

TRACTATUS DE ARTE ET SCIENTIA BENE
MORIENDI: A LITERATURA PEDAGÓGICA DA
MORTE NO INTERIOR FLUMINENSE
OITOCENTISTA (FREGUESIA DE PIRAÍ)

Aguiomar Rodrigues Bruno²⁴

Artigo recebido em: agosto/2015
Artigo aceito em: setembro/2015

Resumo:

O presente artigo, que faz parte de minha pesquisa de mestrando, busca evidenciar o alcance e a influência da literatura devocional da boa morte no imaginário e nas práticas populares mortuárias no interior do Vale do Paraíba Fluminense, especificamente na freguesia de Piraí, na primeira metade do século XIX. Pretende-se demonstrar que os manuais da boa morte, que tiveram grande influência nas capitais do Império, também se fizeram presentes e atuantes no interior fluminense, influenciando nas práticas piedosas, no imaginário escatológico e práticas fúnebres populares.

Palavras-chave: Manual da boa morte; Vale do Paraíba Fluminense; Imaginário.

Abstract:

²⁴Este artigo foi produzido no âmbito de minha pesquisa de mestrado em história pela UFRRJ (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro), sob a orientação da Prof.^a Margareth de Almeida Gonçalves <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4427133T6>>

This article, which is part of my master's degree research, aims to show the range and the influence of devotional literature of good death in the popular imagination and mortuary practices on the Paraíba Fluminense Valley, specifically at Pirai parish, in the first half nineteenth century. It is intended to demonstrate that the manuals of good death, which had great influence in the Empire capital, were also present and active within the state of Rio de Janeiro, influencing the pious practices, the eschatological imagery and popular funeral practices.

Keywords: book of good death; Paraíba Fluminense Valley; Imaginary.

Introdução

No dia 11 de maio de 1831, na fazenda Mato Dentro - freguesia de Pirai -, uma das regiões mais prósperas do café no Vale do Paraíba Fluminense²⁵, o fazendeiro Francisco Gonçalves do Prado mandou escrever pelas mãos do vigário José Theodósio de Souza o seu testamento. Em seu preâmbulo deixava claro que estava “doente de cama”, mas em perfeito estado de lucidez. Francisco não hesitou demonstrar seu temor perante a morte “que é infalível”, mas seguro de sua fé declarou-se católico, cuja vida teria vivido e, pretendia morrer sob as bênçãos da Santa Sé. Neste intuito religioso, buscava declaradamente “salvar a alma pelo infinito merecimento de Nosso Senhor”.

O fazendeiro era natural da vila de Lorena, comarca de São Paulo, sendo seus respectivos progenitores, o senhor Francisco Correia do Prado e Maria Nunes, ambos já falecidos. As documentações não revelam a doença que o levou ao óbito aos 67 anos, deixando viúva a senhora Maria Barbosa, cujo matrimônio rendeu-lhes quatro filhos, sendo a única filha viva e herdeira, a senhorita Francisca Nunes Muniz. A leitura testamentária deixa claro, as preocupações com os ritos fúnebres, típico de alguém, que delega suma importância pelas práticas católicas para obtenção de uma boa morte.

²⁵ Segundo Ricardo Salles, “Em Pirai, Valença e Vassouras, na zona cafeeira mais importante (...)”. E o Vale era o escravo: Vassouras, século XIX. Senhores e escravos no coração do Império. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 184.

Neste sentido, Francisco pediu que seu corpo fosse amortalhado envolto no hábito de São Francisco e sepultado na Matriz de Pirai. Confiou ao testamenteiro (capitão Mor Custódio Francisco Leite) a realização do enterro no interior da Matriz, como também a realização quatorze missas pela sua alma no dia do seu falecimento. E, mais oito missas na freguesia de origem, a partir do segundo dia do seu óbito. O testamento também contemplava preocupações com missas em nome de seus finados pais. Por fim, o padre José Theodósio de Souza informa que o moribundo havia recebido todos os sacramentos católicos e, o corpo encomendado no dia 26 de agosto de 1831²⁶.

No dia 10 de julho deste mesmo ano, um pouco distante da freguesia de Pirai, falecia em sua fazenda a senhora Maria Isabel de Souza, casada com o fazendeiro Joaquim Gomes de Souza. A abertura do inventário ocorreu na fazenda denominada Barra Limpa, termo de Valença, comarca da Corte do Rio de Janeiro, em casa de morada do inventariante e viúvo, com os nove herdeiros, dentre eles, José Gomes de Souza e Joaquim Gomes de Souza Filho.

O inventário do casal não deixa dúvidas que se tratava de uma família poderosa na região. Além da fazenda, possuía também um sítio denominado Sertão. Somando-se as duas propriedades, o plantel cativo chegou ao montante de 97 escravos, no valor aproximado de 31:938\$000. Situação que lhe rendia o status de grande proprietário escravista na região do Vale (SALLES, 2008, p. 155). Todos os bens materiais inventariados do casal renderam uma pequena fortuna avaliada em aproximadamente 65:773\$200²⁷.

Ao contrário da morte organizada pelo Francisco Gonçalves do Prado, o falecimento repentino de Maria Isabel não deixou testamento - fato preocupante para as pessoas de antanho. Pois, os testamentos até o século XIX possuíam uma função mais religiosa do que prática. Ou seja, mais que dividir bens, era um instrumento de fé, de passar a consciência a limpo (CHIAVENATO, 1998, p. 36). Temia-se que a ausência dos ritos fúnebres registrados nos testamentos e pregados

²⁶ Arquivo Municipal de Pirai (AMP). Livro 1 de Óbito da igreja de Pirai (1812-1844). Testamento Francisco Gonçalves do Padro. 11/05/1831. fl. 141.

²⁷ AMP. Inventário Maria Isabel de Souza. Fundo Judiciário. Série Cível. Caixa 4. 004.01.114.8.

pela Igreja, à alma poderia representar perigo espiritual e físico para os vivos. Mas, a ausência do testamento não significou necessariamente um desacordo com os dogmas eclesialístico, alguns indícios indicam que Maria Isabel era católica praticante e, não teria morrido sem obedecer à liturgia mortuária católica.

O interior da fazenda Barra Limpa dá indícios da fé dos ocupantes da casa. Os objetos são portadores de mensagens culturais que insinuam valores as práticas cotidianas. Os seus atributos expressam atitudes e reações do meio social que os elabora (PROWN, 1982, p. 2). Neste sentido, havia um oratório composto por altar de missa. A ornamentação era composta por uma imagem do Senhor Cristo crucificado, uma imagem da Senhora das Dores, seis castiças douradas e mais quatro castiças grandes em bom estado. Para compor a mobília havia um confessionário com banco, mais uma cômoda com duas gavetas no valor de 10\$640. O gasto, nada modesto, da falecida para o lugar santo foi de 2:680\$000.

No inventário também constam 23 livros. Parte do acervo era de livros religiosos e, os demais dedicados à arte francesa, ortografia e orfanológica, ou seja, temas laicos. A partir do séc. XVIII as bibliotecas particulares sedem lugar a ilustração (VILLALTA, 1997, p. 361). No que tange as obras devocionais observa-se quatro livros de catecismo, dois livros do Concílio de Trento, uma bíblia sagrada do Novo e Velho Testamento, um livro Horas Marianas e dois livros do Retiro Espiritual²⁸.

Todavia, os dois relatos fúnebres mostram um universo socioeconômico comum. Fato importante, pois as representações e as experiências tanáticas são construções sociais. Ou seja, “a imagem da morte, as representações que os homens fazem dela para si mesmos são necessariamente de origem social” (ZIEGLER, 1977, p. 135). Neste sentido, a morte de Francisco Padro e Maria Isabel tornam-se elementos balizadores de análise neste trabalho. Ambos eram católicos e procuravam mesmo que, no instante da morte, submeter-se aos ritos fúnebres do catolicismo. O testamento de Francisco representava esta preocupação em garantir para si a salvação da alma, seguindo os ensinamentos da morte católica.

²⁸ AMP. Inventário Maria Isabel de Souza. op. cit., fl. 8-9v.

Já a morte de Maria Isabel não deixou o testamento para que instruísem sobre como dispor de seu corpo, de sua alma e de seus bens terrenos. Mas um livro de sua biblioteca oferece elementos acerca do imaginário da boa morte na sociedade oitocentista. O livro chamado *Retiro Espiritual* possuía como subtítulo *obra muito útil para toda a sorte de pessoas, e principalmente para aquelles, que desejão segurar huma boa morte*. Esta literatura devocional de 1789 estava na quinta edição, enquadrava-se num esquema disciplinar que visava uma vida sacramental mais rica e virtuosa, assente no recolhimento interior no pensamento na morte, isto é, a arte de bem morrer se convertia numa arte de bem viver (COELHO, 1991, p. 31). Uma das regras para bem morrer era que os fiéis fizessem seus testamentos enquanto gozassem de boa saúde.

Provavelmente as sensibilidades sobre a morte e o morrer de ambos estavam calcadas por uma pedagogia litúrgica sacramental, norteadas pela literatura devocional da boa morte. Elas difundiram uma maneira pedagógica persuasória, um padrão cristão de bem morrer. Francisco seguiu os ritos católicos com a feitura testamentária, organizando sua morte e pedindo interferência das forças celestiais, enquanto Maria Isabel além de possuir uma biblioteca majoritariamente devocional, também possuía um oratório e confessionário, deduz-se que levou a vida bastante religiosa.

Os ritos mortuários: na perspectiva histórica do interior fluminense

O imaginário da morte e as interrogações em torno desse evento sempre foram elementos de reflexão humana. Mas, a consciência da morte no ser humano é uma importante conquista, constitutiva do próprio homem. Não existe praticamente nenhum agrupamento humano, por mais primitivo que seja, abandone seus mortos ou que os abandone sem ritos (MORIN, 1997, p. 25). Desde então, os homens produziram uma constelação de imagens variadas de sua morte, “pois a morte

fraturou um consciente que até então fora apenas instrumental” (ZIEGLER, 1977. P. 131). Jose Carlos Rodrigues comenta:

As crenças, as práticas, os ritos funerários operam dentro de um campo semântico. Mas este campo está longe de ser o mesmo segundo as culturas, os grupos sociais e os diferentes momentos históricos de uma sociedade. (...) Inserir a morte em um sistema de classificação, para compreender as mortes-eventos, dialogar com elas e atribuir-lhes sentido, parece ser um trabalho que toda cultura realiza e cujos resultados exibem (...) (RODRIGUES, 2006, p. 26).

Assim, morrer procede tanto da cultura como da natureza. Jean-Pierre Bayard comenta que os ritos fúnebres são muitos e, evoluem não só com os costumes regionais, mas também a idade, o sexo e a posição social do morto. Todas as sociedades mostram que o homem, ao tomar consciência da morte, procura a desintegração do corpo, pratica ritos e provam sua crença no Além, procurando facilitar o acesso a uma nova vida (BAYARD, 1996, p. 43). A etnologia assinala que, em toda a parte, os mortos são objetos de práticas que correspondem, todas elas, a crenças referentes à sua sobrevivência ou renascimento. Assim, a sociedade “ultrapassa a sua realidade biológica através de uma específica expressão social e metafísica” (CATROGA, 2002, p. 15).

A intersecção entre a morte e a aquisição da imortalidade, sintetizada pelos funerais representam ao mesmo tempo um conjunto de práticas consagratórias como determinantes para a mudança do *status* do morto (MORIN, 1997, p. 27). Os ritos funerários representariam o objetivo de superar o trauma e o caos que toda morte provoca nos sobreviventes. Neste sentido, a ritualística é necessária para que “o morto siga para o seu mundo próprio para que os vivos, ou melhor, os sobreviventes, reconquistem a paz” (MACHADO, 1999, p. 5). Em suma, a morte será sempre uma transformação.

Um dos componentes fortes do rito de última passagem é a prática libertadora da presença do cadáver. O canibalismo, a imersão, o embalsamento, passando pelas técnicas mais frequentes (a cremação e a inumação) são técnicas materiais que se revestem de um simbolismo

capaz de lhes conferir sentido e de tornar mais suportável à rejeição da ruptura. Daí os gestos libertadores e paradigmáticos, seja o de fazer regressar o corpo a terra, à água ou as grutas maternas, seja o da purificação pelo fogo, ou da comunhão canibalista com o princípio vital do defunto (CATROGA, 1999, p. 16).

Por meio de tais práticas, os grupos recebem mensagens que evoluem da insegurança ao sentimento de ordem e representam a maneira especial de cada grupo resolve o problema fundamental da morte. De todo modo, o evento-morte causa um duplo problema. O que se fixa o corpo social, uma vez que “contem em si o poder terrível de desagregar e desestruturar a imagem do social no corpo projetada” (RODRIGUES, 2006, p. 40). E ao nível da individualidade humana. Pois, o horror da morte, o sentimento ou a consciência da perda da individualidade, enfim, de um vazio, “se abre onde havia plenitude individual, (...) A ideia da morte propriamente dita é uma ideia sem conteúdo, ou melhor, cujo conteúdo é o vazio sem fim” (MORIN, 1997, p. 33).

Jean Ziegler aprofundando as análises sociológicas sobre as práticas e representações que os homens fazem da morte para si mesmos observa que são necessariamente de origem social e, portanto, investidas pelas experiências de grupo. Neste sentido, “a imagem da morte é uma imagem estratificada” (ZIEGLER, 1977, p. 135). O viajante Daniel P. Kidder em passagem pelo Brasil, narra o enterro de um escravo no Rio de Janeiro oitocentista.

Quão diferente do “pomposo e magnífico” cerimonial fúnebre dos abastados é o enterro do pobre escravo. Nem tocheiros nem ataúde no diminuto cotejo. O corpo vai balançando numa rede cujas extremidades são atadas a um longo pau apoiado ao ombro de seus companheiros. Esses enterros saem pela manhã, num andar cadenciado, os negros em fila, a caminho da Misericórdia (KIDDER, 2001, p. 154).

Enquanto isso, o funeral dos mais “abastados” da Corte carioca - segundo os relatos deixados pelo comerciante inglês John Luccock - era um cerimonial distinto e pomposo, conforme a posição social do defunto e, segundo as normas ditadas pela Igreja Católica Romana, em pleno séc. XIX.

Tornou-se hábito entre a gente fidalga, usar por cima do ataúde de uma coberta solta, fácil de retirar-se; o corpo não fica exposto ao público nas ruas, sendo visto, no máximo, apenas pelos padres dentro da igreja. Recebem o corpo no dia do falecimento, conduzem-no à sepultura e procedem ao enterro; um ou dois dias após, levanta-se na igreja um grande altar, coloca-se em cima um caixão vazio, coberto com uma mortalha em que se vê bordada uma cruz; sobre ele se canta o réquiem e se executam as cerimônias maiores (LUCCOCK, 1951, p. 40).

Essas estruturas ritualísticas, conforme pontua Carlos Alberto Machado, são de natureza teatral, encenando uma situação em que pela mediação dos gestos e da palavra se cria uma empatia entre atores e não-atores indispensáveis para sua eficácia. Esta teatralidade “implica logicamente em espaço cénico com seus elementos e objetos carregados de simbolismos, além dos atores e respectivos papéis” (MACHADO, 1999, p. 10). Para além do mobiliário fúnebre manifestando a classe social do defunto (BAYARD, 1996, p. 83), deve-se ter em mente que os objetos e a “teatralidade” são elementos constitutivos de um ritual performativo, cuja sequência aparentemente invariável e estereotipada pertence a um conjunto de sistema simbólico de comunicação, que reproduzem os interesses de grupos e, suas ontologias cósmicas (TAMBIAH, 1980, p. 115).

Neste sentido, o funeral de Maria Rosa de Jesus, ocorrido na freguesia de Piraí torna-se um caso emblemático. A sua morte, ocorrida em 12 de janeiro de 1837, organizada pelo neto e inventariante, Antônio Luís da Silveira, tiveram vários serviços envolvidos, inclusive a loja de armador fúnebre Flores & Barboza, para a realização do funeral e enterro da sua finada avó. Maria de Jesus era natural da ilha de Faial, Açores, e casou-se com fazendeiro cafeicultor escravista, Manoel da Silveira, vivendo até a sua morte na fazenda Figueira.

A abertura do seu inventário, no dia 6 de junho de 1837, fornece os detalhes relevantes para avaliar os diversos profissionais envolvidos, mas, sobretudo reconstituir a dramaticidade dos ritos fúnebres católicos por que passou o corpo e a alma da finada Rosa. Para a feitura do caixão foi contratado o carpinteiro Gama ao valor de 10\$000, por entre tábuas, pregos e dobradiças, a confecção da última

morada totalizou 5\$600. As ceras para vela não faltaram para iluminar o funeral da falecida, por isso, o contrato do cirieiro Franco para o fornecimento foi de 54\$000.

Mas, o funeral de Maria Rosa de Jesus propiciou não somente uma experiência tanática para os vivos, como uma representação social da morte. Os panos fúnebres para decoração lúgubre da casa como da igreja custaram 119\$300. Outros objetos marcaram presença neste ritual de passagem para o Além, tais como alfazema, castiçais, mortalha branca, luvas e sapatos para a defunta. O sacristão também recebeu para os dobres de sino, uma importância de 8\$500. Enquanto as missas pela sua alma foram feitas “segundo o número de Sacerdotes que houverem da esmola do costume”. Do velório até o enterro, os convidados consumiram 32 garrafas de vinhos, 24 de cervejas, 40kg de carne de vaca e pães, totalizando um valor aproximado de 41\$760.

Nas documentações não foram encontrados os números de participantes nem o envolvimento de irmandades, mas percebe-se que sua morte esteve envolta de todos os ritos propiciatórios defendidos pela Igreja para uma boa morte. Sem esquecer-se dos mediadores privilegiados da salvação - padres - com seus atos performativos entoando mementos e ladainhas como instrumentos salvíficos da alma, seguido de perto pelos inúmeros pobres, em troca das esmolas prometidas pela falecida.

Assim, o velório de Maria Rosa de Jesus foi um evento extremamente laudatório e concorrido na freguesia de Piraí. A morte custou ao inventariante uma bagatela de 480\$610²⁹. Para se ter ideia do valor gasto no velório/enterro da finada Rosa, em sua fazenda Figueira, o escravo chamado Francisco de Nação Rebolo, com idade de 24 anos, custava, nesse mesmo período, 400\$000. Portanto, as esperanças escatológicas semeadas pela religião hegemônicas um conjunto de ritos, objetos e práticas discursivas sobre a morte e salvação da alma que interpela as sensibilidades dos vivos, através de uma liturgia norteada por uma literatura tanatológica de larga divulgação.

²⁹ AMP. Inventário Maria Rosa de Jesus. Fundo Judiciário. Série Cível. Caixa 1. 004.01.114.22.

A literatura devocional da boa morte: uma pedagogia do medo e salvação da alma

O livro sempre visou instaurar uma ordem, fosse à ordem de sua decifração, ou no interior do qual se deve ser compreendido, até mesmo desejada por aquele que encomendou ou permitiu sua publicação (CHARTIER, 1998, p. 8). Neste sentido, este objeto está longe da subtendida neutralidade. Jean Delumeau comenta que entre os séculos XV e XVI ocorreu um dos momentos da história em que o medo se apoderou mais fortemente na imaginação dos homens. “A imprensa e a gravura desempenharam evidentemente grande papel na sensibilização do público à espera dos últimos dias” (DELUMEAU, 2009, p. 320).

Neste período saíram dos prelos diversos manuais de preparação para a morte, muito conhecidos como *ars moriendi* ou “artes de bem morrer”. Esta literatura significou um gênero devocional católico que falava da morte e que ensinava o fiel a ter uma boa morte. O Concílio de Trento (1545-1563) teve grande importância na popularização deste tipo de literatura, geralmente eram livros de pequenos formatos, com xilogravuras e escritos majoritariamente em língua vulgar (ARAUJO, 1997, p. 188). Alberto Tenenti descobriu que a literatura *ars moriendi* possuiu duas fases claramente distintas.

1468-1480 aproximadamente edições xilográficas, composta quase exclusivamente de impressões; 1488-1500 edições sem gravuras ou reproduções de ilustrações de isenções anteriores exemplares. Em segundo lugar, o texto, nos primeiros xilográficos do primeiro período, não sofre nenhuma mudança e o segundo se enriquece, sofre completamente formas originais e manifesta uma nova direção (TENENTI, 1951, p. 435).

O primeiro tipo era composto por figuras que revelava uma luta de duas sociedades sobrenaturais em que os fiéis tinham uma pequena possibilidade de escolher, mas não havia maneira de escapar. Em torno de sua cama, uma luta se seguia, as tropas diabólicas de um lado, legiões eclesiais de outro. O homem é mais

testemunha que autor. A morte elaborada pelos textos representa uma verdadeira “cristalização iconográfica da morte cristã” (CHARTIER, 1976, p. 51).

Essas xilogravuras refletiam o discurso da Igreja na representação da inquietação do indivíduo moderno em viver consciente a inevitabilidade da própria morte, além de colocar em cena uma visão de morte cristã. No entanto, Tenenti chama atenção à ausência dos sofrimentos carnis, ou seja, dor física encontra nenhum lugar aqui, não importa. A extinção da vida orgânica é um evento natural, o drama se desenvolve em outro plano, “a morte é apenas a sua alma” (TENENTI, 1951, p. 437).

Depois de 1500 as edições caem rapidamente, a visão cristã vai assumir outras formas, sediar outros elementos. A ideia básica é a morte como a espinha dorsal da vida na terra e da vida eterna. Além de uma parte tradicional – o fim do corpo considerado como um ponto entre duas vidas e que depende do destino da alma – um novo elemento é introduzido. A arte de morrer bem não é somente abrir ao céu, mas direcionar as regras da massa a ação na terra (CHARTIER, 1976, p. 66). Conforme Alberto Tenenti, “estamos testemunhando o começo de uma virada ética e orientação espiritual, que culminará no final do séc. XVI e início do XVII, sob a grande pressão da Reforma Católica” (TENENTI, 1951, p. 442).

Em Portugal, no espaço de duzentos anos (1700-1830) produziram-se 129 títulos repartidos por 261 edições. No mesmo período, saem dos prelos franceses 236 títulos (ARAÚJO, 1997, p. 196). Para Ana Cristina Araújo, a literatura *ars moriendi* passa a fornecer normas práticas de comportamentos piedosos, subtendendo uma filosofia de vida em um saber prático na morte contribuindo para a normatização, “(...) esta literatura recobre o campo do cerimonial fúnebre do mesmo modo que impõe a meditação e o exercício da penitencia” (ARAÚJO, 1997, p. 188).

O devoto deveria realizar toda uma ritualística se quisesse alcançar uma boa morte, tais como “os sufrágios, missas, esmolas, jejuns, sendo feito por testamento, são igualmente, práticas de vida cristã no pensamento na morte” (CHARTIER, 1976, p. 67). Como no testamento de Manoel Correia da Silva, em 3 de agosto de

1830, pedia que seu corpo fosse amortalhado no habito de São Francisco e “acompanhado na forma acostumada”, com também a feitura de cinquenta missas pela sua alma, para finalmente ser enterrado na Matriz de Piraí. Logo depois, fizessem cinquenta missas de corpo presente pela sua alma³⁰. Neste sentido, o livro *Retiro Espiritual*, encontrado na biblioteca particular da senhora Maria Isabel de Souza, na fazenda Barra Limpa (Valença) enfatiza esses princípios, para que “tomes desde já as medidas certas para segurar a tua salvação”³¹.

Assim, a ritualística fúnebre invade a pastoral e é na pedagogia do *ars moriendi* que triunfa a ação catequética organizada e moralizadora que melhor se reflete nas sensibilidades e práticas dos devotos de antanho. Pois, “não há maior desgraça do que a de morrer como réprobo”³². Para evitar tal desgraça, a preparação para morte, contava também com os últimos sacramentos (penitencia, eucaristia, extrema-unção) a fim de perdoar “os pecados pendentes do enfermo, culpas esquecidas durante a confissão, mas podia também resultar em sua recuperação física” (REIS, 1991, p. 103). O *Retiro Espiritual* enfatizava a importância espiritual do sacerdote no momento da agonia, “se prostra ao pé da cama para alcançar ao Ceo com suas orações todos os auxílios necessários neste perigoso momento”³³. No registro de óbito da igreja de Piraí (25/8/1837) consta o falecimento de Manoel Francisco com sacramentos da penitencia e extrema-unção³⁴.

Por isso, o *Retiro Espiritual* recomendava, “hum estado de vida austero, e tudo isso para morrer em paz com huma morte de santo (...) a boa morte he o fruto de huma vida santa”³⁵. A vida santificada significava viver em consonância ao dogmatismo e pragmatismo ritualístico católico, como única garantia de que logo

³⁰AMP. Livro 1 de Óbito da igreja de Piraí (1812-1844). Testamento de Manoel Correia da Silva. 3/8/1830. fls.133 -134.

³¹ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ). *Retiro Espiritual para hum dia de cada mez*. Obra muito útil para toda a forte de pessoas, e principalmente para aqueles, que desejão fegurar huma boa morte. Lisboa: Regia Officina Typográfica, 1784-1785. Sessão de Obras Raras. Localização: v-14,1,6-9. p. 59.

³² BNRJ, op. cit., p. 66.

³³ BNRJ, op. cit., p. 457.

³⁴AMP. Livro 1 de Óbito da igreja de Piraí (1812-1844). Registro de Manoel Francisco. 25/08/1837. fl. 165v.

³⁵ BNRJ, op. cit., p. 67.

após a morte, diante da Corte Celestial a alma seria julgada e absolvida da perdição eterna.

Considere que no mesmo instante em que expiramos, logo somos julgados, e que neste Juízo se decide irrevogavelmente a nossa sorte eterna (...) Hum reo, que vão aparecer diante do soberano Juiz para dar conta do bom, e do mau que fez de todos os instantes da sua vida³⁶.

Por outro lado, o transpasse espiritual pregado pelo *Retiro Espiritual* também mencionava as tentações diabólicas nos instantes agonizantes do moribundo. Neste momento, observa-se toda a pedagogia do medo, uma típica prática *ars moriendi*, incutindo nas sensibilidades dos fiéis.

(...) agonia, este he o tempo do maior combate, não somente da morte contra a vida, mas também de todos os inimigos de nossa salvação contra a nossa alma. He o tempo que há de decidir a nossa sorte: julgar se o demônio, que nos tenta com tanta violência em toda a vida³⁷.

É inegável que a literatura devocional da boa morte interferiu diretamente no modo como os fiéis se relacionavam com o tema, uma vez que ela foi capaz de normatizar e uniformizar uma série de atos dispersos dentro do catolicismo. Recomendava-se uma vida voltada para orações e a necessidade das boas obras e, por conseguinte, das práticas ascéticas, para obtenção da salvação, ou seja, a arte do bem morrer significava uma arte do bem viver. Como o padre Joaquim José Gonçalves de Moraes. Em seu testamento, alforria seis escravos, pelos bons serviços prestados, oferece mais 300\$00 para a Matriz de Pirai e, pede para distribuir 600\$00 entre os fregueses pobres e órfãos da região³⁸.

Neste sentido, a Igreja encontrou um instrumento eficaz de conservação e potencializador de suas práticas litúrgicas e, ao mesmo tempo, de controle dos devotos, uma vez que a pregação litúrgica para os infieis seriam as terríveis

³⁶ BNRJ, op. cit., p. 456.

³⁷ BNRJ, op. cit., p. 457.

³⁸ AMP. Livro 1 de Óbito da igreja de Pirai (1812-1844). Testamento de Joaquim José Gonçalves de Moraes. 16/06/1828. fls. 124v-126v.

atribuições sofridas na outra vida para os que não praticassem tais ensinamentos do *ars moriendi*.

Fazei todas as semanas huma meditação sobre a morte; ide algumas vezes orar à Igreja, aonde haveis ser sepultada; passei algum tempo de joelhos sobre a vossa sepultura; dizei a vós mesmos: Eis aqui a minha casa, e a minha habitação até o terrível dia do Senhor (...) E daqui sahirei para ir aparecer diante do Tribunal da Justiça Divina³⁹.

Portanto, encontrar em meio à listagem da inventariada Maria Isabel dos Santos, dona da fazenda Barra Limpa (Valença), móveis como oratório, confessionário e livros devocionais, principalmente o *Retiro Espiritual*, demonstram o alcance e influência que este tipo de literatura da boa morte causou nas práticas de fé e nas sensibilidades dos devotos no interior fluminense nos oitocentos. A vida ascética que levou Maria dos Santos, dividindo-se entre as missas no oratório e as idas ao confessionário, demonstra que ela seguia a pragmática ritualística católica do bem viver como um “santo” propalado pelo *Retiro Espiritual*. Neste sentido, estar em consonância com esta literatura litúrgica era, para o fiel católico, sinal de que o transpasse espiritual estaria garantido no Além-túmulo.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Ana Cristina. **A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)**. Lisboa: Ed. Notícias, 1997.

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

CATROGA, Fernando. **Recordar e comemorar: a raiz tanatológica dos ritos comemorativos**. Mimesis, Bauru, v 23, 2002.

³⁹ BNRJ, op. cit., p. 457.

CHARTIER, Roger. **A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII**. Tradução: Mary del Priore. 2ed. Brasília: UnB, 1998.

_____. **Les arts de mourir (1450-1600)**. In: Annales E. S. C., jan./fev. 1976.

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

COELHO, Antônio Matias. (org.). **Atitudes perante a morte**. Coimbra: Minerva, 1991.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada**. Tradução: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KIDDER, Daniel P. **Reminiscências de viagens e permanências no Brasil: Rio de Janeiro e província de São Paulo**. Tradução: Moacir N. Vasconcelos. Brasília: Senado Federal, 2001.

LUCCOCK, John. **Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil**. Tradução: Milton da Silva Rodrigues. 2ed. São Paulo: Ed. Martins, 1951.

MACHADO, Carlos Alberto. **Cuidar dos mortos**. Sintra: Instituto de Sintra, 1999.

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

PROWN, Jules David. **Mind in matter: an introduction to material culture theory and method**. Chicago Journals, vol 17, n° 1, (Spring, 1982).

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

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

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

TAMBIAH, Stanley J. **A performative approach to ritual**. In: Proceedings of the British Academy, 1980, 65.

TENENTI, Alberto. **Ars Moriendi**: Quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XV siècle. In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 6 année, n° 4, 1951.

VILLALTA, Luiz Carlos. **O que se fala e o que se lê**: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello. (org.). História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

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

FONTES

Arquivo Municipal de Pirai (AMP). Livro 1 de Óbito da igreja de Pirai (1812-1844). Testamento Francisco Gonçalves do Padre. 11/05/1831.

AMP. Livro 1 de Óbito da igreja de Pirai (1812-1844). Testamento de Manoel Correia da Silva. 3/8/1830.

AMP. Livro 1 de Óbito da igreja de Pirai (1812-1844). Registro de Manoel Francisco. 25/08/1837.

AMP. Livro 1 de Óbito da igreja de Pirai (1812-1844). Testamento de Joaquim José Gonçalves de Moraes. 16/06/1828.

AMP. Inventário Maria Isabel de Souza. Fundo Judiciário. Série Cível. Caixa 4. 004.01.114.8.

AMP. Inventário Maria Rosa de Jesus. Fundo Judiciário. Série Cível. Caixa 1. 004.01.114.22.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ). Retiro Espiritual para hum dia de cada mez. Obra muito útil para toda a forte de pessoas, e principalmente para aqueles, que deseão februar huma boa morte. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1784-1785. Sessão de Obras Raras. Localização: v-14,1,6-9.