

**MERCADO CATÓLICO DE BENS FÚNEBRES:
NOTAS SOBRE OS ÓBITOS DE SÃO LUÍS NO SÉCULO XVIII (1739 - 1749)**

Reinaldo dos Santos Barroso Junior*

Tatiane da Silva Sales**

RESUMO: Este trabalho objetiva discutir os ritos fúnebres em São Luís do Maranhão como um dos principais pontos de legitimidade para o discurso cristão católico. A criação de artigos ou objetos e serviços de consumo para o momento do óbito tornaram-se vitais para a validade e institucionalização da religião católica na colônia, transformando o medo proporcionado pela morte em crença de passagem pela qual todo e qualquer esforço de salvação da alma torna-se válido. Mortalhas, sepulturas na Igreja, missas e capelas de missas carregados de símbolos vitais para o cristão católico tornam-se objetos por um lado comercializáveis, por outro, necessários para a crença na segurança da passagem pós-morte. Esse rito carregado de artigos fúnebres legitima e financia a expansão cristã em São Luís do Maranhão na primeira metade do século XVIII.

PALAVRAS-CHAVE: Ritos fúnebres. Catolicismo. Religiosidade. Maranhão colonial.

**CATHOLIC MARKET OF FUNERAL PROPERTY :
NOTES ABOUT THE DEATH OF SÃO LUÍS IN EIGHTEENTH CENTURY
(1739 - 1749)**

ABSTRACT: This work focuses on the question of death rites in São Luís of Maranhão as one of the main points of legitimacy for speech Christian Catholic. The creation of articles or objects of consumption and services to the moment of death have become essential to the validity and institutionalization of the Catholic religion in the colony, transforming the fear provided by death in belief of way by which any and all efforts to save the soul becomes valid. Blanket of death, graves in the church, chapels for masses essential to the Christian Catholic become marketable objects on the one hand, on the other, that are needed for safe passage. This rite of articles loaded death legitimizes and finance the expansion of the Christian in São Luis of Maranhão in the middle of eighteenth century.

KEYWORDS: Death rites. Catholic religion. Religiosity. Colonial Maranhão.

[...] há quem afirme que este é o próprio
crânio de Adão, subindo do negrume
profundo das camadas geológicas arcaicas, e
agora, porque a elas não pode voltar,
condenado eternamente a ter diante dos
olhos a terra, seu único paraíso possível e
para sempre perdido.

José Saramago

* Programa Darcy Ribeiro - Universidade Estadual do Maranhão

** Departamento de Ciências Humanas (Codó) -Universidade Federal do Maranhão

[...] estando em meu perfeito juízo e entendimento qual Deos Nosso Senhor foy servido dar-me e posto que de saúde com tudo temendome da morte dezejando por minha alma no caminho da salvação por nao quando Deos será servido chamarme para sy faço meu testamento [...]

Testamento de Catheriva Viegas,
moradora de São Luís, 1705

A MORTE – UNICAMENTE NOSSA

O poeta maranhense Ferreira Gullar certa vez afirmou quer a morte “ainda que unicamente nossa assusta-nos”. (GULLAR, 2001, p. 1) A morte é uma temática recorrente na cultura universal, pois, inevitavelmente, como afirma Philippe Áries, “todos morremos” (ARIÈS, 1975, p. 17). O fato da morte ser um aspecto natural dentro dos termos biológicos faz com que todas as sociedades em algum ponto do espaço ou do tempo entendam a mesma conforme seu contexto, experiência, formação e complexidade. Desta forma, a morte é “uma parte essencial das crenças religiosas das sociedades” (SCHMITT, 1999, p. 15) e é sobre as crenças religiosas e a relação com a morte que prosseguiremos mostrando que o discurso religioso da Igreja no Maranhão girava em torno de uma leitura da morte e no que aconteceria depois dela durante a primeira metade do século XVIII, sobretudo nos anos de 1739 a 1749. Este discurso, por consequência, movimentou a cidade de São Luís do Maranhão em meio ao vislumbre da morte e assegurou, assim, a manutenção e expansão da Igreja no processo de colonização do território maranhense.

A sociedade religiosa ludovicense¹ de meados do século XVIII girava em volta de termos definidos pelo molde português: religiosidade barroca; cristianismo; rituais de morte cristã. São Luís era uma das possessões ultramarinas do Estado português e enquanto capital do Estado do Grão-Pará e Maranhão não fugia muito as prerrogativas e determinações de Portugal, seja pela pequena distância administrativa, seja pelo contato por mar. No nível da administração religiosa, a diocese de São Luís do Maranhão fazia parte da arquidiocese de Lisboa e não da arquidiocese da Bahia, existente desde de 1621, como era o caso de Recife, Rio de Janeiro, Congo, Angola e as Ilhas de São-Tomé e Príncipe (ALENCASTRO, 2001, p. 58, 341 e 342; PIERONI, 2000, p. 100). Além

¹ Ludovicense é aquele que nasceu e habita ou habitou a cidade de São Luís do Maranhão. É um termo um tanto anacrônico, faz referência a cidade nos dias de hoje, contudo, aqui será utilizado para designar os habitantes das freguesias de Vitória e Conceição, localidades que compunham a cidade no século XVIII.

disso, a entrada maciça de africanos que se daria somente em 1755² e a constante tensão entre portugueses e indígenas estabeleceu uma malha cultural e um conjunto de artifícios mentais na cultura ludovicense liderados prioritariamente por prospectos portugueses que levavam a execução de certos costumes fúnebres, a repetição de certos atos funéreos, dentro do cenário religioso de forma similar ao cenário religioso da corte.

Desta forma, a religião católica ludovicense foi moldada conforme o modelo português de religiosidade barroca e gerou uma religiosidade exagerada e muito dedicada aos ritos de morte e, portanto, representativa de um catolicismo barroco. Barroco por recusar os limites teológicos e a serenidade simbólica dos ritos cristãos propostos pela teologia católica chegando a campos diversos tornando-se suscetível a novas determinações e transbordando a partir das mesmas. Pode, assim, haver um barroco religioso, barroco dos palácios e dos jardins, barroco musical e até um barroco civil e, por vezes, um catolicismo barroco centrado nos ritos de morte (CORRÊA, 2004, pp. 153-163).

[...] os mortos e em especial os ritos fúnebres, um aspecto importante do catolicismo barroco. Um catolicismo que se caracterizava por elaboradas manifestações externas da fé: missas celebradas por dezenas de padres, acompanhadas por corais e orquestras, em templos cuja abundante decoração era uma festa para os olhos, e sobretudo funerais grandiosos e procissões cheias de alegorias, de que participavam centenas de pessoas (REIS, 1991, p. 138).

Um catolicismo barroco partilhado na sociedade ludovicense mestiça por portugueses reinóis e seus descendentes, uma ainda incipiente leva de africanos e crioulos; e, uma grande concentração de índios, ainda escravos.

Registros fúnebres

A ameaça da morte dentro da colônia portuguesa variava em meios e intensidades, dependendo dos perigos que cercavam a vida cotidiana na colônia. Entre elas as infecções por doenças de contágio, assassinato, ataque de animais como cobras e a misteriosa “morti repentina” que aparece nos registros de óbitos do século XVIII.³ A

² A grande quantidade de africanos entrou a partir de 1755 com a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, mas antes dessa data houve a entrada de pequenas quantidades de africanos em anos esporádicos através da experiência de algumas companhias e contratos individuais. Ver CHAMBOULEYRON, 2006.

³ Nos códices de registros de óbitos do século XVIII o motivo da morte não é tão corriqueiro quanto nos registros do século XIX, contudo quando são expressos esses motivos de morte no oitocentos os escrivães determinam a *causa mortis* como “morti repentina”.

morte repentina é descrita por Philippe Áries (1990) como a morte súbita e impiedosa, desagradável, pois não possibilitava, na maior parte das vezes, a ritualização do momento da morte, o mesmo, por sua vez, proporciona uma passagem segura para alma cristã ao além levando a chamada morte domesticada, confortavelmente preparada no lar junto a um sacerdote. A morte através das epidemias também era uma realidade constante e dizimaram uma boa parte dos nativos pelo Atlântico, sobretudo, no Atlântico Sul e Atlântico Equatorial, as mais comuns eram as bexigas – varicela (variante da coqueluche), rubéola, varíola – a catapora, tifo, difteria, coqueluche, peste bubônica e, talvez, até um tipo de malária. Vários núcleos urbanos do leste americano como Nova York, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Pernambuco, Bahia e São Luís do Maranhão implodiam em grandes epidemias e na capitania do Maranhão especificamente houve entre quinze e dezoito grandes aldeamentos dizimados pelas enfermidades das bexigas no final do século XVII e começo do século XVIII. (ALENCASTRO, 2001, pp. 129-133)

Em São Luís, num caso específico de epidemia de bexigas na década de 20 do século XVII a infecção atacou indígenas, colonizadores e missionários da região. Então, governador-general Diogo Machado da Costa ajudou os epidêmicos e “para aplacar a ira de Deus, ergueu a sua custa a Igreja Matriz e ajudou a obra do Carmo. Parece que com isso se agradou tanto a Divina Bondade, que principiou logo a abrandar o flagelo” (PACHECO, 1969, p.15). Esta igreja levantada (onde hoje é o Hotel Central, no centro da cidade de São Luís) era uma tentativa de “sensibilizar” o poder divino diminuindo a ira e reduzindo a quantidade de mortos, como numa espécie de acordo a ação pareceu surtir o efeito “desejado” sobre o número de mortos – ou ao menos assim se acreditava. A figura do corpo contaminado pelas epidemias que levavam a morte era o suficiente para aterrorizar e provocar muitas inquietações nos vivos.

Nas palavras de Anchieta, em São Vicente, encontramos uma terrível descrição de força ocasionada por uma destas epidemias:

[...] cobre-se todo o corpo dos pés à cabeça de uma lepra mortal que parece couro de cação e ocupa logo a garganta por dentro[...] em três, quatro dias morrem; outros vivem, mas fendendo-se todos e quebralhes a carne pedaço a pedaço com tanta podridão de matéria, que sai deles um terrível fedor, de maneira que acodem-lhe as moscas como à carne morta e apodrecida[...] (ANCHIETA apud KOK, 2001, p. 129)

Por acaso, não há algo de assustador nesta narração? Para os habitantes de São Vicente (e para os de São Luís) não haveria aí certo poder do castigo divino em punir os

índios que não aceitavam a onipotência de Deus? A doença vinculada ao discurso missionário e a liturgia clerical não conduziriam seus indivíduos a aceitação da doutrina cristã?

A visualização deste horror poderia sedimentar um espaço propício para a conquista religiosa e a legitimidade da Igreja Católica. A doença acelera o estado de proximidade com a morte acendendo um semblante de falecimento tornando o moribundo um semi-morto ou quase falecido, o moribundo se confunde com o cadáver e aproxima-se da idéia de finitude e de castigo divino. (ELIAS, 2001) É o medo da morte enquanto desconhecida e possibilidade de destruição, de finitude, que choca e abala as estruturas da personalidade e do ego individual. A visão de um corpo decrépito no final de suas energias vitais lembra qualquer indivíduo da finitude da existência terrena, da precariedade do corpo decrépito, interpretando a partir da imagem do corpo moribundo um significado opositor ao seu sentido primordial – eternidade. Assim, a religião conduz o indivíduo, dá-lhe resguardo, proteção e esperança para com o infinito.

No Maranhão de meados do século XVIII a relação entre morte, Igreja e paroquianos era extremamente imbricada: a Igreja ritualizou a morte e a encheu de emblemas para responder aos anseios provocados pela idéia de aniquilamento aplacando os medos dos portugueses maranhenses que construía o patrimônio clerical. A Igreja, através dessa doutrina, solidificada por uma leitura da morte, transformava-se num regulador moral e social em São Luis definindo recompensas e sanções pós-morte para os que não seguissem sua doutrina utilizando os ritos de morte para garantir o funcionamento da doutrina e lhe financiar dentro do território da colônia. Para tanto, utilizaremos os livros de registro de sacramentos da Arquidiocese do Estado do Maranhão referentes a primeira metade do século XVIII, sobretudo, o livro dois com óbitos de 1739 a 1754.

Esses livros de Registro da Arquidiocese inscreviam estes homens e mulheres na memória escrita da colônia. Assinalavam sua participação nos moldes sociais da mesma forma que os inscrevia nas diferenças de raça, classe e gênero através de estigmas importantes como o gentio, aquele que ainda não aceitou o catolicismo; ou, como o escravo, sem direitos de liberdade; ou, ainda, o forro, aquele que conseguiu a liberdade, contudo possui um passado manchado pelo trabalho na escravidão.

Estes livros de registro eram livros de responsabilidade e controle da Igreja Colonial, era uma forma de ser um suporte para administração portuguesa. Funcionou

na colônia brasileira, a Igreja, como um dos braços do Estado Português ao corroborar com o desenvolvimento e regulação do empreendimento colonial. Sim, pois “na verdade, de tal maneira estava a administração eclesiástica entrosada na máquina administrativa do governo civil, que seria difícil ao vulgo ver nela não um departamento, mas um poder autônomo” (FAORO, 1999, p.197). Enquanto participante desta administração registrava tudo o possível da vida dos colonos e habitantes do “novo mundo” através dos seus ritos religiosos na colônia.

Os registros dos sacramentos eram basicamente separados em batismos, casamentos e óbitos, representando os principais estágios da vida na sociedade ocidental moderna. “Viver consistia em passar essas etapas, ou melhor, essas seqüências cerimoniais que tornavam significativos o universo e a existência individual.” (PRIORE, 2001, p. 308) Eram registros basicamente organizados e divididos com base nessas etapas correntes da vida, nesses estágios de extrema importância. Cada uma dessas etapas era oferecido um rito, um sacramento corporificado pela Igreja, com caráter oficial e de relevância social.

O registro da vida das pessoas passava pelo domínio do catolicismo. O batismo significava a comprovação de ser a pessoa filha dos pais e da terra alegado. A união matrimonial só existia se o casal tivesse recebido as bênçãos de um padre, com testemunhas e assentos em livros próprios. O registro de óbito representava a morte. Forneciam-se atestados de viuvez, por párocos que transcreviam o registro de óbito de um dos cônjuges. Quase todas as etapas dos momentos rituais da sociedade passavam pelo olhar e controle da Igreja. Pode-se até mesmo considerar que a cidadania se exercia pela aceitação, mesmo que estratégica, dos rituais católicos. (FARIA, 1997, p. 307)

Os registros de acordo com essa divisão seguiam critérios simples, mas extremamente valiosos de informação, eram compostos com o nome do indivíduo, as ações praticadas sobre esse e quem estava presente na prática do rito em questão. Ou seja, se batismo fosse, quem fora batizado, filho de quem, quem eram os seus padrinhos e parentes presentes. Quando casamento, com quem um dos conjugues se casaria, qual a idade, de quem era filho ou filha, quem eram as testemunhas para afirmar o enlace do casal. E quando óbito, registro final da vida do indivíduo entre os vivos, quais os sacramentos aplicados, se confessou antes de morrer, como se deu sua morte, qual o tipo de tratamento mortuário feito; e, assim por diante, resultando este último num testemunho importante das representações sobre a morte.

Os registros encontrados no livro de óbitos dois do Acervo da Arquidiocese de

São Luís do Maranhão localizado no prédio do Arquivo Público do Maranhão vão de 1739 a 1754. É um dos poucos livros restaurados durante o governo de Jozé de Mattos Carvalho (1958-1960) e da administração do Arcebispo Dom José de Medeiros Delgado (1952-1963), por iniciativa do genealogista John Wilson da Costa, paulista descendente das primeiras Famílias Maranhenses. Nestes 460 registros de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora da Luz da Vitória, principal freguesia de São Luís do Maranhão, equivalentes aos anos de 1739 a 1749, percebemos a morte barroca, na qual quem podia investia para evitar os horrores do inferno e ascender a bonança eterna cristã. Isto é perceptível em diversos graus desde a separação espacial das covas no terreno físico da Igreja (onde o morto seria enterrado) aos artigos oferecidos pela Igreja no momento da morte, os artefatos fúnebres; ou, ainda, ritos de extremo valor para o momento derradeiro como os sacramentos de penitência e extrema-unção. Eram disposições, artefatos e serviços expressivos do poder hierárquico e financeiro da sociedade católica de São Luís na primeira metade do século XVIII.

Reservando covas, separando locais sagrados

Ser enterrado na Igreja era uma prática extremamente importante no Maranhão Colonial. No entanto, neste espaço ideal, mais próximo do “paraíso” prometido, não poderia fugir também as hierarquias sociais. “Pessoas de qualquer condição social podiam ser enterradas nas igrejas, mas havia uma hierarquia do local e do tipo de sepultura. Uma primeira divisão se fazia entre o corpo, parte interna do edifício, e o adro, a área em sua volta” (REIS, 1999, p. 175).

Normalmente, a parte do corpo interior da Igreja era o mais desejado, próximo do altar e dos emblemas e sinais cristãos, são visíveis uma média de oito, nove lápides tanto na Igreja de Nossa Senhora do Carmo, quanto na Igreja de Nossa Senhora da Vitória, a Igreja da Sé, nos dias de hoje – todos líderes eclesiásticos ou governadores e capitães-generais. Entretanto, a parte interna da Igreja quase não é citada na documentação (pelo motivo de maior prestígio da cova) enquanto o enterro no adro, pátio em torno da Igreja e, por vezes, cercado, aparecia constantemente nos registros. Isso sinaliza para o próprio estado de pobreza e de letargia na colonização de São Luís do Maranhão que em 1718 que era constituída por um número de mil habitantes, conforme o cronista, Governador e Capitão-General de 1718 a 1722, Bernardo Pereira de Berredo (1905). A historiadora Antonia Mota, através dos testamentos, percebeu que

“praticamente todos possuíam casa de “vivenda”, pois era bem de fácil acesso para os livres e até para os forros [...] possuir uma casa era muito comum, mesmo que de taipa e coberta de pindoba” (MOTA, 2004, p. 57). Somente a partir do último quartel do século XVIII que começa a construção do grande acervo arquitetônico do centro histórico da cidade de São Luís que hoje compõe a Praia Grande – até meados do XVIII o perímetro era dominado por moradias de improvisado que acabaram se prolongando tempo à frente.

Sobre a divisão da cidade podemos dividi-la em três freguesias básicas: Freguesia de Nossa Senhora da Luz da Vitória; Freguesia de São João Baptista; e, Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Capital. Esses mil habitantes dividiam-se por estas freguesias, próximos das Igrejas e conventos que compunham o espaço urbano, pois a própria vivência religiosa exigia isso e tornava-se mais fácil socorrer eventuais moribundos com os sacramentos eclesiásticos. A quantidade de mortos que foram enterrados por Igreja demonstra, primeiramente, o espaço de gestão da cidade nas três freguesias próximas as igrejas do Carmo, Mercês e Sé – o núcleo da Praia Grande, espaço onde a maioria das pessoas residiam e desenvolviam suas atividades comerciais e, portanto, mantinham sua vida religiosa. Em segundo, o núcleo das preferências religiosas e sociais, o caso da Igreja de São João Batista dos Militares onde soldados, capitães, etc foram enterrados; e, o caso da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, construída onde anteriormente fora o primeiro convento e Igreja dos Carmelitas, e foram sepultados basicamente, escravos, forros e libertos, índios ou negros.

Tabela 1: Relação de óbitos anual por igreja em São Luís (1739 a 1749)

	1739	1740	1741	1742	1743	1744	1745	1746	1747	1748	1749	TOTAL
S. JOÃO	3	3	2	6	12	9	8	2	9	13	4	71
CARMO	1	4	5	22	12	6	11	1	9	13	10	94
MERCES	1	-	6	5	10	3	7	3	11	7	12	65
SÉ	4	2	3	6	-	4	9	1	4	7	14	54
ST. ANTONIO	2	-	7	1	10	2	3	1	6	12	12	56
ROSÁRIO	6	1	5	6	10	1	17	3	6	17	14	86
MISERICÓRDIA	-	1	2	2	5	-	1	-	-	-	-	11
REMÉDIOS	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
DESTERRO	-	-	-	-	-	-	1	1	-	2	4	8
NÃO INFORMA	-	-	1	-	-	-	9	-	-	2	2	14
TOTAL	17	11	31	48	59	26	66	12	45	73	72	460

Fonte: Livro de registro de óbitos nº 02 – Acervo da Arquidiocese de São Luís
Arquivo Público do Estado do Maranhão

A ermida do Desterro, na periferia da Praia Grande, a ermida de Nossa Senhora

dos Remédios, a dois quilômetros da Praia Grande e próximo a embocadura do rio Anil, e a Igreja da Santa Casa de Misericórdia que possuíram poucos sepultamentos. A última por ser dedicada ao sepultamento de doentes e outros enfermos, sem a existência de epidemias de bexigas em 11 anos aconteceram somente 11 enterros na Igreja, todos no espaço do adro, pois era uma igreja de pouco prestígio social, afinal o capelão responsável pela mesma rezava somente missas de graça pelos doentes e, portanto, ela não invocava a presença de um núcleo local de habitantes, uma paróquia nos termos atuais.

A capela de Nossa Senhora dos Remédios teve um único sepultamento, o Irmitão da capela em 20 de abril de 1744, por ser ele o responsável pela ermida. Os motivos dos poucos enterros na capela foram em virtude da recente implementação da capela na localidade, 1733, e após a fundação da capela um escravo matou ali seu senhor havendo assim entre os habitantes certo receio sobre a rebeldia de escravos fujões. Por conseqüência, a vida de João Gonçalves, o capelão, era extremamente isolada e ainda mais regrada que a dos outros religiosos. (MARQUES, 1970, p. 355)

A capela de Nossa Senhora do Desterro (hoje Igreja de São José do Desterro), por sua vez, é o segundo local menos desejado como sepulcro (apenas oito sepultamentos), possuía uma relação direta com a ordem dos mercenários que se sediavam no Convento das Mercês, “no seu princípio foi uma pequena ermida coberta de palha” (MARQUES, 1970, p. 243) e construída por um escravo em penitência, anos antes, contava, também, com o apoio financeiro da Igreja e do Convento das Mercês, além das próprias contribuições dos paroquianos de São Luís como Francisco Xavier Leres que perdera suas duas filhas um “anjinho” de no máximo quatro anos e a menina Maria que morreram no mesmo mês de março de 1749, vítimas de uma doença inexplicável, e foram enterradas na capela. Além disso, havia os próprios sepultamentos na capela como o de Francisco de Paya em 1748, que deixou, aos quarenta anos, uma mulher viúva e cinco filhos órfãos, foi envolto na mortalha dos mercenários, acompanhado por alguns capelães da Sé e levado na tumba da Santa Casa de Misericórdia o que rendeu para a capela uma pequena reforma interna.

Anda sobre o adro era a parte de menos prestígio e valor, mas ali mesmo encontramos uma variação hierárquica da cova – mais próximo da nave central ou mais próximo da grade que cercava a Igreja. Alguns índios, por exemplo, como Michaela, tapuia, natural do “sertão do Pará”, em 24 de outubro de 1747, tida como “mui bucal”,

faleceu após ser batizada em caso “in extremis” e foi sepultada no terraço da Igreja de São João, próxima a grade e distante da nave central. Outra índia, também do “sertão do Pará”, escrava do padre carmelitano Jozeph de Santa Roza, foi colocada no adro da Igreja de Nossa Senhora do Carmo. Domingos, escravo de um cônego da companhia, era também indígena, da aldeia Pínare, regida pelos padres da mesma companhia, e foi enterrado no adro da Igreja da Sé, também próximo a grade e distante da nave central, e, assim por diante os exemplos de indígenas enterrados nos adros das igrejas são muitos.

Contudo, não eram somente indígenas ou outras pessoas despossuídas a serem colocadas no adro. Nos primeiros dias do mês de março de 1749, com sessenta anos, Raymundo de Azevedo, que possuía testamento, fora enterrado no terraço da Igreja do Convento de Nossa Senhora das Mercês, esperando que rezassem por sua alma seis missas de corpo presente e várias de intenção. A posse do testamento por si só identifica Raymundo como detentor de um status social melhor que os indígenas citados anteriormente. Raramente escrito por punho próprio, quase todos escritos e conduzidos por algum sacristão, o testamento era um instrumento para expor as vontades do moribundo sobre a divisão de seus bens e sobre suas preocupações com os ritos fúnebres.

Em geral ditados pelo testador a alguém – raros os testamentos feitos de punho próprio –, esses documentos têm por isso limitações enquanto expressão dos valores e sensibilidades de seus titulares. Mas, por maior que tenha sido a influência dos escrivães e outras pessoas em redigi-los, eles revelam uma parte importante de quem os ditava. (REIS, 1991, p. 93)

Eram nos testamentos expostas as intencionalidades que poderiam ou não ser cumpridas, o lugar onde gostariam de serem enterrados, por quem desejavam ser acompanhados até a sepultura, quantas missas deveriam ser executadas por sua alma e assim por diante. A partir dos testamentos podemos identificar, também, os indivíduos que compõem o núcleo familiar do defunto; as posses do morto como propriedades deixadas, escravos que possuía, objetos e dívidas; e, sobretudo, alguns anseios íntimos perante a morte.

O imaginário da morte e dos mortos na sociedade maranhense girava em torno do medo da morte e o que viria depois dela. A incerteza de para onde o espírito iria no último trespasse, se para o céu, inferno ou purgatório, levou a população maranhense a fazer seu testamento em busca da salvação da alma (FREITAS, 2001, p. 12).

Logo, o testamento era constituído a partir da vontade de pessoas que de alguma forma possuíam o mínimo de posses e Raymundo de Azevedo era um desses, sim, pois

aqueles desprovidos de bens foram identificados claramente em seus devidos registros com o enunciado “sem testamento, pois não possuía nada”.

A cova, independente de sua posição, dentro ou fora da Igreja, possuía uma representatividade tremenda. Já em doze de novembro de 1746 no registro de óbito de Anna do Amaral que veio morta da roça (e justamente por isso não recebeu sacramento), aparece um fato destoante do restante do livro: Anna do Amaral foi sepultada no adro das Mercês apesar de dever cova na Igreja Matriz. Anna morava nos arredores da Igreja das Mercês, contudo costumava frequentar a Igreja da Sé, costume que levou a cultivar certa preferência pelo sepultamento na Sé, sua morte repentina dificultou a aquisição definitiva da cova na matriz sendo, portanto, sepultada no adro da Igreja das Mercês.

A reserva de cova não parece ser algo tão incomum, junto ao registro de óbito de Geronimo Gonçalves, em 23 de maio de 1749, com sacramentos e sem testamento, encontra-se uma afirmativa explicando o motivo de seu enterro na Igreja de São João Baptista: “por ter cova na dita”. Ou seja, ele não pediu em testamento, instrumento que deixava claro os seus anseios na hora dos ritos de morte, afinal Gerônimo Gonçalves não possuía testamento, mas antes de morrer comprou sua cova e ali foi enterrado. Outro caso refere-se à Semiana Furtado em quatorze de setembro de 1749, viúva de Antonio Nunes Barreto, com alguns filhos, sem testamento, “foy sepultada no Convento do Carmo por ter la sepultura por bem feitora”. A cova lhe fora dada como uma recompensa por seus atos “cristãos” para com a instituição eclesiástica.

Assim como a Igreja, havia agrupamentos que organizam os ritos de morte, as confrarias e irmandades cuidavam dos ritos fúnebres de seus irmãos e cuidavam, também, para que a Igreja recebesse sua parte sobre os rituais. Na tentativa de evitar os pesados problemas da morte repentina, como a de Anna do Amaral que a impossibilitou de ser sepultada na cova que havia reservado, as Confrarias e Irmandades eram as responsáveis pela organização do sepultamento do morto e isto implicava a utilização de inúmeros itens. Esta era uma forma de possibilitar a participatividade da comunidade na legitimação dos ritos para a solidez do discurso religioso, através de comunidades que eram ao mesmo tempo civis e religiosas. Um dos artigos principais para o sepultamento era o esquife que comportava o corpo, o caixão – ocasionalmente, utilizava-se a expressão “tumba”. “Vários eram os tipos de tumba, a melhor delas um pesado esquife de madeira de lei, usada pelos próprios irmãos da Misericórdia, e a mais ordinária, o

chamado *bangüê*, utilizado para a condução de indigentes e escravos” (REIS, 1991, p. 150). Outro artigo comercializado era a mortalha, a roupa que cobria o corpo do defunto, seu significado era de algo que “falava pelo morto, protegendo-o na viagem para o além, e falava do morto como fonte de poder mágico, mas também enquanto sujeito social”. (REIS, 1991, p. 119) Podia ser de um lençol ou pano de várias cores (branco, rosa, azul), algo mais característico, como a roupa de um ou outro militar com espada e outras condecorações, ou, ainda, algo religioso, uma mortalha de um santo qualquer. Houve, ainda, hábitos carmelitanos, dominicanos, mercedários, franciscanos, e muitos outros, os registros de tumbas e mortalhas são mais expressivos que os de cova nos anos de 1746 a 1747 em São Luís do Maranhão.

Em setembro de 1747, por exemplo, João Nunes Freire, com 75 anos, todos os sacramentos, e sem testamento, casado com Ignacia Brandão, teve sepulcro na Igreja de Nossa Senhora do Carmo (juntamente a cova de sua esposa), foi amortalhado “em seo habito” e sepultado num caixão. A expressão “seo habito” correspondia ao fato de o defunto ter encomendado uma roupa especial para sua travessia, que não era necessariamente militar ou religiosa. O hábito apesar de presente sobre o corpo possuía uma representatividade profunda, estava o morto preparando-se na aparência para passar pelas “portas” do céu, o que expressava certo desejo de imortalidade. Montar o próprio hábito era pensar na aparência que o corpo iria manter após a morte, era acreditar que enquanto indivíduo seu ego não se dissolveria após a morte, ao contrário, viveria lá, no paraíso, a continuidade de sua vida indefinida “vestindo” seu belo e honroso hábito pela eternidade.

Já nos primeiros dias de março de 1748, Felix, um negro da Costa da Mina, escravo do Capitão Manoel Teixeira da Cunha de Sampaio, com todos os sacramentos, enterrado na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no “seo esquife” (ou seja, talvez, num esquife produzido por ele mesmo, ou parentes) foi amortalhado num lençol, num pano branco. Isto pode ser considerado um sinal de pobreza? Também. Entretanto, a necessidade de conhecido sobre o universo africano, especificamente sobre o território da Costa da Mina pode elucidar outras possibilidades. Felix era africano e o branco era a tradicional cor de certos grupos étnicos africanos.

Para os edos do Benim, o branco simboliza a pureza ritual, a paz, *ofure* na língua local. Entre os iorubas estava associado ao orixá Obatalá, ou Orisala, senhor da criação zelador da vida, cuja a cor símbolo é o branco. Mas se o branco é cor funerária africana, ele

também se relaciona simbolicamente com a morte cristã. Huntington e Metcalf observaram: “O Branco é às vezes usado nos funerais cristãos para simbolizar a alegria da vida eterna, que a Ressurreição promete a cada crente”. Turner compara o uso do branco entre os ndembus, que simbolizam nessa cor a “ordem da natureza”, com a tradição cristã, em que o branco “ajuda a revelar a ordem da bem aventurança” (REIS, 1991, p. 118).

No caso de Felix Mina, provavelmente, se preservou muito de seu conteúdo africano, contudo, foi inevitável o sincretismo com a religião cristã. Felix já havia sido batizado há algum tempo (ou, então, constaria no registro que fora “baptizado in extremis”) para que só assim pudesse receber os sacramentos do viático e da extrema-unção. Dado seu tempo de batismo, teve a convivência quase total de brancos e índios e quase inexistente de outros africanos (pois, os africanos daquela região eram raros em São Luís até o final do século XVIII) levado, assim, a certo envolvimento com a religiosidade cristã.

No caso de Felix Mina, toda a organização do enterro, possivelmente, partiu de iniciativa sua – apesar da falta de testamento – deve ter sido pensada por ele com fortuitas ajudas do Capitão Manoel Teixeira, seu senhor. O escravo produziu seu próprio esquife e, talvez, fizesse parte de alguma irmandade ligada indiretamente a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, o que garantia sua cova na mesma localidade. E, o capitão, dedicou algumas ajudas, afinal isso seria uma boa ação na concepção da Igreja.

Num outro exemplo, em 20 de julho de 1749, Francisco Correa Lobo, quarenta anos, com testamento e todos os sacramentos. Pediu alguns sufrágios por sua alma, por alguns santos e santas dando obviamente a “esmola costumada”. Foi acompanhado pelos clérigos da comunidade do Carmo com a chamada “cruz da fábrica”, cruz maior que era carregada por um sacerdote na frente do cortejo fúnebre. Sendo levado na “tumba dos pobres” (tumba de São Francisco de Assis) envolto no hábito dos clérigos do Convento de Santo Antonio (ou seja, hábito de São Francisco de Assis), hábito este com significativa incidência entre os registros.

Em São Luis, na década de quarenta do século XVIII, o número de vezes em que aparece a palavra “esquife” e “tumba” é grande. As tumbas “conduzidas” pela Santa Casa de Misericórdia foram em maior número, contudo ainda é expressiva a quantidade daquelas construídas pelos próprios defuntos, pelas irmandades e outras confrarias. A preferência pela tumba da Santa Casa de Misericórdia de São Luís não significa um

“monopólio religioso” como aconteceu na Bahia até 1735. Sim, pois, a diversidade de ataúdes para o sepultamento era imenso: Tumba da Misericórdia, Esquife de Nossa Senhora do Rosário, Esquife de Nossa Senhora do Carmo, Tumba dos pobres e Esquife de Santa Maria do Socorro das Mercês; são alguns dos termos que aparecem em meio aos registros de óbitos. Contudo, além desta diversidade possibilitada pelas irmandades e confrarias, ordens leigas e religiosas, existiam ainda aquelas tumbas construídas pelas pessoas o que demonstra uma devoção específica e uma religiosidade profunda.

Preços e promoções no mercado religioso

Esporadicamente aparecem os preços de serviços como missas e artigos como tumbas nos livros de óbitos da freguesia de Nossa Senhora da Vitória. O catolicismo colonial de São Luís arregimentava esses artigos e serviços no espaço discursivo do donativo, do presente, da oferta, negando o significado mercadológico apesar de costumeiramente os padres e outros habitantes de São Luís considerarem o valor a ser pago pela idéia de “esmola costumeira” determinando uma tabela de valores. Houve certa dificuldade em coletar o valor costumeiramente estabelecido para estes artigos e serviços a partir dos registros de óbitos e dos testamentos, contudo é possível afirmar o valor das missas, das capelas de missas (50 missas executadas pelos padres) e a tumba que comportava o cadáver do momento da saída de casa até a cova onde era sepultado durante esse período de 1739 a 1749.

Tabela 2: Preços dos artigos e ofícios oferecidos pela Igreja em São Luís na década de 40 em réis

<i>Igreja</i>	<i>Preço</i>
Missa	0\$300
Capelas de Missas	15\$000
Tumba	4\$000

Fonte: Livro de registro de óbitos nº 02 – Acervo da Arquidiocese de São Luís
Arquivo Público do Estado do Maranhão

No livro de registro todos os óbitos que denunciavam um preço seguem estes valores, com certeza, havia entre os sacerdotes a consciência desses preços bem definida e quando eram consultados tratavam de informá-la guiando os padrões de esmolas entre os habitantes de São Luís. Quanto às outras especiarias fúnebres como o valor da cova dentro ou fora da Igreja, a mortalha de algum santo, o acompanhamento de algum clérigo ou comunidade religiosa, não foi possível restabelecer os valores em função das fontes do período. Eles possuíam “preços”, mas os testamentos e o livro de óbitos de

então não citam qualquer quantidade investida sobre eles, sobre a cova, a mortalha e o acompanhamento dos clérigos é apenas dito que seriam dadas “as esmolas costumadas”. Somente nos inventários do século XIX encontraríamos seus valores através de recibos dados pela Igreja para o fechamento dos custos fúnebres nos inventários. Curiosamente nos mesmos inventários foram encontrados até o preço das badaladas dos sinos da igreja, ou seja, por cada badalada de um sino de uma Igreja era “cobrada” uma “pequena” esmola. Desse modo, é difícil separar independentemente o preço de cada um desses artigos, contudo, no registro de Duarte Pereira em 07 de outubro de 1747 é citado o valor do hábito carmelitano e do acompanhamento feito pela comunidade de religiosos do Carmo juntos, os dois saíam pela quantia de dez mil reis.

Para que possamos compreender didaticamente os valores estabelecidos nesta época é importante utilizar o quadro abaixo para que possamos vislumbrar os elementos de valor.

Tabela 3: Preços de produtos diversos no Maranhão (século XVIII)

<i>PRODUTOS</i>	<i>PREÇO</i>	<i>ANO</i>
FAZENDA DO MUNIM	10 MIL CRUZADOS	1745
Sítio com uma légua de terras, próximo à São Luís	420\$000	1745
Um boi	2\$500	1745
Cavalo	10\$000	1745
Casa no bairro de St. Antonio (S. Luis)	9 rolos de panos ou 90\$000	1745
Saia	6\$000	1759
Escravo negro	120\$000	1761
Molequinho, escravo jovem ou criança.	60 a 80\$000	1765
Casa de taipa de varas cobertas de pindoba	35\$000	1765
Garrafinha de vidro média	0\$050	1767
Dois cavalos mancos e velhos	10\$000	1771
Canoinha	16\$000	1775
Três bois	2\$500	1776

Fonte: MOTA, Antonia. **Família e Patrimônio no Maranhão do século XVIII**. Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal de Pernambuco – 200; Inventários do século XVIII de Viana – Arquivo do Tribunal de Justiça

Através deste quadro podemos ter uma inferência tautológica sobre os valores efetivos destas especiarias fúnebres. Comparando seus preços com os de outros produtos do mesmo século e das localidades de São Luis e de Viana, cidades da capitania Maranhense. Provavelmente, a instalação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão em 1755 pode ter ocasionado uma ou outra diferenciação nos preços, excepcionalmente nas décadas de cinquenta e sessenta em que a dita companhia proporcionou uma entrada e saída maior dos produtos, mas a diferenciação é pouca. Comparando preços, perceberemos que uma tumba da Igreja da Santa Casa de Misericórdia, por exemplo, valia quase dois bois em São Luis, uma missa simples pela

alma do morto equivalia a seis garrafas médias vazias em Viana. Uma capela de missas, que eram na realidade cinqüenta missas, correspondia quase a uma canoinha, objeto de muito valor numa ilha; e, duas capelas com mais dezesseis missas, ou seja, 116 missas correspondiam a uma casa de taipa de varas coberta de folhas de palmeiras. O bom enterro, o sepultamento que garantiria uma imortalidade de bonança, era por demais caro, no entanto, havia, ainda inúmeras pessoas a investir nos rituais fúnebres, nenhum gasto deveria ser poupado quando o objetivo era a imortalidade cristã.

Catherina Viegas, por exemplo, solteira com sessenta anos, foi levada pela comunidade de religiosos do Carmo na tumba da Santa Casa de Misericórdia em oito de outubro de 1747 até sua cova na Igreja de Nossa Senhora do Carmo. Pediu em testamento dez missas (cinco de corpo presente, uma pela santa de mesmo nome, pelo anjo da guarda, pelo Santíssimo Sacramento, por Nossa Senhora do Carmo e uma por Nossa Senhora da Piedade), uma capela de missas por sua alma e meia capela pela alma dos seus pais. Gastou somente nestes sufrágios vinte e cinco mil e quinhentos reis. Catherina gastou o equivalente a dois cavalos e dois bois da melhor qualidade o que era relativamente muito para uma sociedade com poucas riquezas.

Já Rosa Maria de Jesus, viúva, com setenta anos e testamento, foi enterrada em quatorze de setembro de 1747 na Igreja de Nossa Senhora das Mercês e gastou ainda mais com estes ditos ofícios religiosos. Pediu quinze missas de corpo presente, vinte de intenções por sua alma, outras vinte pelas almas do purgatório e mais dez missas pelas almas dos escravos já falecidos. Completou seus pedidos com mais quatro capelas de missas (duas pela sua alma a serem rezadas na Igreja de Nossa Senhora das Mercês, uma pela alma do marido morto e uma pela alma de seus pais). Interessante observarmos que ela dedicou estas missas para sua alma, para os pais, o marido morto, para uma enorme quantidade de almas de desconhecidos que estavam no purgatório e, sobretudo, pelos seus escravos - numa sociedade em que era discutível a figura do escravo como sujeito é importante evidenciarmos este gasto em questão – era uma perfeita boa ação conforme os códigos cristãos. Rosa Maria gastou nessas missas (nas quais os padres deveriam apenas citar o nome das pessoas a quem ela indicava) o equivalente a setenta e três mil e quinhentos reis, contabilizando todos os gastos da falecida Rosa ultrapassamos facilmente a quantia de cem mil reis que equivalia ao item de maior valor para uma colônia emergente com carência de mão-de-obra qualificada em boa condição: um escravo africano adulto. Portanto, era um valor relativamente alto

gasto nos ritos fúnebres de Rosa Maria de Jesus.

O caso mais expressivo no período em questão foi o de Duarte Pereira Vulcão com o registro em sete de outubro de 1747, solteiro, com cinquenta anos, era filho de Francisco Pereira de Lacerda e Branca da Silva, já defuntos. Conforme o registro, possuía apenas uma sobrinha e afilhada viva, filha de sua irmã Leonor, também já falecida, a qual deixou senão as suas “duas casas místicas” (sic) mas com a obrigação de mandar rezar missas costumeiramente para sua alma e com o conselho quase paternal de que as mesmas poderiam ser vendidas com o intuito de sua sobrinha/afilhada poder pagar missas pela alma dela quando estivesse próxima da morte. Duarte Pereira foi levado pela comunidade de clérigos do Carmo envolto num hábito carmelitano na tumba da Santa Casa de Misericórdia de sua casa até a cova na igreja de Nossa Senhora do Carmo.

Outra de suas “boas ações” foi para com uma de suas escravas, Ignácia, após um longo cativo, ganharia sua alforria. Entretanto, havia uma condição para esta concessão: ela deveria mandar rezar três missas por ano enquanto vivesse para a alma do seu ex-senhor. Duarte lhe deu a alforria pensando na sua forte religiosidade para manter a mesma junto a religião católica e ter presente mais uma pessoa evocando a salvação de sua alma, além da sobrinha. É claro que caso a escrava se esquivasse de sua obrigação haveria um padre para lembrá-la de suas obrigações, afinal se estava no livro de registros o pároco da igreja matriz tinha conhecimento e aqueles que lhe substituíssem tomariam conhecimento da dívida da forra Ignácia e uma boa parte da comunidade do Carmo também tinha ciência, sim, pois todas as decisões tomadas por Duarte tiveram como foco a comunidade de clérigos do Carmo. A forra Ignácia de alguma forma seria lembrada pela comunidade religiosa ludovicense de suas obrigações funéreas com seu ex-senhor.

Outro aspecto de extremo interesse são os advogados ou intercessores que ele elege e dedica missas numa parte do registro: Santo Amaro; Santa Bárbara; Santo Antonio; Anjo da Guarda; e, assim por diante, ou seja, todo um conjunto de personagens que poderiam ajudar no momento final. Além de outras possibilidades tais como as missas por sua alma para que ela não caísse no fogo do purgatório e como boa ação pede missas pelas almas do mesmo recinto com o objetivo de fazer uma boa e, talvez, inconsciente ação para salvar sua alma.

Porém, o mais interessante é a presença de um ente religioso que compartilha o

mesmo nome com Duarte Pereira e, na pretensão dele, estaria presente no momento final para cooperar por sua alma: Santo Duarte. É difícil dizer em meio a tantos santos presentes na constelação de entes “mágicos” do catolicismo se este personagem existe verdadeiramente. Porém, não podemos deixar de pensar que os clérigos participaram na criação deste personagem ao qual Duarte Pereira dedicou certa confiança no momento final de sua vida ou, ainda, podemos considerar a prerrogativa que a existência de um “santo de mesmo nome” fosse uma especiaria de venda por parte dos clérigos.

Tabela 4: Quantidade de Missas para serem rezadas em favor de Duarte Pereira

<i>Quant.</i>	<i>Missa</i>	<i>Quant.</i>	<i>Missa</i>
01	corpo presente	01	St. ^a Luzia
03	St. Antonio	01	St. Amaro
05	Anjo da guarda	01	St. ^a Barbara
05	St. do mesmo nome	01	S. Jerônimo
03	St. ^a Ana	01	N. S. ^a da Piedade
01	N. S. ^a do Rosário	01	S. Francisco Xavier
01	N. S. ^a da Conceição	01	S. Francisco das Chagas
01	N. S. ^a do Carmo	01	S. Vicente Ferreira
01	St. ^a Ursula	01	por sua alma
01	11 mil virgins	01	pelos necessitados do purgatório

Fonte: Livro de registro de óbitos nº 02 – Acervo da Arquidiocese de São Luís
Arquivo Público do Estado do Maranhão

O certo é que seriam rezadas 32 missas, custando ao todo 9\$900 (nove mil e novecentos reis) equivalente a um cavalo em bom estado dentro da cidade, artigo de grande valor. Contudo, seus gastos não param por aí. Gasta, ainda, com capelas de missas o valor de 600\$000 (seiscentos mil reis) que equivalia na época a cinco escravos ou um sítio próximo a São Luís – posses das quais pouquíssimas pessoas em São Luís nos idos de 1740 poderiam possuir. As missas foram divididas, primordialmente, por sua alma – trinta capelas, ou seja, mil e quinhentas missas. Sem esquecer, claro, a família já morta, os pais, os irmãos, escravos mortos e a alma do purgatório. Entretanto, a dedicação dada a estes personagens é muito menor do que aquela dada a sua alma, pois foram pedidas por aqueles apenas 9 (nove) capelas de missas, ou seja, 450 missas. Não poderíamos deixar de destacar o fato curioso de ter deixado a sua alma por herdeira de uma das suas fazendas. Com certeza sua alma não iria administrá-la. Parece-nos que quando havia esta ocorrência a posse na realidade era repassada para os clérigos, ou seja, para a Igreja.

Duarte deixou para várias igrejas uma alta soma em dinheiro e em varas de pano que valiam muito neste período. Deixando 25 mil reis para o Convento de Nossa Senhora do Carmo, 10 varas de pano para a Igreja de Nossa senhora do Rosário dos

Pretos e outras 10 varas de pano para Imagem de Nossa Senhora da Conceição. O objetivo era ajudar ainda mais os clérigos para que pudessem continuar professando a fé e ao mesmo tempo cumprir mais uma dita boa ação. O valor da vara de pano estava em torno de 200 reis e era fundamental para a economia da cidade desde meados do século XVII.

A saída da vara de pano de dentro da circunscrição territorial era mal vista desde 1670 e chegou a ter casos de falsificações a partir de 1724 utilizando tipos de pano menos valorosos e cabrestilhos em menor quantidade quanto o esperado – a falsificação desta moeda corrente era punida com prisão a partir de 1726 (VIVEIROS, 1992, pp. 31-33). E, por fim, deixou, oitenta mil réis para dividirem entre os pobres da cidade e quem organizaria esta divisão seriam os clérigos da comunidade do Carmo. Se calcularmos conjuntamente estes gastos feitos pelo defunto, com mais a tumba da Santa Casa de Misericórdia que comportou seu corpo avaliada no valor de 4 (quatro) mil réis e as outras 47 missas dedicadas a São Gregório e a Rainha Catharina, teríamos um gasto final de 628\$000 (seiscentos e vinte e oito mil réis) equivalendo aí a um sítio próximo de São Luís mais dois escravos, um adulto de nação Mandinga, Mina, Angola e o outro de menor valor como um “molequinho” indígena. O preço era exorbitantemente alto.

Duarte Pereira Vulcão era uma exceção entre as pessoas de São Luís do Maranhão, pois possuía uma extensa fortuna e a única herdeira parecia ser sua sobrinha. O registro de Duarte é revelador das possibilidades de gasto com os artefatos religiosos católicos de meados do século XVIII em São Luís. Duarte possuía muitos recursos e não precisaria dividir isso com uma extensa família ocasionando o exagero de suas ações, demonstrando o esforço em se gastar com os ritos fúnebres, assim como as beatas Catherina Viegas e Rosa Maria de Jesus. Esforço semelhante com o de pessoas menos abastadas como Raymundo de Azevedo ou o escravo Felix Mina, obrigados a gastar menos em seus óbitos por possuírem menos. Quem mais utilizasse os recursos disponibilizados pela mesma igreja no período em questão possuiria uma chance maior de fugir da finitude predisposta pela morte e de ascender a imortalidade cristã, portanto as chances de salvação não eram iguais, mas para o bem de Raymundo de Azevedo e de Felix Mina a pobreza era justificável e enobrecedora para o discurso cristão.

As boas ações tinham significados entre os crentes dando oportunidades aos menos abastados de ascender com melhor segurança entre os mortos e “dar a esmola costumada”. O resultado, enfim, era uma sociedade sedimentada num extenso universo

católico que valorizava os ritos fúnebres, a São Luís entre 1739 e 1749, que possibilitou o avanço do empreendimento religioso católico no Novo Mundo. O exagero não deveria ser de forma alguma limitado, em parte porque os clérigos viam várias formas de retorno com isso (financeiro, cultural, discursivo, etc.), em parte porque os próprios colonos percebiam os perigos iminentes do espaço colonial na capitania. Era preferível coadunar com a vivência social e religiosa proporcionadas pela sociedade católica ludovicense e colaborar no crescimento do cristianismo no Maranhão que enfrentar sozinho a “morte repentina”, pois ainda que “unicamente nossa assusta-nos”.

REFERENCIAS

ALENCASTRO, Luís Felipe de. **O trato dos viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ARIÈS, Philippe. **O Homem diante da morte**. Tradução de Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

BARROSO JUNIOR, Reinaldo dos Santos. **Signos de Deus, Leitura dos Homens**. Sociedade Religiosa em meados do século XVIII em São Luís. Monografia de conclusão de curso em História: UFMA, 2005.

BERREDO, Bernardo Pereira. **Annaes Histórios do Maranhão**. Maranhão: Typographia Barbèsra, 1905.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, V.26, n° 52, p. 79-114. 2006

CORDEIRO, Hélio Daniel. **O que é Judaísmo**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. Barroco: conceito em perspectiva. In.: **Ciências Humanas em revista**. v. 2, n. 1 – junho de 2004. pp. 153-163.

CRUZ, Ernesto. **Igrejas e sobrados do Maranhão** – São Luís e Alcântara. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1953. Acervo de Obras Raras da Biblioteca Publica Benedito Leite.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente** – 1300-1800, uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lucia Machado. SP: Companhia das Letras.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos, seguido de envelhecer e morrer**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2001.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento** – fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

FILHO, Sebastião Barbosa Cavalcanti. **A questão Jesuítica no Maranhão Colonial. (1622 – 1759)** São Luís – MA: SIOGE, 1990.

FREITAS, Surama de Almeida. **Os ritos fúnebres e sociedade na capitania do Maranhão (1750-1800).** Monografia de conclusão do curso de História da Universidade Federal do Maranhão. 2001

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu e outros trabalhos.** V. 13. Tradução de José Octavio de Aguiar. São Paulo: Imago, 2001.

GULLAR, Ferreira. **Rainer Maria Rilke e a morte.** In *Folha de S. Paulo*, 9 set. 2001.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil:** primeira época. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

KOK, Maria da Glória. **Os vivos e os mortos na América Portuguesa:** da antropofagia à água do batismo. Campinas: Unicam, 2001.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil.** Lisboa, 1938. Acervo Especial da Biblioteca Josué Montello.

MARQUES, César. **Dicionário Histórico e Geográfico do Maranhão.** Maranhão: FON FON, 1970.

MORIN, Edgar. **O Homem e a Morte.** Tradução de Cleone Augusto Rodrigues. São Paulo: Imago, 1997.

MOTA, Antonia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto Maranhenses e seu legado.** Coleção Maranhão Sempre. São Paulo: Editora Siciliano, 2001.

_____; **Família e Patrimônio no Maranhão do século XVIII.** Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal de Pernambuco – 2001.

_____; MANTOVANI, José Dervil. **São Luís do Maranhão no século XVIII: a construção do espaço urbano sob a Lei das Sesmarias.** São Luís: Edições FUNC. 1998.

NOVAIS, Fernando; SOUZA, Laura Mello. **História da Vida Privada no Brasil:** cotidiano e vida privada na América Portuguesa. V. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NOVINSKY, Anita. **O santo ofício da inquisição no Maranhão:** a Inquirição de 1731. São Luís: UEMA, 2006.

PACHECO, Felipe Conduru. **História Eclesiástica do Maranhão.** Departamento de Cultura: Maranhão, 1969.

PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do reino.** SP: Imprensa Oficial, 2000.

PRIORE, Mary Del. Ritos da Vida Privada. In: NOVAIS, Fernando; SOUZA, Laura de Melo e (orgs). **História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das letras, 2001. REIS, João José. **A morte é uma festa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VIVEIROS, Jerônimo. **História do Comércio no Maranhão - 1612-1895**. v. 1. São Luís: Lithograf, 1992.

Recebido em: 27/03/2011

Aprovado em: 20/08/2011