. Disponível em: <https://bit.ly/31XFZAh>. Acesso em: 19 jun. 2020.

Relatórios da Inspeção de Saúde

POGGI, João José Innocencio. Relatório do Inspector da Saúde Pública. LISBÔA, Venâncio José d'Oliveira. Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial da Parahyba do Norte, em 17 de fevereiro de 1870, ANNEXO N. V. Parahyba, Typ. Conservadora, 1870. Disponível em: <https://bit.ly/31XFZAh>. Acesso em: 19 jun. 2020.

POGGI, João José Innocencio. Relatório do Inspector da Saúde Pública. LIMA, Francisco d'Araújo. Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial da Parahyba do Norte, em 31 de maio de 1862, ANNEXO H. Parahyba, Typ. de J. R. da Costa, 1862. Disponível em: <https://bit.ly/31XFZAh>. Acesso em: 19 jun. 2020.

POGGI, João José Innocencio. Relatório do Inspector da Saúde Pública. BRITO, Felizardo Toscano de. Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial da Parahyba do Norte pelo 1º vice-

presidente, exm. Sr. Dr. Felizardo Toscano de Brito, em 3 de agosto de 1866. ANNEXO 1. Parahyba. Typographia Liberal Parahybana, 1866. Disponível em: <https://bit.ly/31XFZAh>. Acesso em: 19 jun. 2020.

Manuscritos

Atas da Santa Casa da Misericórdia da Paraíba (1853 - 1860). Arquivo público da Santa Casa de Misericórdia da Paraíba – ASCM, livro de atas 022/ administração.

Relatórios do Provedor da Santa Casa de Misericórdia (1860 – 1869). Arquivo público da Santa Casa de Misericórdia da Paraíba – ASCM, livro D – 31.

Relatórios do Provedor da Santa Casa de Misericórdia (1874 – 1879). Arquivo público da Santa Casa de Misericórdia da Paraíba – ASCM, livro D – 32.

Relatórios do Provedor da Santa Casa de Misericórdia (1880 – 1889). Arquivo público da Santa Casa de Misericórdia da Paraíba – ASCM, livro D – 33.

Fontes digitalizadas

BRASIL. **Ato adicional**. Lei nº 16, de 12 de agosto de 1834. In: Coleção de Leis do Império. Disponível em: <https://bit.ly/2DhE0hF>, Acesso em: 30 jul. 2020.

CHERNOVIZ, Pedro Luis Napoleão. **Diccionario de medicina popular**. 6ª edição. Volume 1º e 2º. Paris: A. Roger & F Chernoviz, 1890. Disponível em: <https://bit.ly/2DwuaIO>. Acesso em: 27 jul. 2020.

DEBRET, Jean Baptiste. **Voyage pittoresque et historique au Brésil [...]** (Volume III), Paris, Firmin Didot Frères, Imprimeurs de L'Institut de France, 1839. Disponível em: <https://bit.ly/3kbXTay>. Acesso em: 1 ago. 2020.

DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. **Recenseamento geral do Império em 1872**. Disponível em: <https://bit.ly/31cXhsE>. Acesso em: 30 jul. 2020.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia** feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. ARCEBISPADO DA BAHIA, Arquidiocese de Salvador. São Paulo: Typografia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, v. 1, 1853. Disponível em: <https://bit.ly/30ti3oA>. Acesso em: 1 ago. 2020.

Jornais

A Ordem (1850). Disponível em: <https://bit.ly/2v4FvrE>

A Regeneração (1861 – 1862). Disponível em: <https://bit.ly/2v3MSzn>

O Governista Parahybano (1850). Disponível em: <https://bit.ly/2NJZ7c5>

O Publicador (1864 – 1867). Disponível em: <https://bit.ly/2mJvuMP>

O Reformista (1850). Disponível em: <https://bit.ly/2LEHg9d>

Testamento

Testamento de Bento Luiz da Gama Maya (1859). Transcrição paleográfica, In: RAMOS, Adauto. Tenente Coronel Bento Luiz da Gama Maya, João Pessoa, 2002.

BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **Vida privada e ordem privada no Império**. In: NOVAIS, Fernando A. História da vida privada no Brasil Império: corte e a modernidade nacional. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALMEIDA, Horácio. **História da Paraíba**. Vol. II, João Pessoa: Universitária/UFPB, 1978 [1966].

ALMEIDA, Maurílio Augusto de. **Presença de D. Pedro II na Paraíba**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1982.

- ALVES, Naiara Ferraz Bandeira. **Irmãos de cor e de fé: Irmandades negras na Paraíba do século XIX**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.
- AMADO, Jorge. **Dona Flor e seus dois maridos**. Rio de Janeiro: Record, 1984 [1966].
- ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Tradução Priscila Viana de Siqueira. - [Edição Especial]. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- BACZKO, Bronislaw. **Imaginação social**. In: Enciclopédia Einaudi. s. 1. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Editora Portuguesa, 1985.
- BACZKO, Bronislaw. **Los imaginários sociales: memorias y esperanzas coletivas**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991.
- BERTO, João Paulo. **Liturgias da Boa Morte e do Bem Morrer: práticas e representações fúnebres na Campinas oitocentista (1760-1880)**. 2014. 199 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.
- BONOMO, Juliana Resende. **Alimentando o luto: uma pesquisa sobre as comidas servidas nos velórios de Entre Rios de Minas e Belo Horizonte**. Rio de Janeiro: Revista M, v. 3, n. 6 p. 442-457, jul./dez. 2018.
- BOURDIEU, Pierre. Trad. Em português: **A distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Zouk, 2007.
- BRUNO, Aguiomar Rodrigues; PEREIRA, Geovani Dias. **A morte no ambiente doméstico: ritos fúnebres no Vale do Paraíba Fluminense Oitocentista (freguesia de Pirai)**. CLIO: Revista Pesquisa Histórica, v. 35, n. 1, p. 175-199, 2017.
- BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CAIRUS, Henrique F. **Ares, águas e lugares**. In: CAIRUS, H. F., and RIBEIRO JR., W. A. Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.
- CASTRO, Oscar Oliveira. **Medicina na Paraíba: flagrantos de sua evolução**. João Pessoa: A União, 1945.
- CAVALCANTE, Eduardo Queiroz. **Tecendo redes, construindo laços de solidariedade: a formação de famílias negras, a prática do compadrio e a morte de escravizados e libertos no cariri paraibano (São João do Cariri/1850-1872)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.
- CERTEAU, Michel de. **A Operação Historiográfica**. In: CERTEAU, Michel de. A Escrita da História. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude**. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- CHARTIER, Roger. **Defesa e ilustração da noção de representação**. Fronteiras, v. 13, n. 24, p.15-29, 2011.
- CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Estudos avançados, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991.
- CONCEIÇÃO, Joanice Santos. **Duas metades, uma existência: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egun**. 2011. 210 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- CONCEIÇÃO, Joanice Santos. **Tenha uma boa morte: notas sobre a Irmandade da Boa Morte**. PLURA, Revista de Estudos de Religião, v. 3, n. 2, 2012.
- CORBIN, Alain. **Saberes e Odores: o olfato no imaginário social dos séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- COUTO, Cristiana Loureiro de Mendonça. **Alimentação no Brasil Imperial: elementos para um estudo de questões dietéticas, químico-médicas e da fisiologia do gosto**. Tese (Doutorado em história da ciência) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP, São Paulo, 2011.
- DAIBERT, Robert. **A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 28, nº 55, p. 7-25, jan-jun 2015.
- DEL PRIORE, Mary. **Histórias da gente brasileira**. Volume 2, Império. São Paulo: LeYa, 2016.
- DELUMEAU, Jean; MACHADO, Maria Lucia. **História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DIAS, Margarida Maria Santos. **Intrepida Ab origine – O IHGP e a produção da história local**. João Pessoa: Almeida gráfica e editora, 1996.

- DINIZ, Ariosvaldo da Silva. **Medicinas e curandeirismo no Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 2011.
- ESPIG, Márcia Janete. **O conceito de imaginário**: reflexões acerca de sua utilização pela História. Textura (Canoas), Canoas, v. n.9, p. 49-56, 2004.
- FRANCO, Odair. **História da febre-amarela no Brasil**. Ministério da Saúde, Departamento Nacional de Endemias Rurais. Rio de Janeiro, Guanabara - GB, 1969.
- GALLIZA, Diana Soares de. **O declínio da escravidão na Paraíba 1850-1888**. João Pessoa: Universitária/UFPB, (Dissertação de Mestrado), 1979
- JARDIM, Vicente Gomes. **Monographia da Cidade da Parahyba do Norte**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Parahybano, João Pessoa: IHGP, ano 3, v. 3, p. 83 – 111, 1911.
- JUNQUEIRA, Helmara Giccelli Formiga Wanderley. **Doidos [as] e doutores**: a medicalização da loucura na Província/estado da Parahyba do Norte 1830-1930. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016
- KARASCH, Mary. **A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- KARSBURG, Alexandre de Oliveira. **Os apóstolos dos sertões brasileiros**: uma análise sobre o método e os resultados das missões religiosas dos capuchinhos italianos no século XIX. Estud. hist. (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 51-64, 2015.
- KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Tradução e Notas de Luís da Câmara Cascudo. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1942.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do Corpo na Idade Média**. Tradução Marcos Flamínio Peres - 5ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- LEWIN, Linda. **Política e parentela na Paraíba**: um estudo de caso da oligarquia de base familiar. Rio de Janeiro: Record, 1993.
- MARIANO, Nayana Rodrigues Cordeiro. **Educação pela higiene**: a invenção de um modelo hígido de educação escolar primária na Parahyba do Norte (1849-1886). João Pessoa: Ideia, 2015.
- MARIANO, Serioja & MARIANO, Nayana. **O medo anunciado**: A febre amarela e o cólera na província da Paraíba (1850-1860). Revista de História e Estudos Culturais Fênix, v. 9, p. 1-20, 2012.
- MARIANO, Serioja & SOUSA JÚNIOR, Laércio de Araújo. **Reorganização do lugar da morte**: Os cemitérios como morada dos mortos na Parahyba (1850-1860). In: MARIANO, Serioja & BARBOSA, Janyne (orgs), Sociedade e Cultura no Brasil Oitocentista: Trajetórias de Pesquisas II. Editora do CCTA, João Pessoa, 2019, p.77-102
- MARTINS, Nereida Soares. **Santa Casa dos mortos**: ritos fúnebres, mortalidade e relações de poder na Paraíba oitocentista. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História, Recife, 2019.
- MATTOS, Ilmar Rollof. **O Tempo Saquarema**. São Paulo: HUCITEC, 1986.
- MEDEIROS, Coriolano de. **O Tambiá da minha infância**. João Pessoa: A União, 1994
- MEDEIROS, Coriolano de. **Superstições Parahybanas**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Parahybano, João Pessoa: IHGP, ano 2, v. 2, p. 213 – 221, 1910.
- MELLO, Mario. **“A Guerra dos Marimbondos”**. In: Revista do Instituto Histórico e Arqueológico Pernambucano [RIHAP], vol. XXII, Recife, 1920.
- MENESES, Marcondes Silva. **O Processo de Demolição e Desmonte das Irmandades Religiosas na Cidade da Parahyba (1923-1935)**: “O Caso das Mercês”. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. **O liberto e os outros**: Salvador, 1790-1890. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, 1979.
- OLIVEIRA, Maria Luiza Ferreira de. **O Ronco da Abelha**: resistência popular e conflito na consolidação do Estado nacional, 1851-1852. In Almanack braziliense n.01, 2005.
- PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. **À flor da terra**: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Garamond/Iphan, 2007.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

- REIS, João José. **Capítulo 2 - O cotidiano da morte no Brasil oitocentista**. IN: ALENCASTRO, Luis Felipe de. *História da vida privada no Brasil*, dir. Império: a corte e a modernidade nacional. (Coleção Dirigida por Fernando A. Novais). São Paulo: Cia das Letras, p. 95 – 141, 1997.
- REIS, José Carlos. **História e Teoria. Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade**. 3ª ed. Rio de Janeiro: ed. FGV, 2006.
- REVEL, Jacques; PETER, Jean-Pierre. **O corpo: o homem doente e sua história**. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novos objetos*. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- REZENDE, Joffre Marcondes de. **À sombra do plátano: crônicas de história da medicina** [online]. São Paulo: Editora Unifesp, 2009. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/8kf92>
- ROCHA, Solange Pereira da. **Gente negra na Paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual**. 2007. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.
- RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos**. Rio de Janeiro: Divisão editoração, 1997.
- RODRIGUES, Cláudia. **Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro - séculos XVIII e XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- RODRIGUEZ, Walfredo. **Roteiro sentimental de uma cidade**. 2. ed.facsimilar. João Pessoa: CEC/SEC/ A União, 1994 [1962]
- SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos. **Acerca do conceito de representação**. Revista de Teoria da História, v. 6, n. 2, p. 27-53, 2011.
- SANTOS, Israel Silva dos. **D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860)**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia de Ciências Humanas. Programa de pós-graduação em História, Salvador, 2014.
- SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 [1994].
- SEGAL, Myraí Araújo. **Espaços de autonomia e negociação: a atuação dos deputados provinciais paraibanos no cenário político imperial**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.
- SILVA, Deuzair José da. **A (re)invenção do fim: lugares, ritos e secularização da morte em Goiás no século XIX**. 2012. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.
- SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- TARGINO, Elyonara de Brito Lyra. **Os flagellos noticiados: as doenças na imprensa da Parahyba do norte (1850-1860)**. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.
- TEIXEIRA, Vanessa Cerqueira. **O bem morrer e as últimas vontades: as representações da morte, os ritos fúnebres e as práticas piedosas a partir da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (Minas Gerais, Brasil, séculos XVIII e XIX)**. Revista de História da UEG (ISSN 2316-4379), v. 6, n. 1, p. 50-74, 2017.
- VAN GENNEP Arnold. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc**. Petrópolis: Editora Vozes; 1978.
- VERBEKE, Werner. **A Morte na Idade Média**. Tradução Heitor Megale, Yara Vieira, Maria Clara Chescato. – São Paulo: Editora da USP, p. 11 – 26, 1996.
- VOVELLE, Michel. **A História dos homens no espelho da morte**. IN: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner. *A Morte na Idade Média*. Tradução Heitor Megale, Yara Vieira, Maria Clara Chescato. – São Paulo: Editora da USP, 1996, p. 11 – 26.