

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

FRANCIELLE DE SOUZA

O POST-MORTEM EM RIO GRANDE DE SÃO PEDRO:
HIERARQUIAS INDÍGENAS NA DINÂMICA FÚNEBRE CATÓLICA
(1738-1763)

Curitiba

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

FRANCIELLE DE SOUZA

O POST-MORTEM EM RIO GRANDE DE SÃO PEDRO:
HIERARQUIAS INDÍGENAS NA DINÂMICA FÚNEBRE CATÓLICA
(1738-1763)

Trabalho monográfico apresentado à disciplina Estágio Supervisionado em Pesquisa Histórica como requisito parcial para a obtenção do grau de bacharel em História pelo Departamento de História da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Prof^a Dr^a Martha Daisson
Hameister

Curitiba

2014

A meus pais, por me ensinarem a ter orgulho de quem eu sou.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos meus pais, João e Vani, por sempre me apoiarem; à Gislaine e Priscila pela grande amizade e carinho desde a infância; aos amigos que fiz durante o curso, Anne, Karlla, Gabi, Beruski, Luan, Lari, Dani, Ivan, Luanna, Vini: obrigada pelas risadas e pelos conselhos que tanto me fizeram continuar caminhando. Agradeço também a Rachel, Alysson, André e Hilton, companheiros do CEDOPE e dos momentos de descontração: não tenho palavras para agradecer nossas conversas acadêmicas e a ajuda que vocês me deram. À minha companheira de vida, Claudia, pela paciência, ajuda, compreensão e confiança. Não conseguiria sem você.

Agradeço à professora Martha, por estar comigo há tanto tempo e me ensinar as maravilhas (e os perrengues) de ser historiadora. Agradeço também aos professores Sergio Odilon Nadalin, Maria Luiza Andrezza e Renata Senna Garrafoli pelas aulas que tanto me fizeram crescer como profissional. Ao CNPq e à UFPR pela bolsa de Iniciação Científica, ao pessoal da PRPPG e à Sandra da coordenação do DEHIS, pelo apoio.

RESUMO

O objetivo deste trabalho de conclusão de curso é investigar a distribuição espacial dos enterramentos de indígenas na jurisdição da paróquia do Rio Grande de São Pedro, atual cidade de Rio Grande, no estado do Rio Grande do Sul; cujo recorte abrange da fundação da vila até a invasão dos castelhanos na localidade. Documento principal e fonte para esse estudo é o 1º Livro de Óbitos da Vila do Rio Grande (1738-1763), disponível em www.familysearch.org. Metodologicamente, fez-se a leitura paleográfica e transcrição do conteúdo, extraídos dados acerca de todos os falecidos, não apenas indígenas, que foram transpostos para tabelas do Excel especialmente construídas para esse fim, organizando-os em categorias como idade, sexo, condição social, local de origem e de enterramento. Analisaram-se os dados quantitativa e qualitativamente para que fosse possível efetuar o diálogo com a bibliografia. Dos 846 registros de óbitos, 85 são de indígenas, 185 de negros e 554 de livres. Três etnias foram identificadas nessa leva (Tape, Minuano e Charrua), assim como quatro nações (Angola, Mina, Congo e Banguela), e diversas origens entre os livres, entre elas outras províncias e colônias portuguesas e espanholas. Foi constatada a pluralidade dos lugares utilizados para sepultamentos em Rio Grande, que incluía a igreja Matriz e outros tantos cemitérios e igrejas que acolhiam pessoas das mais diversas classificações sociais. Percebeu-se também que os locais não eram escolhidos de modo aleatório, havendo uma desigualdade nessa dispersão espacial que encontra correspondência nos critérios de classificação social e hierárquica com a qual a Igreja Católica compactuava, havendo locais preferenciais para o enterramento de cada um desses grandes grupos. Perceberam-se padrões do *post mortem* que indicam também a existência de hierarquias sociais internas a esses grupos, usualmente tidos como homogêneos. Conclui-se que houve um uso claramente diferenciado do espaço no *post mortem*, que tal uso guardava uma relação à ordenação social dos falecidos quando em vida, tais como com *status* social, jurídico, familiar ou étnico do falecido. Também foram propostas algumas hipóteses acerca do modo como os nativos conseguiam alcançar os locais mais sagrados do catolicismo, abrindo assim um debate acerca do assunto.

Palavras-chave: Registros paroquiais, Populações indígenas, Hierarquia post-mortem.

ILUSTRAÇÕES

PLANO DE RIO GRANDE DE SÃO PEDRO, POR JOZE CORREA LISBOA,
1776..... p. 34

MAPA DO ATUAL TERRITÓRIO OCUPADO POR RIO GRANDE..... p 41

TABELAS

TABELA 1: Locais sagrados para o enterro dos indígenas da Vila de Rio Grande de São Pedro p. 57

TABELA 2: Locais sagrados para o enterro dos escravos negros da Vila de Rio Grande de São Pedro p. 57

TABELA 3: Indígenas inocentes p. 59

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 10
CAPÍTULO 1: A MORTE COMO RELATO DA VIDA	p. 13
1.1 A Morte na América Portuguesa no século XVIII.....	p. 14
<i>João José Reis e as maneiras de bem morrer</i>	p. 15
<i>Diferentes locais sagrados para se enterrar</i>	p. 26
1.2 A vida na América Portuguesa no século XVIII.....	p. 27
<i>A Igreja Católica e o nativo americano</i>	p. 31
1.3 Relações entre o viver e o morrer.....	p.33
CAPÍTULO 2: NATIVOS, AFRICANOS E EUROPEUS NA CONSTRUÇÃO DA LOCALIDADE DE RIO GRANDE DE SÃO PEDRO	p. 34
2.1 Disputas territoriais e povoamento.....	p. 34
2.2 Os nativos do Sul.....	p. 37
2.3 Fronteiras étnicas e territoriais.....	p. 41
2.4 Interações com a religião católica: sacramentos.....	p. 46
CAPÍTULO 3: LOCAIS DE ENTERRAMENTO EM RIO GRANDE DE SÃO PEDRO	p 49
3.1 Crítica à fonte e metodologia.....	p. 49
3.2 Locais de enterramento.....	p. 56
3.3 Hipóteses.....	p. 62
CONCLUSÕES FINAIS	p. 66
FONTES E BIBLIOGRAFIA	p. 67

Introdução

Este trabalho é resultado de dois anos de Iniciação Científica, voluntária e remunerada, sob a orientação da Prof^a Dr^a Martha Daisson Hameister. Entrei em contato com a fonte utilizada nesta pesquisa, o Primeiro Livro de Óbitos da Jurisdição de Rio Grande de São Pedro (1738-1763), a partir do Centro de Documentação e Pesquisa dos Domínios Portugueses (CEDOPE), motivada pela vontade em compreender o que aquelas letras exóticas nas páginas corroídas diziam. No início das transcrições, eu não tinha nenhuma ideia do que escolher como objeto de pesquisa e a princípio me inclinei para a investigação dos enterramentos dos escravos negros, influenciada pela historiografia que tratava do assunto e que teria dados com os quais eu pudesse comparar com os dessa fonte. Quando me aprofundei nas leituras, reparei que não havia menção aos enterros da população indígena em campo santo católico e que o documento que estava sendo transcrito apresentava indígenas sepultados em igrejas, capelas e cemitérios cristãos. Isso me chamou a atenção e, não aceitando a explicação de que teria sido apenas o contato com a religião católica por esses nativos que havia garantido sua entrada nestes lugares sagrados, me dediquei em uma análise mais profunda da fonte. Ao compreender a ação indígena como mais um instrumento de modificação do espaço e da construção da sociedade que se formava na América da Era Moderna, questionou-se de que forma os nativos se inseriram na dinâmica católica; quais foram as estratégias utilizadas que permitiram a alguns alcançarem lugar nos espaços sagrados da Igreja Católica, no âmbito da morte? Hipóteses foram levantadas com a intenção de iniciar a discussão sobre este assunto na historiografia brasileira.

Um dos primeiros objetivos foi obter a transcrição completa do livro, no software Word, e a organização dos dados em tabelas do software Excel para melhor observar certas informações. As categorias que compuseram as tabelas têm seu respaldo na bibliografia utilizada, a partir da estipulação de pontos considerados essenciais e decisivos para a obtenção de resultados na investigação, como o recebimento de sacramentos, a condição jurídica do falecido e o local onde este foi enterrado. Ao escolher trabalhar com um foco

maior nos dados do grupo indígena, cuja morte foi registrada no documento em questão, se mostrou necessário construir outro depósito de dados de maneira a propiciar o efeito de comparação, o que enriqueceria a pesquisa ao reproduzir o caráter histórico destes agentes em relação à sociedade em que estavam inseridos, formada por outros diferentes grupos. Primeiramente, decidiu-se que a comparação seria feita entre indígenas, negros e “brancos”¹, mas posteriormente optei por concentrar a análise apenas entre indígenas e negros por conta, em parte, de não encontrar muitos dados sobre a população branca nas obras reunidas. Aqui estão reunidos os resultados desta comparação, assim como algumas considerações sobre o que se encontrou em registro da população branca.

A historiografia voltou sua atenção para o fenômeno da morte mais intensamente após as obras de Philippe Ariès (1975) e Michel Vovelle (1978), que analisavam a história da morte no ocidente e as atitudes diante desse fenômeno. Estes autores perceberam o caráter histórico e cultural que permeia a mudança através do tempo das concepções acerca do momento da morte. Se hoje temos uma determinada maneira de tratar a morte, que tende a reservá-la para a esfera individual da vida pessoal, para as sociedades católicas da Era Moderna ocidental este momento era assunto presente no cotidiano público das pessoas e consistia em preocupação geradora de um cuidado para que os funerais e sepultamentos acontecessem mais próximos possíveis do ideal de “boa morte” do período. Estes rituais necessitavam do engajamento das pessoas próximas do falecido, que munidas de boas intenções, “preparavam” a alma do dito através de orações e de efetuar seus últimos desejos. A preocupação com o destino da alma ditava, e ainda dita, a crença cristã, e refletia-se na maneira em que os fiéis compreendiam a hora da morte. A morte na Era Moderna, como será discutido adiante, era um acontecimento coletivo e público. Para que se compreenda como se dava esse

¹ Os falecidos que chamarei de “brancos” neste trabalho são aqueles cujos registros não mencionam nem cor nem grupo étnico, sendo marcados pela ausência de designação específica, eventualmente anotando seu local de nascimento em terras lusas ou castelhanas, na península ou na América.

fenômeno, é necessário levar em consideração os aspectos culturais, sociais e religiosos que formavam a mentalidade coletiva destes sujeitos – e este trabalho é consequência desse movimento.

No primeiro capítulo, A morte como relato da vida, procura-se explicar sobre a vida e a morte na América portuguesa do século XVIII, apresentando aspectos dos rituais funerários que compunham a prática católica e como as ações em vida moldavam o destino do cristão após a morte. No segundo capítulo, Nativos, africanos e europeus na construção da localidade de Rio Grande de São Pedro, apresenta-se o contexto regional do espaço onde a localidade de Rio Grande de São Pedro foi fundada, além de ressaltar as interações entre os diversos grupos que conviviam nessa região e como a religião católica produziu diferenciações entre os nativos que dela se aproximaram. Já no terceiro capítulo, Locais de enterramento em Rio Grande de São Pedro, buscou-se descrever e criticar a fonte, expor a metodologia, e os dados, articulando-os e apresentando as hipóteses que a pesquisa produziu.

CAPÍTULO 1: A MORTE COMO RELATO DA VIDA

Fenômeno envolto em mistérios, a morte sempre gerou discursos e debates durante toda a história da humanidade influenciando a religião, a arte e o modo de vida de praticamente todos os povos que elaboraram, e ainda elaboram, diversas interpretações para compreender o que acontece nesse último momento de vida da pessoa e mesmo depois que a vida abandonou seus corpos. Da tentativa de compreender o porquê se morre, para onde se vai, se algum dia é possível voltar, religiosidades tomaram pra si a responsabilidade de desenvolver conhecimento acerca desse momento que chega para todos nós. Com o tempo, diversas lendas e mitos sobre a morte se desenvolveram, perpassando o processo de transformação das religiosidades em religiões, principalmente no âmbito dos costumes ritualísticos, como na preparação do corpo para a ressurreição, no enterramento ou exposição do corpo do falecido em determinado local sagrado, na determinação de um período de tempo para rezar pelo falecido de maneira a ajudá-lo a ter um fim melhor, entre outros cuidados.

Para além disso, a morte sempre foi encontrada em romances literários, desde sagradas escrituras, até folhetins publicados semanalmente em jornais do século XIX, geralmente significando uma mudança no rumo da história, um final trágico ou de redenção, ou ainda o início de uma jornada de vingança. A morte e o mundo dos mortos também foram abordados por diversos desenhistas, pintores e escultores durante o Renascimento, como o português Francisco de Holanda, o alemão Albrecht Dürer e o holandês Hieronymus Bosch; assim como inspiraram feriados e eventos contemporâneos, como o Dia de Finados e o Halloween, frutos da interpretação popular sobre a morte e de sua popularidade hoje em dia.

O tema da morte também habita o mundo do terror na literatura, nas histórias em quadrinhos, no cinema, televisão e, mais recentemente, nos vídeos games. Histórias com personagens como o Monstro de Frankenstein, múmias e zumbis, que hoje são constantemente revividos pela cultura de

massa, modificam o foco de seu desenrolar, retirando ou amenizando o caráter melancólico e trágico da morte. Morrer e matar, nesse contexto “menos religioso” do mundo capitalista do consumo, são atos posicionados à margem da moral e destituídos, de uma maneira geral, de sentimentos de empatia e compaixão – no caso de morrer -, assim como de repreensão e punição imediata – quando se comete um “assassinato” fictício, em um roteiro de filme ou fase de jogo, por exemplo. Meios de driblar o destino final também rondam o imaginário atual através de empresas que oferecem produtos cosméticos com a função de retardar a ação dos efeitos do envelhecimento, por exemplo, e da possibilidade de viver para sempre através de clones, algo especulado desde a replicação da ovelha Dolly. Desta maneira, a morte para nós hoje, possui diversos significados que não necessariamente dizem respeito à tristeza, perdas irreparáveis e fim definitivo da vida, não aludindo também, necessariamente, a conceitos como paraíso, inferno e ressurreição.

Caminhando para o lado oposto dessa concepção e rumando para o século XVIII, este trabalho utiliza das interpretações de morte derivadas do pensamento católico das sociedades ibéricas, em especial Portugal, assim como sua adaptação no contexto colonial brasileiro. Muito caro a esta pesquisa também foi a investigação das formas que a Igreja Católica, principal guia dos rituais mortuários desse período na Europa, se relacionou com a morte dos povos nativos e dos escravos africanos. Para tanto, inicia-se a seguir um panorama acerca de como seria morrer na América colonizada por Portugal, durante o século XVIII.

1.1 A MORTE NA AMÉRICA PORTUGUESA NO SÉCULO XVIII:

Os registros feitos sobre os últimos momentos de vida de alguém, assim como os documentos deixados pelo falecido ou produzidos sobre ele (testamentos, inventários de bens) dizem muito acerca de como teria sido a vida desta pessoa, desde qual era o santo de devoção do sujeito, a irmandade em que era freguês, até quantas missas ele poderia pagar por sua alma e o que deixaria para seus herdeiros e familiares. Diversos historiadores usaram este tipo de fonte para embasar e desenvolver seus trabalhos, na busca de esclarecer alguns aspectos que rondaram a vida da população do Brasil

colonial, como Carlos Engemann, Marcelo de Assis e Manolo Florentino, assim como as relações que determinaram qual seria a morada final do sujeito, como nos trabalhos de Adalgisa Arantes Campos, Julio Cesar M. da Silva, José Roberto Góes, João José Reis entre outros. Reviso aqui o trabalho de três historiadores que investigaram a vida a partir da morte: João José Reis, em sua tese *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX* (1991), Adalgisa Arantes Campos, em seu artigo *Locais de sepultamento e escatologia através de registros de óbitos da época barroca* A Freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto* (2004) e Júlio Cesar Medeiros da Silva Pereira, em sua obra *À Flor da Terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro* (2007).

João José Reis e as maneiras de bem morrer:

O historiador João José Reis (1991) aborda diversos aspectos do levante chamado Cemiterada, revolta popular ocorrida em outubro de 1836, em Salvador, analisando a cultura funerária europeia, em especial a portuguesa, e, pontualmente, a africana, ambas modeladoras dos rituais e costumes fúnebres no Brasil colonial. O autor identifica costumes, existentes desde o século XVIII, que perpassam as camadas sociais, como a feitura de testamentos, o cuidado de se realizar o viático², de preparar a roupa desejada pelo falecido, entre outros, que eram praticados com similar importância por toda a sociedade e que sobreviveram aos tempos, criando empecilhos para a implementação de projetos de modernização e higienização das cidades durante o século XIX.

Em seu capítulo “A Hora da Morte: formas de bem morrer”, aprofunda a explanação acerca desses ritos finais, apontando sua função de ser um dos meios que garantiria ao falecido uma boa morte. Esses rituais tradicionais são, segundo o autor, expressão da interpretação singular que a sociedade luso-brasileira tinha sobre a morte: esse seria um momento de transição gradativa da alma desde o mundo material até o mundo espiritual, sendo o sucesso dessa passagem responsabilidade, em parte, daqueles que continuavam vivos.

² Viático é o termo utilizado durante os séculos XVIII e XIX para se referir à última procissão do falecido, momento em que, após sua morte, este é carregado pelas ruas, com toda a decência e luto, seguido de familiares, padres, médicos e mesmo pessoas desconhecidas. Reis descreve um viático no capítulo “Atitudes diante da morte”, p. 104.

Por exemplo, ao mandar cumprir todos os pedidos feitos pelo falecido através de testamento, a confecção da mortalha, o pagamento das missas a serem rezadas, do campo santo que abrigaria o corpo, entre outros pedidos, o testamenteiro ou responsável estava limpando a consciência do morto, e de si mesmo, garantindo que nenhum assunto ficasse pendente no mundo material. Assim, bem morrer na modernidade significava estar acompanhado de pessoas na hora da passagem, para que elas pudessem ouvir as últimas palavras e se encarregar dos pedidos finais do enfermo, caracterizando este ritual como algo coletivo (p. 100). Assim como a vida, a morte no Antigo Regime era experimentada de maneira coletiva.

Era através do testamento também, que muitos alforriavam seus escravos, reconheciam filhos bastardos, pecados e traições, dívidas e inimigos, e ao reconhecer e se arrepender, o cristão acreditava estar mais perto do paraíso celestial (REIS, 1991, p. 98; SOARES, 2006, p. 84)³. Em seu artigo *Locais de sepultamento e escatologia através de registros de óbitos da época barroca – a freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto*, a historiadora Adalgisa Arantes Campos fez um levantamento sobre os enterramentos ocorridos no espaço sagrado da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, entre os anos de 1712 e 1733, utilizando-se de documentação de irmandades leigas, a legislação diocesana e os registros de óbitos produzidos neste período. Com relação aos testamentos, das 158 atas analisadas por Campos, 72 pessoas deixaram testamento. Documento que relata os bens materiais do falecido e lugar onde se expressa suas vontades finais neste momento de redenção espiritual, configurava em um documento importante pra Igreja, que recomendava aos vigários que anotassem sua existência nos registros. No Primeiro Livro de Óbitos de Rio Grande, fonte deste trabalho, não foram encontrados os testamentos com seu texto integral.

Também era necessário o requerimento dos últimos sacramentos a serem recebidos em vida, a penitência e a extrema unção, logo que se tomava consciência da gravidade da doença, era fundamental para que o enfermo não

³ SOARES, Márcio de Sousa. *A Remissão do Cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, 1750-1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009. 300p.

abandonasse a religião neste último momento, tentado pelas forças malignas do demônio. Tal ritual deveria se desenvolver da seguinte maneira:

Ao pressentir a morte, ou mesmo ao cair enfermo, o doente deveria comunicar ao padre de sua paróquia, via familiares ou irmandades, se participava de uma, a fim de que os sacramentos lhe fossem enviados. Após tomar ciência do fato, o padre deveria preparar o viático, separar o “óleo de oliveira bento pelo bispo”, e os utensílios, tais como toalhas e incensório. O sino da igreja era tocado para chamar todos os fiéis a acompanharem o viático. (PEREIRA, 2007, p. 44).

Outro instrumento utilizado para garantir a “boa morte”, segundo Reis, seriam as irmandades católicas, organizações laicas que adotavam como padrinho um santo específico e que promoviam, através de auxílios em caso de doenças, injustiças e garantia de sepultura santa, uma rede de relacionamentos e solidariedade entre seus membros, refletindo a hierarquia social existente na sociedade. Por exemplo, era costume na Bahia do século XVIII que cada Irmandade admitisse apenas certo tipo de membro, havendo irmandades cujos membros eram apenas pessoas vindas de, ou identificadas como, “Angola”, ou do “Congo”, ou que aceitassem apenas portugueses, ou apenas brasileiros que possuíam certa renda, entre outras configurações possíveis (p. 56).

Essas organizações, aspecto da religiosidade da Era Moderna, estariam comprometidas em garantir o direito da boa morte àqueles que a elas recorressem, e fossem aceitos, mediante taxa de pagamento. Reis salienta também a grande recorrência de escravos e forros a essas instituições, interessados em receber os últimos sacramentos, de maneira a darem bom destino a suas almas, prática semelhante a algumas religiões africanas (p. 110). Nesse contexto, a importância do local que receberia o corpo do falecido também é ressaltada pelo autor. Em seu capítulo “O Espaço Sagrado do Morto: O lugar da Sepultura”, afirma o medo que as pessoas sentiam de morrer sem uma sepultura certa, por exemplo, em casos de afogamento, quando não era possível resgatar o corpo:

O negociante carioca Joaquim Luís de Araújo, residente na Bahia, fazia frequentes viagens a

Lisboa e temia morrer no trajeto. Em seu testamento de 1823 escreveu: “espero, na Misericórdia divina, eu morrer em terra”. Três anos depois morreu no mar.

Era importante morrer em terra firme, não para ser enterrado em qualquer lugar, mas em local sagrado. (REIS, 1991, p. 171)

Mais adiante, ao falar da preocupação dos padres com o tema da ressurreição dos mortos, o autor comenta:

Se o corpo ressuscitaria, ele devia estar espiritualmente íntegro, embora fisicamente estivesse decomposto. E para esta integridade contava o local de sepultura. A preocupação desses católicos com o destino do cadáver passava ao largo do pensamento agostiniano de que “pouco importa que um corpo sem vida esteja aqui ou lá [...] pelo menos no que se refere à integridade de sua ressurreição”. (REIS, 1991, p. 172).

Essa preocupação se estendia ao cuidado com os corpos dos escravos cristãos mortos, que deveriam receber o enterro eclesiástico como todo fiel, assunto que foi tratado por D. Sebastião Monteiro Da Vide na elaboração das normas expressas nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Ao não cumprir esta regra, o senhor de escravos estaria sujeito a excomunhão, entre outras punições. (p. 173)⁴. Entre outros ditames que regulavam o morrer da sociedade colonial brasileira, a proibição de conceder sepultura eclesiástica para alguns grupos é algo importante de ressaltar: “judeus, heréticos, cismáticos, apóstatas, blasfemos, suicidas, duelistas, usurários, ladrões de bens da Igreja, excomungados, religiosos enriquecidos (se tinham profissão de pobreza), aos refratários à confissão e à extrema-unção, infiéis, crianças e adultos pagãos” não teriam o direito de receber os cuidados da Igreja (p. 174). Com isso, a religião católica pretendia influenciar na vida de seus fiéis,

⁴ Júlio Cesar Medeiros da Silva Pereira ressalta a recomendação das Constituições com relação ao batismo de escravos, ritual essencial para exortar aos africanos o abandono de crenças anteriores. Citando o viajante alemão Freireyss, Pereira afirma que o batismo “visava a uma valorização da mercadoria humana, a qual depois de batizada dobrava o seu valor perante o comprador, quer-se destacar o fato de que, se realmente os escravos eram batizados na África, eles estavam aptos a adentrarem as portas da religião em toda a sua plenitude e serem feitos ‘filhos de Deus’. Neste sentido, teriam pleno direito a um funeral cristão com todo o ritual Católico e em solo sagrado.” p. 39-41.

reafirmando um modelo de conduta a ser seguido para se alcançar a salvação que viria mediante a morte cristã.

Sobre os locais de enterramento, o autor afirma que não se permitia o adorno das sepulturas com grandes pedras e monumentos, uma vez que o enterro no interior das igrejas foi comum durante todo o século XVIII, e a presença desses arranjos sobre e ao redor das sepulturas diminuiria o espaço para os fiéis transitarem durante as missas. Tal norma denota também o caráter humilde, defendido pela Igreja, que o fiel deveria demonstrar durante sua vida, não se rendendo aos caprichos materiais. (p. 173). Ao falar sobre a ocupação subterrânea do interior das igrejas, Reis explicita a simbologia que esse lugar possuía no imaginário cristão da época, gerando uma divisão de espaço que era disputada pelas irmandades. Analisando os dados de enterramentos na Igreja Matriz da Pena, de Salvador, entre os anos 1834 e 1836, o autor afirma:

De um modo geral, 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 corpo, parte interna do edifício, e o adro, a área em sua volta. A cova no adro era tão desprestigiada que podia ser obtida gratuitamente. Ali se enterravam escravos e pessoas livres muito pobres (REIS, 1991, p. 175).

Menciona-se o costume de enterrar crianças, escravas ou livres, no interior da igreja matriz, até pelo menos 1820; após esta data, todos os escravos passaram a serem enterrados no adro. O costume de se enterrar dentro das igrejas também foi tratado por Júlio Cesar Medeiros da Silva Pereira (2007), que cita o bispo jesuíta Da Vide (1707) e a justificação do enterro *ad Sanctus*:

He costume pio, antigo & louvavel na Igreja Catholica, enterraremse os corpos dos fieis Christãos defuntos nas Igrejas, & cemiterios delas porque como lugares, a que todos os fieis concorrem para ouvir, & affitir às Missas, & Officios Divinos, Orações, tendo à vista as sepulturas se lembrarão de encomendar a Deos noffo Senhor as almas dos ditos defuntos, efpecialmente dos feus. (VIDE, Op. Cit. Livro 4º, título LIV, citado em PEREIRA, 2007, p. 49).

Pereira concorda com Reis no que diz respeito ao efeito que a proximidade das sepulturas produziria nos fiéis, que continuariam a ter certo contato com seus parentes falecidos e seriam constantemente lembrados do

paraíso e da vida pós morte, alcançado mediante o exercício da fé e de uma vida pia.

As irmandades de Salvador costumavam requerer espaços dentro das igrejas para enterrarem seus mortos, o que, segundo o autor, formava uma divisão que refletia a organização social do mundo dos vivos. Com o espaço determinado para certa irmandade, a mesma o dividia como bem entendia entre seus membros, presenteando os melhores lugares para os irmãos que haviam contribuído por mais tempo ou em maior quantidade na organização da instituição. Os melhores lugares num enterro ad Sanctus, seriam aqueles mais próximos do altar:

Ser enterrado próximo aos altares era um privilégio e uma segurança mais para a alma, atitude relacionada à prática medieval de valorizar a sepultura próximo as túmulos de santos e mártires da cristandade. Acreditava-se que essa intimidade contaria no momento do Juízo Final, além de favorecer a alma por ocasião do julgamento pessoal que se seguia à morte. (REIS, 1991, p. 178)

Porém, a concessão de privilégios às irmandades não era regra entre as autoridades eclesiásticas, não funcionava sempre, não tendo um caráter homogêneo para todas as localidades. Nos registros do Primeiro Livro de Óbitos de Rio Grande três irmandades são mencionadas: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, que acompanha o enterramento de Josefa Frões na Matriz de Jesus-Maria-José, em 1744; a Irmandade de Santa Anna, que acompanha o inocente Manoel até sua sepultura dentro da Capela de Santa Anna, em 1751; e a Irmandade das Almas de Nossa Senhora da Lapa do Santíssimo Sacramento, que acompanha Matheus Homem da Sylveira a morada final de seu corpo dentro da dita Matriz. Através da fonte principal desta pesquisa, não pude averiguar se as irmandades desta localidade requeriam locais dentro da Matriz de Jesus-Maria-José, como era de costume em Salvador. O que se percebe é que elas estavam vinculadas à Capelas de mesmo nome, situadas no território sob jurisdição da Matriz (QUEIROZ, 1992).

Informações acerca dos lugares que as sepulturas mencionadas acima tomaram no **interior** das igrejas não se conseguiu deduzir a partir da fonte. De

fato apenas três registros, no livro todo, apontam a exata localização da sepultura do fiel dentro da igreja, mas nenhum deles menciona o falecido como sendo membro de irmandades. Dois desses registros indicam a feitura de testamento; no caso do terceiro, tal documento não foi encontrado, mas sabe-se que José de Mascarenhas Figueiredo era “cavalheiro de habito” da praça de Rio Grande de São Pedro, além de tenente de Dragões, cargo militar, não recebeu todos os sacramentos, por morrer de um acidente em 1739, também não se encontrando testamento. Ele foi enterrado dentro da Matriz de Jesus-Maria-José⁵.

Já Manuel Soares era casado com Páscoa do Espírito Santo, português de Coimbra, filho legítimo de Domingos Soares e Isabel Francisca, fez testamento e foi sepultado com todos os sacramentos no altar da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, em 1745⁶. O registro da morte de Antônio Simões, de aproximadamente oitenta anos, nos informa que ele era casado com Quitéria Marques e natural do Patriarcado de Lisboa, e que foi trasladado para ser sepultado no altar da Igreja de Nossa Senhora do Monte Carmo, no Rio de Janeiro, em 1758⁷. Confere-se, desta forma, que a feitura do testamento era costume português reproduzido na colônia, como afirma Adalgisa Arantes Campos (p. 163).

Neste ponto faz-se necessário esclarecer o que entendo por “campo santo”, recuperando definição utilizada por D. Sebastião Monteiro da Vide, compilador das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)*, documento regulador da religiosidade católica no Brasil. Para o religioso, campo santo, ou “solo sagrado”, seria o terreno de todas as igrejas, mosteiros e conventos erigidos pela Igreja católica ou por ela permitidos, além de seus cemitérios (PEREIRA, 2007, p. 50). Como já visto, estes lugares possuíam significados e valoração diferentes entre os fiéis, o altar da igreja ou capela ocupando posto mais desejado.

⁵ 1LOBRGSP, fl. 11, 1º registro.

⁶ 1LOBRGSP, fl. 26, 4º registro.

⁷ 1LOBRGSP, fl. 87, 2º registro.

Adalgisa Arantes Campos, em seu artigo de 2004 já mencionado, objetiva compreender como se dá o “ordenamento social e simbólico dos mortos” através das disposições da localização de suas sepulturas. Muitas das situações conferidas na análise da fonte deste trabalho possuem ressonância com o dito artigo devido á proximidade do tipo de fonte, como a questão dos sub-registros, a presença ou ausência de testamentos anexados ou mencionados no livro paroquial, o tratamento diferente que é dado para registros de pessoas da elite do local, em comparação com os das camadas mais desfavorecidas, e a existência de diferentes locais para se enterrar cada ator social.

Apresentando seu tema, Campos faz uma crítica ao livro de óbito, documento produzido pelo reverendo vigário responsável pela paróquia, e/ou por padres coadjutores, e instituído e regulamentado pela Igreja Católica. Na América portuguesa o documento que instituiu a necessidade de se produzir livros paroquiais e o modelo que os registros seriam feitos, seja este registro de batismo, óbito ou casamento, foram as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707), apanhado de regulamentações que dizia sobre a maneira que a Igreja Católica, e seu corpo eclesiástico, deveria se desenvolver no Brasil.

A partir destas recomendações, os párocos ficavam incumbidos de registrar o recebimento dos sacramentos da vida e da morte dos fiéis, seguindo um modelo geralmente acatado:

“Em todas as Igrejas Paroquiais deve haver livro em que se assentem os nomes dos defuntos, o que se introduziu por muitas razões convenientes. Portanto mandamos, que em todas as Igrejas Paroquiais haja um livro, em que se assentem os nomes dos que morrerem, e que cada um dos Párocos de nosso Arcebispado no dia em que o defunto falecer, ou ao mais tardar dentro dos três primeiros seguintes, faça no dito livro assento do seu falecimento, escrevendo-o ao comprido, e não por abreviatura, ou algoritmo, na maneira seguinte. Aos tantos dias de tal mês, e de tal ano faleceu da vida presente N. Sacerdote, Diácono, ou Subdiácono; ou N. marido, ou mulher de N. ou viúvo, ou viúva de N. ou filho, ou filha de N. do lugar de N. freguês desta, ou de tal Igreja, ou forasteiro, de idade de tantos anos, (se comodamente se puder saber) com todos, ou tal Sacramento, ou sem eles; foi sepultado nesta, ou em tal Igreja: fez testamento, em que deixou se dissessem tantas missas por sua alma, e que se fizessem tantos ofícios; ou morreu ab intestado, ou era notoriamente pobre, e por tanto se lhe fez o enterro sem se lhe levar esmola.” (DA VIDE, 2007)

Fornecendo os aparatos necessários para o funcionamento desse sistema, o Estado português caminhava junto com a Igreja na administração da colônia, resultado da aliança entre estas duas instituições que gerou o Padroado de Lisboa.

Preocupação expressa nas *Constituições* era a necessidade de “dar sepultura, enterro digno e o sacramento da extrema unção” a todo o corpo de cristãos que formava a Igreja, preocupação que ia de encontro com os anseios de garantir uma boa morte, expressada pela população católica colonial, como já mencionado (p.161).

Apesar de este ser o modelo mais usual para a confecção do registro, cada vigário “contribuía” na modificação de alguns aspectos, adicionando, retirando ou mudando de ordem algumas informações. Por exemplo, o vigário José Carlos da Silva, primeiro pároco de Rio Grande de São Pedro, normalmente suprimia a causa da morte do falecido e sua idade presumida. Por outro lado, todos os registros de escravos feitos por ele possuem a menção do nome de seus senhores, um dado importante que pode ser usado por estudiosos da escravidão, possibilitando a verificação do cumprimento da regra que obriga os senhores a enterrarem de modo digno e cristão seus escravos, como visto acima, além de abrir caminho para outras possibilidades de interpretação desta relação.

Outro aspecto mencionado por Campos e encontrado no livro de óbitos de Rio Grande é a diferença do que é escrito nos registros daqueles que ocupam lugares de destaque econômico na sociedade, comparado com os registros de escravos ou mesmo de brancos pobres.

Deve-se ressaltar que sendo pessoa de destaque econômico ou fidalguia (não importando se inocente ou adulta) o registro apresenta conteúdo bastante detalhado a respeito do morto, de sua família e de suas práticas de sociabilidade. Por sua vez é verdadeiramente lacônico ou mesmo omissivo quando alusivo à etnia africana (escravos recém convertidos ou boçais), pois o sacerdote não tinha conhecimento ou até empenho para compreender a língua que dava acesso aos dados pessoais, nem sempre fornecia as informações requeridas pela legislação sinodal. (CAMPOS, 2004, p. 162).

Esta prática se confere no livro de Rio Grande, demonstrando que não era costume de um ou outro vigário, localizado em uma região específica, mas sim um costume mais amplo, que chegava até o extremo sul do território português colonial. De maneira a exemplificar, trago aqui dois registros da fonte transcritos:

“Aos nove dias domes de Janeiro de mil Sete Sentos equarenta ehu faleceo da vida prezente Vicente Machado [Carpenteiro da] Ribeira Solteiro natural de [Lxa], Batizado na freguezia de S. Paulo filho legitimo de Vicente Machado e de Luisa Francisca recebeu todos os SaCramentos, fes testamento Seu corpo esta Sepultado na Matriz de Jezu Maria Joze da fortaleza do porto e lhe fis oSeu enterro Como elhe detremina no testamento que abri para ver as despozições de Seu funeral elegado, e como permite anova povoação de que fis este aSento porverdade dia eera ut Supra. Rio grande de S. Pedro o Vigario Joze Carlos da Silva.”⁸

Percebeu-se, pela análise da fonte deste trabalho, que tanto os registros de óbitos de escravos negros quanto os que tratavam de indígenas apresentavam poucas informações sobre eles, como no exemplo a seguir:

“Aos dezouto dias do mes de fevereiro de mil Sete Sentos trinta e nove faleceo da vida prezente VeriSsimo da Silva indio da Comitiva dos Mathematico Diogo Soares, e recebeu os SaCramentos esta Sepultado no chemeterio da fortaleza da praya e lhe fis os Sufragios costumados na nova povoação e por verdade fis este aSento dia e era vt Supra Rio Grande de S. (São) Pedro [V (visto)] o vigário Joze Carlos da Silva”.⁹

Enquanto que no registro de Vicente Machado da Ribeira vê-se indicado seu local de batismo, sua filiação, legitimidade e a existência de testamento, no de Veríssimo da Silva, índio, não temos nenhuma dessas informações. Questiona-se, a princípio, se o vigário não teria meios de saber onde nascera Veríssimo, ou mesmo onde morou antes de sua viagem até a localidade, o que me parece pouco provável, uma vez que ele estava acompanhando a comitiva de Diogo Soares, matemático e letrado que passou por Rio Grande, por volta de 1739. Em que momento, ou em qual parada Veríssimo se juntou à comitiva? Creio que alguém, provavelmente Diogo Soares, saberia informar isso em língua corrente. A falta desta e das outras informações dificulta o trabalho do pesquisador que pretende compreender a existência do indígena nos rituais católicos, ao mesmo tempo em que levanta questões e abre possibilidades. Campos afirma que, sendo por lacuna de informação, devido a dificuldade linguística ou falta de empenho do vigário em investigar o falecido, é fato que

⁸ 1LObRGSP, fl. 15, 1º registro.

⁹ 1LObRGSP, fl. 6v, 2º registro.

A base de dados não fica perfeita; as planilhas incompletas passam a exigir mais do historiador para que interprete e compreenda dentro dos critérios de inteligibilidade daquela humanidade em questão. O vazio pode representar não apenas que o sacerdote/coadjutor era imediatamente relapso, mas que tal informação era sabida de todos, consenso ou de pouca monta. (CAMPOS, 2004, p. 162).

Sérgio Odilon Nadalin encontrou fenômeno parecido nos livros paroquiais de casamentos, quando da investigação de Gregório e Anna Maria:

Ao que tudo indica, os casamentos de pessoas de nível social proeminente eram registrados com mais detalhes. Além das informações comuns a todos os assentamentos, eram incluídas outras sobre os avós dos noivos, geralmente oriundos de outras regiões brasileiras, sobretudo de São Paulo, e mesmo de Portugal. (NADALIN, 2004, p. 56)

É de comum acordo que um documento oficial, seja ele qual for, não será produzido tendo sua principal preocupação promover respostas para perguntas ainda não elaboradas pelos historiadores do futuro. Reside aí, portanto, a necessidade de compreender os livros paroquiais dentro de seu contexto histórico, tendo em vista qual era seu uso para o funcionamento da Igreja na colônia.

Algo que deve ser ressaltado, e que exprime os limites desse tipo de documentação, é o aparente desleixo social com relação a feitura do registro de morte e mesmo a dificuldade de fazer chegar a informação até o livro mais próximo. Por diversos motivos, a quantidade de registros de óbitos é muito menor do que a de registros de batismo: em Rio Grande, para os mesmos vinte e cinco anos, existem quatro livros de batismos para apenas um de óbitos. Campos também notou isso na Paróquia de Ouro Preto, e aponta algumas possibilidades para esse fenômeno.

Certamente tais cifras [o total dos que foram inumados na paróquia] têm pouca relação com o montante de paroquianos (fregueses) e com o total de habitantes sob a jurisdição da PNSPOP. A diferença numérica de registros entre a série batismo e a de óbito sugere que boa parte dos mortos era enterrada no campo (escravos) ou até em quintais (crianças) ou no próprio adro, mas às

ocultas, para se esquivar das despesas com a covagem e encomendação, os corpos à revelia das autoridades diocesanas. (CAMPOS, 2004, p. 161).

Ao tratar dos locais de enterramento, a autora levanta que o possível motivo de apenas 17 sepulturas referentes à morte de escravos aparecerem no altar do Matriz seria porque, nos primeiros anos de povoamento da região, os escravos eram comumente enterrados fora dos locais santos, provocando um não registro de suas mortes nos livros paroquiais. O desencontro nos números entre registros de batismo e óbito também pela dificuldade de se fazer chegar a informação até o vigário mais próximo, como será visto mais adiante nesse texto.

Diferentes lugares sagrados para se enterrar:

Cerca de oito capelas constituíam as principais necrópoles nessa região de Ouro Preto e a autora afirma que existiam poucas capelas na paróquia e que foram encontrados apenas sete enterramentos nesses templos durante o período abordado pelo artigo; é na década de 1730 que novas capelas vão ser erigidas, resultado de requerimentos e investimentos de irmandades leigas de crioulos e mulatos (p. 165). Em Rio Grande de São Pedro, além da Matriz, quatro capelas recebem sepulturas da população heterogênea que vivia na região, própria de localidades situadas em regiões de fronteira. São elas a Capela de Nossa Senhora do Rosário, que atuou como matriz por um tempo), a Capela de Nossa Senhora da Lapa, a de Nossa Senhora Santa Anna e Nossa Senhora de Nazaré. Além do interior e do adro dessas capelas, havia a possibilidade de ser enterrado em diversos cemitérios que constituíam campo santo para a comunidade católica ali habitante.

Júlio Cesar Medeiros da Silva Pereira (2007) aponta que a existência de diversos locais para enterrar essa sociedade hierarquizada só cresceram com o tempo: no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX, diversos tipos de cemitérios foram criados, de maneira a abarcar os novos grupos sociais que chegaram na corte por conta da vinda da família real portuguesa. O autor afirma que a diferença entre cemitérios católicos e protestantes vinha da maneira com que esses grupos religiosos interpretavam a morte:

Com efeito, o contraste entre ambos era notório. Cemitérios católicos eram completamente diferentes dos cemitérios protestantes: a representação do lugar funerário para os protestantes consistia em uma visão mais serena, amenizada pela presença de árvores que, em certo sentido, conferiam ao local uma sensação de paz [...] Entretanto, os cemitérios católicos apresentavam um ambiente tumultuado, no qual corpos insepultos se misturavam à terra deixando uma sensação de desespero e desorganização. Por outro lado, os corpos sepultados pelos católicos ad Sanctus estavam, de certa forma, sempre junto aos vivos, que vez por outra rezavam por eles uma missa em sua memória. (PEREIRA, 2007, p. 37).

Mais adiante, o autor pondera que, como os protestantes não tinham por costume enterrar seus mortos no interior de seus templos, possuíam uma distribuição mais uniforme dentro dos cemitérios, sem uma distinção entre os falecidos que fosse percebida a priori; diferentemente do catolicismo, em que

“a variedade de espaços funerários oferecidos pressupunha a própria diferenciação entre os mortos. Uns sepultados sob a nave, estes nos adros, aqueles em conventos, e uma grande maioria em cemitérios que deixavam os corpos à flor da terra.” (ibidem, p. 38).

Cabe agora explicar acerca da sociedade brasileira do século XVIII, de maneira a poder observar Rio Grande de São Pedro e sua dinâmica mortuária dentro de um contexto geral durante esse século. Faz-se o movimento inverso nesse momento, procurando na vida da América portuguesa a morte e seus significados.

1.2 A VIDA NA AMÉRICA PORTUGUESA NO SÉCULO XVIII:

A historiografia do século XX muito se interessou em discutir o período colonial brasileiro: além de nomes como Sérgio Buarque de Holanda¹⁰, Caio Prado Jr.¹¹ e Gilberto Freyre¹², que produziram obras clássicas durante a década de 1930, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, ao comemorar

¹⁰ HOLANDA, Sérgio B. Raízes do Brasil. 26° ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

¹¹ PRADO JR., Caio. Formação do Brasil Contemporâneo: colônia. 12° ed. São Paulo: Brasiliense, 1972.

¹² FREYRE, Giberto. Casa Grande & Senzala. 48° ed. São Paulo: Global Editora, 2003.

seu centenário em 1938, também apresentou uma série de trabalhos acerca do tema. Durante a segunda parte do século XX e as primeiras décadas do século XXI, percebe-se uma volta ao período colonial brasileiro com publicações muito influentes na área, como as teses de John Monteiro, João Fragoso, Maria de Fátima S. Gouvêa, Maria Fernanda B. Bicalho, Manolo Florentino, Ana Silvia Volpi Scott, Cacilda Machado, Martha Daisson Hameister, Tiago Luís Gil, entre outros. Aspecto que perpassa a maioria dessas pesquisas é o caráter hierárquico da sociedade de Antigo Regime portuguesa que se reproduziu em suas colônias, constituindo ingrediente fundamental na formação da sociedade brasileira.

Desta maneira, a noção de Antigo Regime nos Trópicos, trabalhada por Fragoso, Gouvêa e Bicalho, diz respeito à formação de uma sociedade colonial influenciada pela ideia da conquista de novos territórios, “pelo sistema de mercês, pelo desempenho de cargos administrativos e pelo exercício do poder concelhio” (FRAGOSO; GOUVÊIA; BICALHO, 2000, p. 67-88). Os vários aspectos dessa sociedade hierárquica eram influenciados por este formato, e a justiça que se fazia não partia da ideia de igualdade entre todos, mas adequava-se ao caso específico de cada processo a partir da posição social dos atores envolvidos.

Assim, a justiça era adequada a medida que dava a cada um aquilo que lhe cabia de acordo com seu lugar na sociedade, exercitando o conceito de equidade ao invés do de igualdade. Giovanni Levi trabalha esse conceito no texto *Reciprocidade Mediterrânea*:

[...] o conceito surgiu e teve importância em sociedades que não reconheciam a igualdade entre cidadãos abstratos – segundo a qual a lei é igual para todos, mas, ao contrário, acentuavam a desigualdade de uma sociedade hierárquica e segmentada, na qual conviviam sistemas jurídicos correspondentes a diversos sistemas de privilégio e de classificação social: portanto, uma pluralidade de equidades de acordo com o direito de cada um de que lhe reconheçam o que lhe corresponde sobre a base de seu direito social e de acordo com um princípio de justiça distributiva. Na sociedade de Ancien Régime, o conceito de equidade era o

protagonista central de seu sonho impossível – ou melhor, já impossível – de construir uma sociedade justa de desiguais. (LEVI, 2002, p. 62).

Dentro de uma sociedade organizada em estamentos, em que todos os grupos possuíam lugar específico e submetiam suas vidas aos desígnios do rei, a manutenção do prestígio social que produziria a diferenciação entre os demais era perseguida de diversas formas. Uma das mais eficientes era colocar-se à disposição do rei, assumindo diversos serviços que, mais que auxiliar, tornavam possível a colonização efetiva das colônias ultramarinas portuguesas. Longe de conceber a sociedade colonial como um todo fixo e imóvel, alguns dos trabalhos historiográficos mais recentes abordam a ideia da movimentação social dos atores por entre esses estamentos ou classes, explorando as diversas maneiras de se conseguir ascensão social ou aumentar a distância entre si e os outros.

Martha Daisson Hameister em sua tese de 2006, ressalta a importância da coletividade, em detrimento do individualismo, nas sociedades do Antigo Regime, afirmando que a conquista e a manutenção da honra do nome da família era algo inestimável no tecer das relações sociais. A autora, ao escrever sobre o aumento do prestígio do círculo familiar através da conquista de cargos e títulos, por meio do sistema de concessão de mercês e privilégios, aponta a importância de se ter um nome reconhecidamente de peso nesse contexto:

As genealogias e as memórias de descender de heróis na defesa dos interesses de Sua Majestade eram constantemente rememorados. No ato de solicitar uma mercê, uma patente, um cargo, os nomes e os feitos dos ancestrais eram aludidos, lembrando às autoridades e ao rei quão justa e mercês régias eram recebidas como distinções, ou seja, como diferenciadores entre os homens. Tudo concorria, portanto, para que os nomes agissem como qualificadores dos sujeitos — nestes casos, muito mais sujeitos coletivos, membros de grupos, clãs ou famílias, do que sujeitos individuais. (HAMEISTER, 2006, p. 132).

Mais adiante no texto, a autora coloca que um nome tradicionalmente conhecido e de prestígio podia ser ponto de desempate em uma disputa pelo mesmo cargo oficial, por exemplo, constituindo claro mecanismo de produção

da diferenciação entre os atores sociais, reflexo da sociedade que se organizava hierarquicamente. Dessa maneira, é interessante perceber as estratégias utilizadas para se conseguir destaque social: a ida para as colônias portuguesas foi um meio muito comum utilizado para galgar degraus por aqueles que não tinham a sorte de pertencer a uma família nobre, assim como significou importante meio para se reafirmar certos nomes e posições já consagrados.

Ao trabalhar no estabelecimento de novas povoações, em cargos militares, administrativos ou mesmo religiosos, abria-se a possibilidade de ascender socialmente por se estar começando uma “vida nova” atrelada aos anseios latentes do rei, e na qual benefícios poderiam ser adquiridos através da exposição dos feitos que, em suma, protegeriam e concretizariam o estabelecimento do domínio português.

A autora explica esta dinâmica:

Essa mobilidade dentro da hierarquia social podia funcionar de maneira ascendente, como no caso de um escravo/ninguém passar a ser um livre/alguém; um camponês-servo/ninguém migrado que podia transformar-se em um soldado, um pequeno funcionário ou pequeno proprietário. Havia a possibilidade de tornar-se alguém no estabelecimento das novas povoações. A mobilidade, possibilitada, então, pelos atributos agregados aos nomes, agia mantendo o status e a vida de quem já era alguém, como no caso de um fidalgo Manuel Jorge Gomes de Sepúlveda. Condenado à morte, tornado José Marcelino de Figueiredo, veio a ser coronel e governador do Continente do Rio Grande de São Pedro. (HAMEISTER, 2006, p. 135).

É importante observar que esta técnica de “romper com a condicionante da posição social” dada pelo nascimento foi usada, segundo a autora, para reproduzir nos novos povoados “uma hierarquia tão rígida e uma sociedade tão excludente quanto aquelas que foram deixadas para trás no momento das migrações”. Isto porque este fenômeno não acontecia de maneira isolada, sendo meio de ligação entre as famílias que se estabeleceram: ponto de contato e criação de ampla rede de relações que sustentavam certa parcela da

população na posição onde intencionavam estar, assim como permitia ligações com estratos acima e abaixo dessa posição, em busca de reconhecimento e valorização.

Em sua tese de mestrado defendida em 2011, Rachel dos Santos Marques, ao falar sobre a chegada de imigrantes açorianos durante a década de 1740, na região de Rio Grande de São Pedro, explica a produção dessa rede de relacionamentos na colônia da seguinte forma:

[...] entende-se o grupo formado por pessoas que estabeleciam entre si e com outros grupos sociais uma teia de alianças políticas, econômicas e sociais, com interesses comuns, e que usavam a esfera política para a concretização desses interesses. Estabeleciam essas alianças entre si, com membros da elite, com outros setores da população, adquirindo assim a cumplicidade de outros estratos sociais, legitimando dessa forma a própria hierarquia estamental. (MARQUES, 2011, p. 48).

Ambas autoras abordam de maneira enfática em suas teses a importância da presença da Igreja e dos rituais católicos na formação das redes de relacionamento, ao falarem, por exemplo, sobre o parentesco espiritual gerado através do ritual do batismo e como esta ligação refletia na vida essas pessoas, limitando as possibilidades matrimoniais, atribuindo status e criando relações de confiança, respeito e reciprocidade.

Torna-se necessário, portanto, ter em mente certa noção de como a Igreja Católica, instituição extremamente influente nas monarquias ibéricas colonizadoras do continente americano, criava espaço efetivo para o desenvolvimento da hierarquia social. Volto-me agora para o objeto principal deste trabalho, o nativo do Novo Mundo, pautando sua relação com a religião que acompanhou os colonizadores até o novo continente.

A Igreja católica e o nativo americano:

Ao entrar em contato com povos cuja existência não estava prevista nos escritos da Bíblia sagrada, a Igreja Católica teve de formular uma maneira de inclui-los em sua história da origem do mundo, assim como explicar o porquê de sua presença não ter sido profetizada, ou informada de alguma maneira,

pelos escritos divinos. A assimilação dos povos chamados pelos europeus de “indígenas” dentro da cronologia católica, aconteceu simultaneamente ao contato direto entre colonizadores e nativos, provocando a inserção desses dentro da hierarquia social lusitana.

Uma das maneiras de inserir os nativos dentro dessa dinâmica foi a promoção de sua catequização, de maneira a justificar a utilização de sua mão de obra na obtenção de produtos de interesse de Portugal, entre outros serviços. Não se pode deixar de mencionar que o arrebatamento de novos fiéis poderia ajudar a sustentar a Igreja, já fortemente abalada pelo crescimento do islamismo e do impacto da Reforma protestante. Desta maneira, Bartolomé Clavero apresenta a classificação “bárbaros” como a primeira impressão dos europeus no momento pós contato, formando dicotomia com a ideia de “civilizados”, imagem com a qual os portugueses se identificavam (CLAVERO, 1994, p. 5).

Ao aceitar a religião católica e os costumes europeus, como o uso de roupas e a monogamia, os indígenas eram vistos estando a meio caminho entre a barbaridade e a civilização. Define-se “índio” como um estado (estatuto) de etnia, por se aplicar somente aos nativos americano e ser uma articulação de três outros estatutos já existentes na Europa: a rusticidade, a miserabilidade e a menoridade. Portanto, os índios seriam rústicos, pois faziam suas próprias regras sociais, estando “abandonados” e marginalizados do curso geral do progresso; miseráveis, pois precisarem, na lógica católica, de amparo em seu desenvolvimento social; e menores, por não portarem razão plena, necessitando então de um guia que os levassem no sentido certo da história, papel assumido pela Igreja.

O autor afirma desta forma que o status de etnia foi algo atribuído pelo europeu estrangeiro aos povos que habitavam o território, utilizando-se de premissas não apenas jurídicas e ideológicas, mas fortemente religiosas pré-existentes na Europa. Também se compreende que, ao assumir o papel de tutora dos povos nativos, a Igreja se dá o direito de manipular e movimentar essa população seguindo seus interesses de conversão e exploração da mão de obra, enfrentando nessa área hora mais liberdade, hora mais dificuldade,

como afirma John Monteiro, em seu estudo sobre as relações entre povos nativos e paulistas, no século XVII.

1.3 RELAÇÕES ENTRE O VIVER E O MORRER:

Dentro da historiografia sobre hierarquia funerária na América portuguesa, pouco se menciona as inumações de indígenas em campos santos católicos, como a breve explanação historiográfica feita acima demonstrou. As obras historiográficas sobre a história indígena utilizadas nesta pesquisa, (CLAVERO, 1994; MONTEIRO, 1994; COSTA, 2013; entre outras), assim como as de cunho antropológico e arqueológico (BARTH, 2000; OLIVEIRA, 2012; SOARES, Mariana de A., 1999), apresentam diversas possibilidades de exploração que ainda não foram aprofundadas. Essa lacuna foi o que despertou o interesse pelo tema, a princípio, principalmente após o contato com a fonte. A documentação paroquial produzida na América Portuguesa é rica de informações, uma vez que relacionada com seu contexto e compreendida em sua especificidade, não sendo diferente no caso do livro de óbitos da Vila de Rio Grande, que proporcionou meios de elaborar hipóteses sobre como teria sido a vida daquela população no período de 25 anos, a partir da relação entre o conteúdo de seus registros e a historiografia.

Entende-se, portanto, que este trabalho está vinculado à historiografia sobre hierarquias sociais no período colonial brasileiro, que se utiliza de fontes paroquiais e preceitos demográficos para buscar resultados. Representa também uma tentativa de iniciar o debate acerca da participação do indígena brasileiro na dinâmica mortuária e nos ritos fúnebres, para melhor compreender as relações entre nativos e religião católica.

em promover catequização do indígena acabaram sendo frustrados pelas invasões e sequestros dos nativos reduzidos, feitos por paulistas.

A herança que os jesuítas deixaram na região, após se retirarem com os índios remanescentes para a outra margem do Rio Uruguai, foi uma quantia considerável de bovinos e equinos, que acabaram se reproduzindo livremente nas décadas seguintes. Concentrados em dois lugares, Vacaria do Mar, atual território uruguaio, e Vacaria dos Pinhais, no Planalto do atual estado do Rio Grande do Sul, as centenas de cabeças de gado se tornaram atrativos para deslocar colonos até o sul, juntamente com a necessidade de estabelecer relações comerciais e ocupar a região, motivos que mobilizaram muitas pessoas vindas de São Paulo nesse período (QUEIROZ, 1992; HAMEISTER, 2006; REICHEL, 2006).

O avanço português rumo ao sul continuou e, em 1680, a Colônia do Sacramento foi fundada próxima do Rio da Prata, na margem oposta a Buenos Aires, de maneira a dar suporte ao comércio e contrabando dos colonos portugueses e, mesmo sendo iniciativa da coroa, muitos colonos investiram seus bens e suas forças de trabalho nesse projeto. Como já trabalhado por Hameister (2002), sua fundação estava dentro do planejamento de expansão dos territórios portugueses na América, representando uma aproximação com os produtos que vinham de Potosí e com o rebanho de bois e cavalos que serviam de alimento e fonte do couro produzido e comercializado com Buenos Aires, principal mercadoria que circulava na região:

A importância econômica dos “frutos da Campanha”, como eram algumas vezes chamados esses couros, pode ser percebida pelo fato de que uma das primeiras taxas instituídas pela Coroa lusa na região foi “Os Quintos dos Couros de Sacramento”, imposto criado em 1699 e, inicialmente, gerido pelos representantes da Coroa, passando, logo a seguir, a ter o direito de cobrança leiloado a particulares no Rio de Janeiro. (MARQUES, 2011, p. 22).

A fundação de Sacramento em terras que, segundo Tratado de Tordesilhas, pertenciam à Espanha pressionou os castelhanos, que incentivaram os jesuítas a reorganizarem o trabalho missionário com os

indígenas. Ainda na década de 1680, aldeias foram fundadas ou transladadas para a parte oriental do Rio Uruguai; no início do século XVIII, totalizava-se sete o número de missões em funcionamento no território do atual estado do Rio Grande do Sul – espalhadas por toda a região, o número de aldeias chegou a 30 (QUEIROZ, 1987; NEUMANN, 2004; HAMEISTER, 2006; MARQUES, 2011). Outra contrapartida castelhana veio seis meses após a fundação de Sacramento, com a invasão da localidade, iniciando um longo confronto por sua posse que se estenderia pelo próximo século. Com a reconstrução do forte, os portugueses seguraram a posse de Sacramento, ainda em clima de desavença, até 1705, quando novamente os castelhanos atacaram (HAMEISTER, 2010, p. 95).

Após 1715, com a assinatura dos Tratados de Utrecht pelo rei de Portugal, Sacramento, que entre idas e vindas, estava sob domínio castelhano, voltou a pertencer aos portugueses, e o momento imediatamente posterior conheceu certo avanço, principalmente com a chegada de levas de pessoas de Trás-dos-Montes, Ilha da Madeira e Açores, que ficaram responsáveis de povoar e desenvolver a agricultura na região (PRADO, 2002, p. 48).

Cerca de duas décadas depois, a situação se encontrava bem diferente: em 1735, os castelhanos promoveram um cerco à Sacramento que durou dois anos, obrigando o governador do Rio de Janeiro a mandar homens capazes de acabar com o cerco, reconquistar as Ilhas de São Gabriel e Montevidéu, e fundar “uma praça de guerra mais próxima de Sacramento do que Laguna.” (SANTOS, 1984, p. 10 apud MARQUES, 2011, p. 31; HAMEISTER, 2006, p. 68). José da Silva Pais, em 1737, fundou então o forte de Jesus-Maria-José nas margens do Rio Jacuí, seguindo as marcações geográficas de Cristóvão Pereira de Abreu. Este forte representou a maior e mais próxima força de apoio à defesa militar da Colônia do Sacramento, nesse período. Já no ano seguinte, mesmo momento da chegada do primeiro pároco em Rio Grande, o vigário José Carlos da Silva, uma concentração populacional surgiu ao redor do forte, formado por pessoas vindas de Sacramento, buscando uma vida mais estável, e outros lugares da América portuguesa: soldados e seus familiares, imigrantes das Minas Gerais, São Paulo, Bahia, Pernambuco, entre outros lugares, assim

como casais de indígenas Tape, Minuano e Charrua (HAMEISTER, 2006; MARQUES, 2011).

Em 1747, Rio Grande foi elevada à vila e na década seguinte recebeu diversos casais, principalmente dos Açores, que esperavam o cumprimento das promessas de concessão de terra feitas pela coroa. A chegada dos casais de açorianos provocou um grande aumento demográfico em Rio Grande, impactando as relações sociais e deixando nos livros paroquiais sua marca (QUEIROZ, 1987; HAMEISTER, 2006; MARQUES, 2011). Além de portugueses do Reino e das outras colônias que formavam o império português, indígenas, escravos, forros, pardos, espanhóis e luso-brasileiros conviveram e morreram em Rio Grande de São Pedro, como os vinte e cinco anos esboçados pelo Primeiro Livro de Óbitos apresenta.

A expedição de Silva Paes, segundo Fabrício Pereira Prado, conseguiu recuperar as Ilhas de São Gabriel, iniciando a ocupação na direção sul, com a fundação do forte de Jesus-Maria-José, não conseguindo alcançar a Colônia do Sacramento nem recuperar Montevideú (PRADO, 2002, p. 54-55)¹³. Apesar dos esforços representados pela fundação do forte, as disputas pelo território seguiram acontecendo, inclusive com a própria tomada de Rio Grande, em 1763, pelos espanhóis e seus índios.

Esse ano marca o término dos registros feitos do Livro de Óbitos e determina o fim do recorte temporal abrangido por este trabalho.

2.2 Os nativos do Sul:

O principal foco desta pesquisa é a população indígena cuja morte foi registrada no 1º Livro de Óbitos. Esboço aqui um panorama dos grupos nativos que habitavam a região sul da América portuguesa:

A população nativa que vivia no continente posteriormente chamado de América, se constituía de muitos grupos, organizados de diferentes formas e

¹³ Importante ressaltar que a dita expedição de Silva Pais foi apenas mais uma que rumou ao sul na primeira metade do século XVIII: nas décadas anteriores, iniciativas privadas foram empreendidas por colonos que buscavam explorar a região da Lagoa dos Patos, inclusive formando assentamentos nos arredores de Viamão mesmo sem ter em mãos a concessão dessas terras (HAMEISTER, 2006, p. 119).

que possuíam cultura e língua própria, deixando no espaço onde habitavam vestígios de sua existência. Havia uma variação na densidade demográfica que se modificava de grupo para grupo, como afirma Fabio Kuhn em seu livro *Breve História do Rio Grande do Sul* (2004). Assim, ao contrário da América central e no altiplano andino, que possuíam “civilizações indígenas com grande densidade populacional e desenvolvimento socioeconômico, constituídas respectivamente por maias, astecas e incas”, na região onde hoje estão o Rio Grande do Sul e o Uruguai vivam grupos semi sedentários, praticantes da agricultura, caça e coleta, que não eram necessariamente tão numerosos. Esses grupos não se organizavam em apenas uma região, mas se dividiam em diversas aldeias, espalhadas por todo território, antes da chegada do europeu (HAMEISTER, 2006, p.73). Embora o contato com os colonos tenha provocado grande destruição de seus modos de vida e quase dizimação de seu povo, movimentos de integração e miscigenação cultural também permearam as relações entre colonos e nativos, possibilitando meios de efetuar negociações e construir laços familiares e espirituais.

Na região sulina se encontrava três grandes grupos de indígenas: os Guarani, os Kaingangue e os Pampeanos. Os Guarani, também conhecidos como Tape, Arachá e Carijó, viviam mais próximos de rios e no litoral e foram os que mais tiveram contato com os colonos (inclusive eram a maior parte dos indígenas reduzidos nas aldeias jesuítas). Praticavam a horticultura e participaram do processo de escravização de nativos, ainda no século XVII, em situações em que o cacique dos grupos litorâneos, agindo como intermediário entre os seus e os colonos, entregava viúvas e órfãos de aldeias interioranas como cativos, em troca de utensílios europeus (KUHN, 2004, p. 09). A partir da segunda metade do século XVII, os guaranis que se encontravam reduzidos nas primeiras aldeias de catequização jesuítica sofreram a ação dos paulistas, que invadiram e raptaram os nativos com a intenção de abastecer a mão de obra escrava em São Paulo, (MONTEIRO, 1995, p. 68; HAMEISTER, 2006, p. 192). Marco também interessante da história do contato de guaranis com colonos é a Guerra Guaranítica (1754-1756), que será tratada mais adiante.

Outro grupo de nativos que ocupava os territórios sulinos da América são os Kaingangues, também conhecidos como Coroados, Botocudos e Guaianás, entre outras dominações. Faziam parte do tronco linguístico jê e habitavam o espaço entre o rio Piratini e as cabeceiras do Rio Pelotas. Kuhn os descreve da seguinte maneira:

As várias parciaisidades jê eram de costumes semelhantes e praticavam uma horticultura rudimentar, não eram antropófagas e falavam uma língua distinta do guarani. Viviam em pequenos agrupamentos organizados em aldeias, compostas por 20 a 25 famílias, todas elas submetidas a um cacique geral. (KUHN, 2004, p. 15).

Kuhn também observa que os kaingangues eram mais hostis aos colonos do que os guaranis e procuravam se estabelecer longe da presença dos estrangeiros, desenvolvendo uma relação violenta com eles, o que resultou em ataques dos nativos às localidades e fazendas de colonos, na segunda metade do século XVIII. Em decorrência disso, os fazendeiros se organizaram e enfrentaram os nativos, matando cerca de cinquenta pessoas em uma ocasião, o que resultou em um afastamento ainda maior dos kaingangues das terras ocupadas pelos colonos, apesar dos ataques e saques continuaram com alguma frequência nos anos seguintes (KUHN, 2004, p. 16). Os Pampeanos, por sua vez, se dividiam em dois grupos, os Minuano e os Charrua, e eram os menos populosos nessa época. Habitavam a região sul e sudoeste do Rio Grande do Sul, onde praticavam a pesca, caça e coleta, conseqüentemente se agrupando perto dos rios.

Segundo Kuhn, os Charruas tiveram mais contato com os colonos que estavam na parte oriental do Rio Uruguai, enquanto os Minuanos acabaram se relacionando mais com os portugueses que administravam a Colônia do Sacramento, recebendo a religião católica e batizando seus filhos, nas últimas décadas do século XVII. A aproximação dos minuano foi aproveitada pelos portugueses que procuraram fortalecer os laços dessa relação concedendo aos caciques Dom Agostinho, Dom Manuel, Dom Nicolau e Dom Casildo honrarias e nomeando-os defensores das questões portuguesas, em 1723 (p. 21). Com

isso, esperavam que os minuanos pudessem fornecer cabeças de gado para as localidades lusas, o que acabou acontecendo, segundo Kuhn.

O resultado dessa aproximação foi...

[...] um processo de mestiçagem social e cultural. Daí a adoção do cavalo como animal de transporte e o consumo da carne vacum pelos indígenas, por exemplo. Com a proximidade das frentes colonizadoras, a economia indígena sofreu modificações significativas devido à disponibilidade de novos recursos: tanto os charruas quanto os minuanos começaram a caçar e a eventualmente criar cavalos e bois para o seu sustento, mas também para a troca com os brancos em busca de bens coloniais ou de matéria-prima para seus utensílios e armas. (KUHN, 2004, p. 22).

Martha Daisson Hameister, ao discutir sobre a relação entre Minuanos e portugueses, afirma:

Havia comércio, havia guerra, havia colaborações e oposições. A complexidade destas relações em pouco se diferencia daquela que se dava entre os lusos e os povos ditos “civilizados”. Os minuanos eram considerados pelos colonizadores como uma força jogando no tabuleiro da partida que se travava nos territórios sulinos, em cujo jogo participavam mais de dois competidores. Suas migrações, seus acampamentos, seus líderes, seu conhecimento do território e suas relações com as demais populações presentes na região, eram componentes importantes desse jogo e como tal foram tidos em alta conta. As alianças estabelecidas com este grupo não eram apenas valorizadas como muitas vezes buscadas com anseio, delas dependendo, em grande parte, a própria permanência lusa no Prata. (HAMEISTER, 2003, p. 5-6)

Essas alianças entre nativos e colonos, que surgiam do contato e dos meios que se adotavam visando a convivência e a “mútua” proteção, eram instáveis e acabaram deslocando os grupos indígenas cada vez mais para o interior, enquanto os europeus avançavam sua ocupação território a dentro; o que causou conflito com os interesses dos indígenas e muitas mortes.

2.3 Fronteiras étnicas e territoriais:



Mapa do atual território de Rio Grande de São Pedro, via Google. Acessado em 15/11/2014.

Diversas interfaces do conceito de *fronteira* podem ser utilizadas para entender as disputas territoriais que se davam entre lusitanos, castelhanos e nativos no contexto abordado por esta pesquisa. A primeira a ser abordada aqui é apresentada por Nidia Areces, que, em seu artigo *Regiones y frontera. Apuntes desde la Historia*, se remete à região de fronteira como um espaço dinâmico, construído e em constante modificação pelos atores históricos que nele se encontram nas várias temporalidades. Chamando atenção ao fato de que não existe História sem o espaço geográfico, pois é nele onde os homens empreendem suas ações, procura problematizar a maneira como esse espaço é tratado na historiografia. Para a autora, o espaço é historicamente construído e modificado pelas comunidades que o ocuparam e o ocupam, participando de uma dinâmica interna e externa à sua materialidade. Assim, quando o homem modifica o espaço segundo as prioridades sociais de seu entorno de tal forma

[...] que al entender la Naturaleza como una naturaleza transformada, espacio e Naturaleza se plantean como sinónimos. En consecuencia, el espacio em si mismo es el ámbito por excelência de lo social al concebirlo de manera que supera las fronteiras de lo ecológico y abarca la problemática social. (ARECES, ano, p. 02).

Entende-se aqui, portanto, que fronteiras são resultados desse mesmo fenômeno de interferência no espaço, dentro de contexto histórico que proporcionou o contato entre dois ou mais grupos distintos; lugar em que trocas materiais e culturais convivem com confrontos entre povos e visões de mundo: localizada no extremo sul da América portuguesa, Rio Grande de São Pedro vivia este momento no século XVIII. O encontro das fronteiras étnicas é assunto de Fredrick Barth em *Grupos étnicos e suas Fronteiras* (2000), em que o autor propõe testar teorias sobre o material empírico, de modo a construir um entendimento mais significativo dos grupos étnicos. Disto, produz uma redefinição do conceito de etnia que sugere que etnias são categorias usadas pelo próprio grupo como identificação e que esta identificação acompanha os atores em suas movimentações territoriais (p. 27). Estas duas propostas de abordagem do conceito se convergem, pois propõem o abandono de visões simplistas sobre a história do desenvolvimento dos povos no espaço geográfico, procurando explorar a complexidade dessas regiões e das relações que nelas floresceram.

Ao discutir sobre a história do Rio Grande do Sul, em *A Fronteira Tripartida: a formação do continente do Rio Grande – século XVIII* (2004), Eduardo Neumann notou que a historiografia do século XX acerca da posse das terras sulinas da América foi praticamente dominada pelos historiadores que acreditavam que Portugal estava destinado a possuir a região, Moysés Vellinho sendo um dos maiores nomes dessa historiografia. Essa vertente se sustenta na questão do Tratado de Tordesilhas (1494) e suas delimitações geográficas muito confusas à época e que davam margem a erros de cálculo no que se referia até onde as terras portuguesas se estendiam e passavam a fazer fronteira com as da coroa espanhola. O paradigma da historiografia mencionado concorda com o discurso feito pela coroa portuguesa na época, que afirmava seu direito de posse a partir do conceito de *uti possidetis*, que

determina que a terra pertenceria a quem estivesse ocupando-a por mais tempo, afirmando a presença precoce dos homens de Portugal na região (p. 25).

Nesse sentido, Fabio Kuhn, no capítulo A Fronteira em Movimento, do livro Breve História do Rio Grande do Sul (2004), afirma que é necessário repensar esse modelo historiográfico através do questionamento de conceitos consagrados que não cabem mais na contemporaneidade, como o conceito de *fronteira*:

A concepção de fronteira utilizada pela historiografia tradicional é uma dessas formas de representação idealizada, que supervalorizou as rivalidades e a exclusão entre povoadores hispânicos e lusitanos. Isso sem falar na exaltação das virtudes quase heroicas de um grupo de colonizadores/conquistadores que garantiu a posse do território rio-grandense para a causa portuguesa e também para o Brasil. (KUHN, 2004, p. 25).

Além de essa vertente tender a minimizar a presença castelhana no sul, acaba projetando ao passado um sentimento de nacionalismo que era inexistente no século XVIII, pois não considera o caráter variante das fronteiras coloniais que era determinado pelas constantes disputas entre as duas coroas, e a população nativa, produzindo uma explicação anacrônica como será discutido a seguir. Kuhn propõe, portanto, que o conceito de fronteira, na América do século XVIII, seja construído levando em consideração a alta circulação de mercadorias nessas regiões, a heterogeneidade da população que lá se encontrava e a instabilidade das relações políticas que permeavam as ações dos colonos, para que se possa repensar a história da formação do Rio Grande do Sul (p. 26).

O trabalho de Moniz Bandeira, O expansionismo brasileiro: o papel do Brasil na bacia do Prata (1985), como uma crítica ao modelo lusocêntrico, mas afirma que seu livro ainda privilegia o bipartidarismo nessa disputa entre Portugal e Espanha que permeava o debate historiográfico, sem considerar a presença indígena e sua ação no espaço; presença que constituiria uma terceira fronteira pra Neumann (p. 26). A fundação da Colônia do Sacramento, nesse sentido, também significou um novo contato e conflito dos portugueses

com os indígenas guaranis das missões que haviam se reorganizado na chamada “banda oriental” (Serra dos Tapes) e que ficaram encarregados da vigia e ocupação de toda a extensão territorial da Província Jesuítica do Paraguai, que abrigava parte das cabeças bovinas tão desejadas por portugueses e por castelhanos (p. 27). No meio dessas disputas, aos indígenas ali presentes foi atribuída uma nova identidade: a etnia Tape.

Para Neumann, a partir dos conflitos com os portugueses e de sua localização, os indígenas missioneiros acabaram por serem identificados e se reconhecerem como portadores de uma nova identidade, que aludia ao lugar onde estes indígenas se organizaram, servindo de referência para o grupo em outros momentos e localidades. De fato, cerca de 32 indígenas cujas mortes foram registradas no Livro de Óbitos de Rio Grande foram referidos como Tape nos registros, demonstrando não só a utilização efetiva dessa referência, mas também a mobilidade dessa população e sua influência na sociedade católica. É importante destacar que os jesuítas fundadores dessas aldeias estabeleciam uma relação diferenciada com os indígenas, escolhendo entre eles os que se mostravam mais talentosos e interessados a aprender a língua e a escrita castelhana (assim como criar uma grafia para a língua guarani), privilegiando as figuras de liderança como os caciques, formando assim uma elite que tinha acesso a determinados espaços do ambiente religioso que não eram apresentados para todos (KUHN, 2004; MONTEIRO, 1994).

As habilidades letradas e musicais geralmente apresentavam-se associadas nas missões e os índios selecionados para estas atividades circulavam por espaços dentro da redução que não eram franqueados a todos, como o colégio e a biblioteca (consequentemente aos livros). A aquisição e uso frequente da escrita (alfabética) por uma sociedade até então ágrafa (guarani) é uma situação ímpar no mundo colonial hispano-americano. A rápida difusão e aceitação da tecnologia do escrito entre os índios das missões despertava novas formas de sociabilidade e mesmo de relações com o poder. (NEUMANN, 2004, p. 28).

O aprendizado da escrita permitiu a esse grupo estabelecer comunicação através de um instrumento comum aos colonos ibéricos, podendo expressar a sua visão e posição sobre os conflitos que influenciavam

diretamente na ocupação daquele espaço pelas reduções. (p. 27). Contrários ao Tratado de Madri, que determinava a troca das sete missões pela Colônia do Sacramento, os líderes Tape das sete aldeias redigiram cartas ao governador de Buenos Aires demonstrando sua oposição à essa decisão:

Foi nesse contexto de domínio das práticas letradas que em julho de 1753 os guaranis externaram seu ponto de vista, por escrito, na sua língua, procurando anular ou impedir a execução do Tratado de Madri. Argumentavam os cabildantes quanto aos seus direitos históricos sobre essas terras, direitos reconhecidos pelo próprio Rei de Espanha, em diversas Reais Cédulas, enfatizando exatamente as funções de guerra prestadas contra os portugueses. (NEUMANN, 2004, p. 31).

Como as cartas não conseguiram garantir o reconhecimento da posse das terras, os índios se rebelaram em 1754 em um conflito que foi chamado de Guerra Guaranítica e durou cerca de dois anos (GOLIN, 2011, p. 2; NEUMANN, 2004, p. 31; HAMEISTER, 2006, p. 19). A opção de expressar intenções, situações e acontecimentos de maneira escrita aconteceu em outros momentos da história dos Tape após o episódio das sete cartas, e essa documentação é importante para explorar a história da formação do Rio Grande do Sul por outro viés. Neumann aponta que foi por conta das elites indígenas letradas que tréguas conseguiram ser firmadas entre nativos e colonos: mesmo em 1754, quando do início da revolta, a elite Tape chegou a um acordo com os portugueses que dizia que o norte do rio Jacuí seria proibido “aos índios das missões, e que ao sul não se permitiria a presença de portugueses, estando todos sujeitos a castigos por qualquer infração.” (p. 37).

Considera-se, portanto, que os diversos meios de ação desses nativos (aceitação da religião e da escrita, assim como a resistência armada) são prova da existência de exercícios de negociação entre indígenas e colonos e, mais do que isso, da consciência do indígena sobre si e sobre a sociedade que se formava ao seu redor, que parece suficientemente significativa a ponto de se ter acesso a informação de que o território que eles estavam ocupando era de direito deles, concedido pelo rei espanhol, impulsionando assim a ação dada. Neumann afirma, com base nas fontes escritas pelos indígenas, que eles formaram a “terceira” fronteira que existiu na região sulina e que sua

participação na formação do estado do Rio Grande do Sul e na demarcação do território brasileiro foi decisiva em vários momentos.

Após o fim da Guerra Guaranítica, o governador do Rio de Janeiro, Gomes Freire deslocou para o território português cerca de três mil indígenas missionários, instalados nos Campos de Viamão na década de 1760. Esse grupo acabou se transformando no contingente da Aldeia dos Anjos e da de São Nicolau. Com esse deslocamento populacional a Freguesia de Rio Pardo, por exemplo, abriu livros paroquiais para registrar exclusivamente os sacramentos recebidos por indígenas que se encontravam sob a jurisdição lusa (COSTA, 2013, p. 21).

2.4 Interações com a religião católica: sacramentos

O contato de nativos americanos e africanos escravizados com a religião católica na América quase sempre permeia os estudos sobre os séculos em que Portugal conquistou seu domínio no espaço geográfico onde hoje fica o Brasil. Estes estudos discutem uma série de assuntos, entre eles a assimilação e a resistência ao catolicismo que rondavam o relacionamento dos diversos grupos e seus interesses (LODOÑO, 1997). Para ser cristão era requisito nascer de pais fiéis ou renegar completamente suas crenças e práticas anteriores; isso era feito através dos sacramentos que participavam dos principais momentos da vida do cristão – desde seu nascimento até a morte (HAMEISTER, 2006; PEREIRA, 2007; COSTA, 2013). Segundo Pereira, “o sacramento consistia para o cristão no sinal que simbolizava o sagrado e fazia o papel de ligação entre Deus e o fiel” na concessão da salvação eterna (PEREIRA, 2007, p. 38). São sete ligações diferentes entre o homem e Deus, a saber, Batismo, Confirmação, Comunhão, Penitência, Extrema Unção, Ordem e Matrimônio (DA VIDE, p. 565). Encontram-se hoje os livros paroquiais ainda em seus originais, destinados a registrar os batismos, matrimônios e óbitos de parte das jurisdições eclesiásticas que surgiram durante o período colonial.

O batismo, segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, era o primeiro sacramento recebido e também o mais importante, pois representava, e ainda representa hoje em dia, a porta de entrada na religião e

no céu, o início da garantia da salvação (DA VIDE, 1707). Este tipo de documento já foi explorado de diversas maneiras pela historiografia, inclusive trabalhos que propõe investigações sobre o tema indígena, como a monografia de Alysson de Avila Costa (2013), *À Margem esquerda, Miguel: práticas nominativas de indígenas em Rio Pardo (Continente do Rio Grande de São Pedro, 1755-1765)*.

Os livros que registraram os casamentos também são importante fonte em estudos demográficos de reconstituição de famílias, sendo muitas vezes um elo essencial na busca de sujeitos, ao ser usada em conjunto com outras fontes (MARQUES, 2011). O matrimônio na sociedade da América portuguesa do século XVIII acontecia, de um modo geral, para satisfazer os interesses das famílias de ambos os noivos, refletindo assim as possibilidades e limitações na transição dos sujeitos entre as classes sociais da sociedade de Antigo Regime:

[...] o matrimonio era uma instituição social regida por uma série de regras que o diferenciava de outras formas de união entre duas pessoas, e implicava em escolhas que envolviam todo um projeto de manutenção, ou mesmo de ampliação da posição social. Essas escolhas não eram exatamente individuais. Embora se possa imaginar certa dose de opção pessoal, a seleção de um cônjuge atendia às necessidades do grupo familiar como um todo. O casamento era, portanto, parte essencial das estratégias do grupo. (MARQUES, 2011, p. 67).

Nesse sentido, os livros de óbitos trazem em seus registros informações que formam uma síntese da vida do falecido, como por exemplo, seu nome, onde nasceu, quem eram seus pais, se havia contraído matrimônio e com quem, por exemplo, ou se fazia parte de irmandades, qual havia sido sua ocupação, situação financeira e dívidas, e, em alguns casos em que há testamento, faz-se um resumo dos bens que o morto pretendia legar, e a quem, além de seus desejos sobre os preparativos da morte. Assim, apresenta um vislumbre das redes de relações e estratégias efetuadas durante a vida do sujeito.

Verificou-se na fonte a dificuldade de algumas pessoas em conseguirem alcançar um sepultamento eclesiástico: cerca de sessenta falecidos só conseguiram ser enterrados em campo santo através da caridade da Igreja, ou como consta na fonte, foram enterrados “*pello amor de Deos*”. A grande maioria destes enterros era de falecidos nascidos em Portugal ou nas ilhas colonizadas, como os Açores. Isso é recorrente no livro a partir de 1752 e os vigários normalmente justificavam esta ação da Igreja devido a pobreza extrema em que estas pessoas se encontravam. O terceiro registro da folha 69v, por exemplo, consta que o testamento do sujeito não era nada mais, nada menos do que uma declaração de todas as suas dívidas.

Ao ver portugueses sendo enterrados sem nem um tostão furado para bancar os rituais fúnebres, a presença de escravos negros e indígenas em locais privilegiados sem ajuda da benevolência católica, ganha uma dimensão maior.

Procuró no próximo capítulo apresentar e problematizar os dados coletados na pesquisa que dizem respeito aos indígenas que apareceram no Livro de Óbitos analisado. Tendo a direcionar o olhar para os nativos de etnia Tape, pois acredito que, por seu histórico de contato mais estreito com os jesuítas e a doutrina católica, a interpretação do historiador pode ser levada a considerar este contato como único responsável de sua presença nos territórios sagrados católicos. Discordo disso e a análise a seguir é guiada pela tentativa de problematizar a relação indígena-colono no âmbito funerário.

CAPÍTULO 3: LOCAIS DE ENTERRAMENTO EM RIO GRANDE DE SÃO PEDRO.

3.1 Crítica à fonte e metodologia

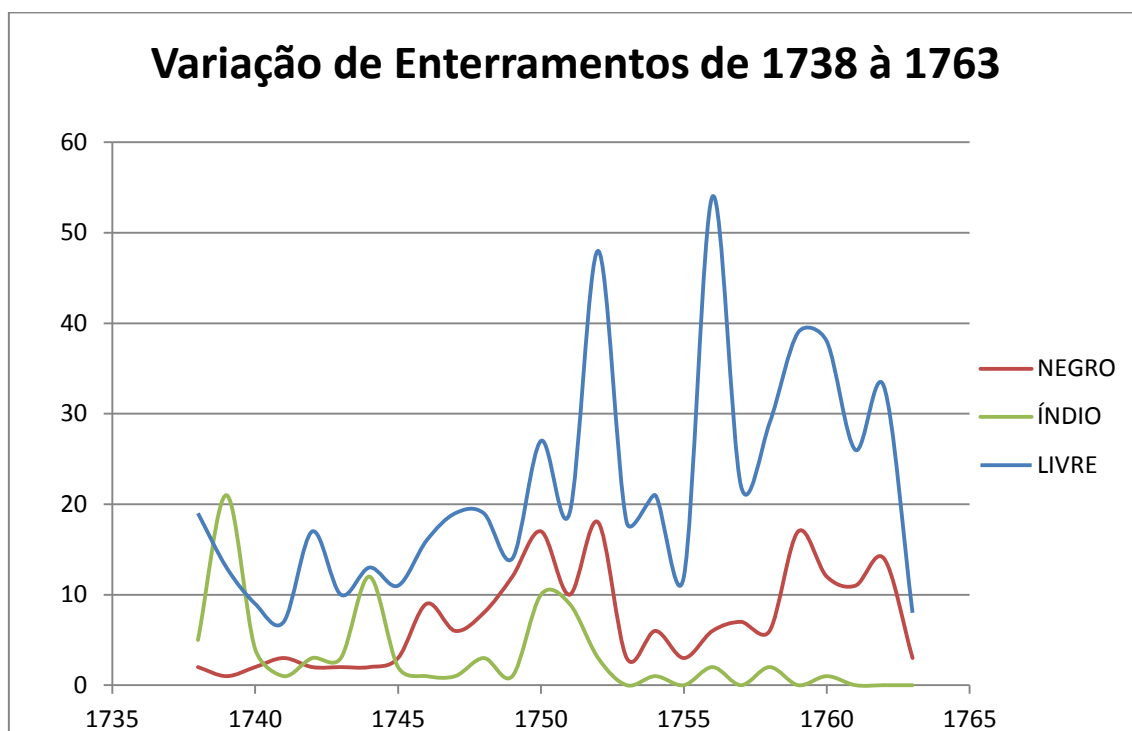
O Primeiro Livro de Óbitos Rio Grande de São Pedro contém 120 páginas degradadas pela ação do tempo, como as fotos reunidas no site www.familysearch.org deixam perceber. Cerca de 20 registros, dos 846, estão parcialmente ou completamente ilegíveis, impossibilitando a obtenção de informações. Além disso, a letra do vigário responsável pelo livro também representou uma dificuldade na leitura, a princípio, principalmente pela fluidez da composição de algumas palavras utilizadas e do uso do português arcaico, problema resolvido com o uso do Dicionário de Raphael Bluteau¹⁴. Vários nomes de pessoas e lugares, por exemplo, são escritos pelos vigários de maneiras diferentes, de forma que, quando repetidos em outro registro, tem-se a impressão que se trata de outro lugar; exemplo disso é o caso do Cemitério da Praia, que também é referido como Cemitério da Fortaleza da Praia e Cemitério do Forte¹⁵.

O gráfico a seguir apresenta a variação quantitativa dos enterros registrados, divididos nas categorias “indígenas”, “negros” (tanto escravos quanto forros) e “livres”:

¹⁴ BLUTEAU, Raphael. Vocabulario Portuguez & Latino, volume 5. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/>

¹⁵ Essa discussão já foi abordada anteriormente, dentro do âmbito onomástico, por Martha Daisson Hameister, 2006.

Gráfico 1



Quatro padres responsáveis pela Igreja Matriz, a saber, José Carlos da Silva, atuante de 1738 a cerca de 1740, Manuel Henriques, de 1739 até por volta de 1758 (ausentando-se de 1743 a 1746, quando João da Costa Azevedo assume) e Manuel Francisco da Silva, que assina alguns registros já em 1752, e segue completando o livro até 1763. Após a invasão dos castelhanos em 63, o padre Manuel Francisco da Silva fugiu com parte da população, se estabelecendo na localidade de Estreito, onde seguiu trabalhando mesmo após a devolução de Rio Grande aos portugueses.

É importante destacar que a troca dos párocos influencia no entendimento dos registros, pois, apesar de existir uma regra para sua fabricação, exposta nas *Constituições*, cada padre dava ao registro o seu estilo, priorizando algumas informações em detrimento de outras. Como já mencionado no primeiro capítulo desse trabalho, a variação de informações se dava não apenas pela condição social do falecido, mas também pela

dificuldade de obter informações sobre as pessoas que morriam na jurisdição, uma vez que a área abarcada pela jurisdição de Rio Grande de São Pedro era vasta, chegando a representar boa parte do atual estado do Rio Grande do Sul.

Todo o conteúdo do documento foi transcrito e alguns dados foram coletados e expostos em tabelas do Excel, para facilitar a análise do material. Foram usadas as seguintes categorias: código do livro (1LObRGSP); número da folha; número do registro (primeiro, segundo, terceiro...); nome do falecido; data do enterro; “Nação/Etnia” (em caso de indígenas ou escravos negros); sexo; idade; naturalidade; inocente (se o falecido foi identificado como sendo menor de idade para os padrões da época); condição jurídica (se livre, forro, escravo...); profissão que exercia; batizado (se recebeu o sacramento do batismo pouco antes de morrer); sacramentos (se recebeu os últimos sacramentos); testamento; local do enterro; causa da morte e observações (campo em que recebeu as informações que não se encaixavam nas categorias estipuladas).

A alternância de informações privilegiadas nos registros pode ser observada ao comparar alguns aspectos do que cada padre escreveu, por exemplo, o vigário Manuel Henriques costumava apontar a hora em que o falecido foi enterrado, enquanto João da Costa indicava o período do dia em que isso aconteceu com mais frequência - informações não muito recorrentes no trabalho dos outros padres – entre outros. De uma maneira geral, os quatro procuravam notificar o nome correto do falecido, sua relação com outras pessoas em vida (“filho de fulano e fulana”, “casado com”/”mulher de”), o local onde foi enterrado, quais sacramentos recebeu, e, caso não tenha recebido nenhum, buscava-se explicar o motivo, visto que era obrigação do vigário conceder os sacramentos finais (penitência e extrema unção) a todos os cristãos que deles precisassem. As explicações mais correntes pra esse caso eram “*não recebeu os sacramentos por não me chamarem*” ou “*pela morte não dar motivo*” ou ainda “*por morrer de repente*”. Os menores, crianças entre 0 e 7 anos de idade, chamadas de “inocentes” na fonte, não recebiam sacramentos pois não haviam feito a primeira comunhão e não estavam responsáveis ainda por seus atos (MARQUES, 2014, p. 132).

Devido à grande distância entre as localidades e o perigo da presença de nativos não aliados aos portugueses, o trânsito entre as localidades ficava comprometido e difícil de efetuar¹⁶. Por conta disso, nas muitas localidades que não possuíam pároco, por vezes, os sacramentos não chegavam a tempo de encontrar a pessoa em vida, como abordaram Tiago Luís Gil e Bruna Sirtori em seu artigo de 2008, *Bom dia, padrinho: espaço e parentesco na formação de redes entre cativos nos campos de Vacaria, 1778-1810*. Ao visitar a criação da Freguesia de Nossa Senhora da Oliveira da Vacaria, os autores reproduzem um extrato da ata de ereção da localidade, que expressa a preocupação do povoado com relação ao acesso aos sacramentos e diz o seguinte:

Fazemos saber que atendendo Nós ao que por parte dos moradores do Sertão de Vacaria, distrito de Viamão, deste nosso Bispado, nos foi representado que eles padeciam a desconsolação de não terem Pároco, que lhes administrasse os Sacramentos, por ficarem em extraordinária distância para qualquer Freguesia, a que quisessem recorrer, e achando-se já bastante estabelecidos com suas famílias [...] pedindo-nos que para o bem das suas Almas quiséssemos erigir o dito lugar em Freguesia, concedendo-lhes licença para nele o terreno, que se julgasse melhor e mais cômodo para todos, poderem fundar uma Igreja Matriz com o título de Nossa Senhora da Oliveira [...] (SILVA E FONTOURA IN DUARTE, 1997, p. 206 apud SIRTORI E GIL, 2008, p. 148).

Por outro lado, alguns casos de traslado de ossos e restos mortais aparecem no Primeiro Livro de Óbitos, o que demonstra o esforço dos fiéis que, mesmo com a dificuldade de locomoção num território tão vasto e perigoso, tentavam lidar da melhor forma com os poucos recursos que possuíam, se esforçando em promover um enterro digno eclesiástico a seus familiares ou amigos¹⁷. Ou buscava-se a presença daqueles que efetuavam a ligação entre o terreno e o divino e concediam os sacramentos, os padres, ou esforçava-se para que o falecido ganhasse a sepultura que merecia. Os que foram trasladados para a Matriz, em sua maioria, haviam sido enterrados

¹⁶ Talvez por isso exista apenas um livro de óbitos para quatro de batismos, no Rio Grande desse período: além de se ter mais tempo para batizar o recém-nascido (se considerarmos que a criança sobreviva às primeiras semanas de vida) e assim mais oportunidades de viajar até a o pároco mais próximo, garantindo o registro e o sacramento, quando alguém morre há uma necessidade imediata de se decidir o que fazer com o corpo, e se não há cemitério próximo, ou meios de se chegar até a igreja em pouco tempo, o destino desse corpo fica incerto – ainda mais se a morte se deu em momento solitário, sem alguém que pudesse ajudar e levar a informação a familiares e à igreja.

¹⁷ Como exposto anteriormente, Antônio Simões, também foi trasladado, mas para o altar da Igreja de Nossa Senhora do Monte Carmo, no Rio de Janeiro.

anteriormente em lugares “impróprios” (ou não sagrados)¹⁸ com relação a seu status social, como é o caso do Alferes Antônio José da Gama, que tinha sido enterrado no Cemitério da Guarda de Viamão, em data que não consta no registro, mas que teve seus ossos transladados pelo Capitão Comandante Thomas [Luisório], com “*grande zello e caridade fraterna*”, para seu segundo enterramento, no interior da Igreja Matriz de Jesus-Maria-José, em novembro de 1744¹⁹.

Não foi possível saber se o traslado do alferes aconteceu por conta de alguma modificação no Cemitério de Viamão, talvez uma superlotação, ou mesmo algum acidente geográfico que expôs sua cova, tornando indevida sua permanência lá; ou se seu enterro foi feito às pressas, no cemitério mais próximo, devido a impossibilidade de ir até a matriz no momento da morte. Se a segunda possibilidade aconteceu, essa situação pode ser mais um indício da ligação entre a hierarquia social a qual ele estava inserido e o local sagrado o qual foi enterrado.

Outro caso interessante que mostra o rigor com que os assuntos que envolviam a morte eram tratados é o lugar e que se enterrou o pião de um homem chamado Barbado. No quarto registro da folha 25 da fonte, datado de 19 de outubro de 1744, está registrada a chegada de uma carta escrita pelo Capitão Manuel Gomes Pereira avisando que no Cemitério do Forte de São Miguel haviam sido enterrados três piões: Santiago, índio, e dois outros cujos nomes foram difíceis de ler. O que se diz sobre o terceiro, pião do dito Barbado, chama atenção: teria acontecido que, na época de sua morte, alguns piões da Tropa de Maldonado pediram para que o “terceiro” fosse enterrado em uma distância de cinco braças do cemitério, pois este estava há “*muitos anos fora do grêmio da Igreja*”²⁰. E assim se deu, segundo o Capitão Manuel Gomes Pereira.

¹⁸ Locais “não sagrados” ou “não importantes” o suficiente, como o próprio caso do Alferes Antônio José da Gama: não se sabe as condições do Cemitério da Guarda de Viamão, mas penso que, de alguma forma, ele não fazia jus à memória do dito alferes.

¹⁹ 1LObRGSP, fl. 25, 5º registro.

²⁰ 1LObRGSP, fl. 25, 4º registro.

Retomando os sujeitos que eram impedidos pela Igreja de receberem enterro eclesiástico (judeus, heréticos, apóstatas, suicidas, duelistas, usurários, excomungados, entre outros), temos o caso de Francisco Antônio e sua interessante causa mortis:

*“Aos vinte e cinco dias do mês de maio de 1746, de manhã, sepultei dentro da Igreja Matriz de Jesus Maria José da povoação do Rio grande de São Pedro, a Francisco Antonio, filho legítimo de Antonio Francisco, já defunto, e de sua mulher Thereza de Jesus, natural e batizado na Igreja de Nossa Senhora dos [Misais] Bispado de Lisboa, e casado nela com Margarida [de tal], cujo sobrenome [não sei ao certo], **morreu sem sacramentos por morrer enforcado por sy**, e se lhe fez o enterro por mandado de seu irmão Antonio Francisco e por verdade de tudo, fiz este assento, dia era ut supra. O Vigário João da Costa Azevedo.”²¹*

Compreende-se a partir do conteúdo do registro que Francisco, português, casado, só foi enterrado na Matriz por mandado de seu irmão, provavelmente, por conta da causa de sua morte ter sido suicídio, o que explica a resistência da Igreja em aceita-lo. Quanto ou o que Antônio Francisco teve de ceder à Matriz para que seu irmão fosse enterrado neste lugar santo não se consegue saber por esta fonte, mas creio que este lugar não tenha sido conseguido tão facilmente.

Dentre outros exemplos, os casos anteriormente mencionados exemplificam a proximidade que os rituais de morte em Rio Grande de São Pedro possuíam com outras localidades como visto na bibliografia e com as regulamentações eclesiásticas em vigor na época: a preocupação com o destino do corpo rondava os atos dos encarregados em promover o enterro, que faziam questão que este acontecesse no lugar devido, tornando a morte um rito de passagem importante e experimentado coletivamente.

As principais obras utilizadas como bibliografia para esta pesquisa abordam a dinâmica mortuária católica no Brasil do século XVIII e XIX, mas focam na análise de dados que dizem respeito à população escrava negra, africanos e/ou seus descendentes, comparando com informações obtidas acerca da população livre de determinado local. Pontualmente, recupero alguns pontos a partir dos quais esta pesquisa se inspirou.

²¹ 1LObRGSP, fl. 27v, 5º registro, grifo meu.

No artigo de Adalgisa Arantes Campos, a autora aponta que o enterro eclesiástico de escravos no interior das igrejas acontecia com certa frequência, demonstrando a incorporação da religião católica por estes, assim como o reconhecimento de sua cristandade por parte da sociedade. Já Júlio Cesar Medeiros da Silva Pereira mostra em sua tese, a Igreja Católica se encarregando de dar um fim aos corpos dos africanos mortos recém-chegados no Rio de Janeiro, via tráfico, em local reservado para o cemitério (mesmo que não um dos melhores), os falecidos mal iniciados na religião através do batismo coletivo. Nesse mesmo sentido de incorporação da leva populacional africana pelo catolicismo, João José Reis explana sobre as relações entre a religião Católica e as religiosidades presentes na sociedade brasileira, da virada do século XVIII pro XIX, e como havia uma mútua influência entre rituais africanos e católicos que compunham o cenário da morte. Nesses estudos, a presença indígena neste âmbito da vida não aparece e o esforço em demonstrar a complexidade das relações sociais da América portuguesa se limita à reação escravo negro/colonizador europeu.

Mesmo em *Negros da Terra: índios e bandeirantes na origem de São Paulo* (1994), obra em que John Monteiro procura reabilitar a história do estado de São Paulo ao ressaltar a importância do indígena na sua formação, esse assunto não é tocado. Ao falar sobre a integração do indígena Guarani na sociedade luso-brasileira, durante o século XVII, o autor cita a religião como instrumento de produção da diferença entre os nativos: ser batizado, casado, possuir nome cristão e ser fluente em guarani e português, eram aspectos respeitados e valorizados pelos colonos e justificavam a preferência pela presença destes indígenas nas excursões promovidas pelos bandeirantes (p. 164)²². A busca do nativo pelo espaço próprio dentro da sociedade colonial, ao

²² Analogamente a isso, nas décadas finais do século XVIII e iniciais do XIX houve uma alternância na preferência dos donos de escravos entre escravos africanos e escravos crioulos, abordada por Jose Roberto Góes (2003, p. 211). Num primeiro momento, o cativo crioulo se mostrava mais vantajoso por ter nascido no Brasil e falar fluentemente a língua corrente, ao contrário do africano; mas, em contraposição, tinham a “desvantagem” de entrar em contato com outros crioulos que se encontravam em liberdade, e assim correr o risco de desenvolver ideias revoltosas. Quando se percebeu isso, segundo Góes, até o preço desses dois tipos de escravos alternou-se, o africano tido agora como o menos problemático teve seu preço aumentado. Este é um exemplo de como o sistema escravista sofreu reviravoltas e se remodelou durante os três séculos que existiu, não se constituindo em um processo linear e homogêneo, como muitos ainda querem convencer.

elaborar estratégias para otimizar o convívio com os colonos em seu favor, demonstra a transformação do índio em escravo e sua consciência da lógica escravista.

É ressaltado, portanto, a importância dos sacramentos do batismo e do matrimônio na incorporação do indígena, pontuando que a aceitação disso não significava a existência de aculturação entre os indígenas, mas sim fazia parte dos meios usados para conseguir sobreviver na sociedade estrangeira que se formava ao seu redor. Como afirma Pereira, com relação aos escravos negros, não se pode julgar o recebimento do sacramento do batismo, por exemplo, como artifício apenas externo, pois certo comportamento passava a ser e esperado destes novos cristãos deste momento em diante (PEREIRA, 2007, p. 42).

É fato que Monteiro não está interessado em como se dava a inserção do indígena dentro do âmbito mortuário a partir de suas estratégias como agente histórico, compreendendo, por outro lado, que a preocupação do dono de indígenas escravizados de São Paulo em garantir a estes uma boa morte estava ligada aos esforços em manter e reforçar os laços de escravidão que unia os dois lados (p. 158). Como os indígenas respondiam a estas iniciativas, Monteiro não se arrisca.

Mergulhemos agora na análise dos dados disponíveis sobre os nativos e suas mortes.

3.2 Locais de enterramento

Abordo a partir daqui alguns aspectos que se sobrepuseram durante a análise da fonte, juntamente com a bibliografia. Usarei como base os dados dos nativos apresentados nos registros, procurando aproximá-los com as informações obtidas sobre a população negra que morreu na jurisdição de Rio Grande de São Pedro.

Dentre o conjunto de indígenas que faleceram entre 1738 e 1763, e tiveram suas mortes registradas no Livro de Óbitos, três etnias foram identificadas, Tape, Charrua e Minuano; entre os escravos, quatro nações

aparecem: Angola, Mina, Banguela e Congo. Como já discutido, os requisitos para a boa morte incluíam a obtenção de sepultura em campo santo, prática em Rio Grande tanto entre os indígenas quanto entre os escravos. Nove locais de enterramento foram indicados como recebedores de sepulturas indígenas, enquanto que os escravos foram aceitos em cerca de doze lugares sagrados, entre eles adros, cemitérios e interiores de igrejas e capelas. Como fica explícito nas tabelas a seguir, alguns dos lugares que aceitaram indígenas também recebiam escravos (e inclusive brancos, como é o caso da Matriz de Jesus-Maria-José e seu cemitério).

TABELA 1: Locais sagrados para o enterro dos indígenas da Vila de Rio Grande de São Pedro.

ÍNDIOS				
LOCAIS	TAPE	MINUANO	CHARRUA	"SEM ETNIA"
Dentro da Matriz	14	5	0	8
Adro da Matriz	7	3	0	4
Cem. Matriz	1	6	1	4
Igr. N. S. Rosário	1	0	0	2
Cap. N. S. da Lapa	0	0	0	1
Cap. N. S. Santa Anna	2	7	0	1
Cem. Forte S. Miguel	0	0	0	1
Cemitério do Presídio	0	0	0	1
Cemitério da Praia/Fort.	7	0	0	19
TOTAL	32	21	1	41

TABELA 2: Locais sagrados para o enterro dos escravos negros da Vila de Rio Grande de São Pedro.

ESCRAVOS					
LOCAIS	ANGOLA	MINA	BANGUELA	CONGO	"NÃO CONSTA"
Dentro da Matriz	17	3	0	1	37
Adro da Matriz	22	5	6	1	31
Cem. Matriz	11	0	0	1	10
Dentro Igr. N. S. Rosário	0	0	0	0	2
Adro Igr. N. S. Rosário	0	0	0	0	2
Dentro Capela Sta. Anna	0	1	0	0	7
Dentro Cap. N. S. Nazaré	1	0	0	0	0
Dentro Igr. N. S. Lapa	2	2	0	0	7
Adro Igr. N. S. Lapa	0	0	0	0	2
Campo da Borda	0	0	0	0	1
Cem. Forte S. Miguel	0	0	0	0	1
Cemitério da Praia	1	0	0	0	5
Não Consta	0	1	0	0	0
TOTAL	54	12	6	3	105

Também notável é a existência de determinados locais que não se repetem entre os grupos, como o Campo da Borda e a Capela de Nossa Senhora de Nazaré, que apenas receberam escravos negros. A isso pode-se atribuir tanto a localidade onde viviam os falecidos, mais perto deste cemitério do que de outro, por exemplo, quanto o lugar onde o dito veio a morrer e teve de ser enterrado, longe da freguesia onde residia ou mesmo sem condições de fazer o traslado do corpo até o local apropriado. Se o caso fosse a primeira opção, uma das coisas que poderia ser apurada seriam quais áreas concentravam mais escravos negros (ou indígenas), ou, pelo menos, onde havia mais chances de morrer sendo escravo ou nativo. No caso da segunda hipótese, em que os mortos tiveram de ser enterrados longe de seus lugares de origem/residência, seria possível investigar sobre a mobilidade geográfica dessa parcela da população, entre outras coisas. O Livro de Óbitos em parte dá informações sobre a população em geral, mas essa análise mais aprofundada não será feita nesse momento.

De qualquer forma, a quantidade de lugares disponíveis para enterramento eclesiástico demonstra a pluralidade de locais de inumação nesta área e as especificidades que rondavam o morrer de escravos e indígenas nesse período.

Categoria analisada durante a pesquisa foi o recebimento ou não dos sacramentos finais pelos indígenas. Dos oitenta e cinco nativos registrados, 35 receberam pelo menos um sacramento final (dez mulheres e vinte e cinco homens); dentre os 180 escravos negros, noventa tiveram esta oportunidade (trinta e quatro mulheres e cinquenta e seis homens). Dentre os indígenas, 7 de 32 eram Tapes e 3 de 21 eram Minuanos (o único Charrua teria sido enterrado sem sacramentos por ser menor).

Dos indígenas que receberam os últimos sacramentos, cerca de 19 foram enterrados no Cemitério da Praia (quatro deles eram da etnia Tape, o restante não teve esta informação registrada), enquanto 16 foram distribuídos entre os territórios da Matriz, a saber, seu interior, adro e cemitério, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e na Capela de Nossa Senhora da Lapa. Apenas um indígena Minuano, dos 21 que constam no Livro, recebeu os sacramentos, sendo enterrado no Adro da Matriz²³.

A questão sobre o dito minuano pode nos oferecer algumas hipóteses: seria este um resquício da tentativa de aproximação por parte dos portugueses, através da Igreja, desse grupo de nativos que se manteve arredo por tanto tempo? Ao que parece, pelo menos este sepultado no Adro tinha maior contato com os colonos e estava geograficamente próximo do vigário a ponto de conseguir receber o sacramentos. Seria necessário alargar a pesquisa, recorrendo a outras fontes, para investigar em que pé estavam as relações entre Minuanos e portugueses entre 1738 e 1763, nos arredores da Vila de Rio Grande.

A marca da escravidão eminente que cercava a vida dos nativos americanos pode ser sentida nesse documento em oito registros que discorrem sobre o falecimento de índios “pardos forros”; assim como a identificação de três indígenas “administrados” e um “alugado”. Essas denominações indicam a

²³ Em comparação com o destino dos escravos sacramentados, percebe-se que mais da metade dos noventa é enterrada nos territórios sagrados da Igreja Matriz, preferencialmente dentro da Matriz e em seu adro.

inclusão destas pessoas no sistema escravista, mesmo que isso tenha sido expressamente proibido pela Igreja.

São 17 os indígenas menores de idade que aparecem no Livro e assim foram sepultados:

TABELA 3

Indígenas Inocentes	
Igreja do Rosário	1
Adro da Matriz	1
Dentro da Matriz	11
Capela de Santa Ana	1
Cemitério da Matriz	1

Percebe-se que, assim como no caso dos escravos negros inocentes, observados por Adalgisa Arantes Campos, no Rio Grande os indígenas inocentes eram preferencialmente enterrados dentro da Matriz. Eles também não possuíam designação de cor, mas ter sido fruto de uma união legítima ou não constava até em registros de adultos, demonstrando as informações escolhidas como prioridade pela sociedade.

Dos 846 registros, apenas 54 possuem indicação da existência de testamentos, juntamente com um pequeno resumo de seu conteúdo, de maneira a deixar público o destino dos bens, os herdeiros, os testamentários, o pagamento de dívidas e missas, entre outras coisas. Como já discutido, o preparo do testamento e seu cumprimento indicava a preocupação não só com o destino dos bens materiais, mas também com o da alma do cristão. Segundo as anotações dos vigários, nenhum indígena ou escravo/forro negro produziu testamento. Nenhuma das três irmandades presentes nos registros – Irmandade de Nossa Senhora do Rosário; Irmandade de Santa Ana; Irmandade das Almas de Nossa Senhora da Lapa do Santíssimo Sacramento – e muito menos a Ordem Terceira, que acompanha Matheus Homem da Sylveira, sepultou indígenas ou escravos. Mesmo assim, 145 escravos negros do total de 180, foram enterrados nos locais mais privilegiados segundo a lógica católica: o interior da Matriz de Jesus-Maria-José, seu cemitério e seu

adro (como observado na Tabela 2). Quanto aos indígenas, 47 dos 95 aparecem enterrados nos territórios da Matriz.

Uma hipótese que pode ser levantada seria a relação entre estabilidade social das vilas com a variedade de irmandades que nela residem: quanto mais estabelecida a localidade, mais variedades de irmandades surgiriam. A vila de Rio Grande, por estar envolvida em disputas fronteiriças e ser palco do constante trânsito de pessoas, talvez não tenha sido uma vila que propícia para o desenvolvimento de irmandades voltadas a assistir escravos negros ou indígenas como a cidade de Salvador era, nesse período, por exemplo.

Mesmo assim essa hipótese não é capaz de responder a ausência de irmandades que aceitassem indígenas, ou que reconhecessem a origem nativa de seus membros, não apenas na vila do Rio Grande, como também em outras partes da América portuguesa, como expressa a bibliografia²⁴. Seria negligência daqueles que produziam os documentos das irmandades ignorarem a origem étnica de seus membros? Ou a ausência de menção da etnia seria como a cor do escravo, que passa por um processo de “clareamento” quando o sujeito consegue ascender socialmente, desaparecendo com o tempo, após a conquista da liberdade e o processo de incorporação do sujeito na religião e sociedade católicas?

John Monteiro cita que alguns senhores de escravos indígenas deixavam um pedido registrado em seus testamentos para que missas fossem rezadas pelas almas de seus indígenas. Não se sabe de nenhum caso desse tipo na vila do Rio Grande, mas se isso aconteceu, em algum momento, o zelo do senhor para com seus escravos, traduzido em missas, foi capaz de garantir um destino privilegiado para o nativo? Apenas utilizando-se desse recurso me parece improvável.

Os indígenas não estavam nas irmandades de Rio Grande de São Pedro, e, segundo a fonte, também não faziam testamento ou se utilizavam dos

²⁴ É de se esperar que, mesmo que certa pesquisa sobre a participação de camadas desfavorecidas na religião católica do Brasil do século XVIII possua determinado enfoque que não seja a situação do post-mortem indígena, apresente uma menção que seja a essa questão, caso ela apareça, de maneira a produzir uma comparação ou ilustração – algo não verificado na bibliografia abarcada por esta pesquisa.

mecanismos tradicionalmente procurados pelos fiéis para garantir o enterro eclesiástico, ou isso não é apreendido em uma primeira análise da fonte. Por outro lado, este fato denota a participação efetiva destes nativos na religiosidade cristã da localidade, casando e batizando os seus na religião católica (assim como a vontade dos colonos em inseri-los como cristãos em sua comunidade), pois, a partir do que expus até agora, não haveria outra explicação para o caso.

Pondero, em minha defesa: bem verdade que os Tape foram o grupo que mais entrou em contato com os jesuítas e sua catequização, mas estariam eles tão à mercê das determinações da sociedade que os rodeava, de maneira a deixar sepultar membros de sua família em lugares aleatórios? Percebo, a partir da relação destes dados com a bibliografia, que a interação entre ambos os grupos, indígenas e colonos, foi complexa, plurilateral e se deu em meio a estratégias, em todos os seus âmbitos – inclusive quando se tratava dos costumes fúnebres.

Vejamos agora algumas considerações acerca de como os Guarani lidavam com a morte de seus irmãos de sangue, inferindo em que medida estes rituais poderiam orientar a maneira com que estes nativos se inseriram na religião católica.

3.3 Hipóteses:

A partir do trabalho de Mariana de Andrade Soares, *Morte-Renascimento: o dever da pessoa Guarani – um estudo sobre a representação da morte e da noção de pessoa dos Guarani* (1999), percebeu-se que alguns elementos são comuns entre a religião Guarani e a Católica, como a alma e a ressurreição, mas ganham diferentes definições em cada grupo²⁵. Morrer para os Guarani, significava renascer e fazia parte do ciclo natural, antes naturalizado do que temido (p. 12).

²⁵ A autora utilizou uma abordagem interdisciplinar, que reuniu arqueologia e antropologia no desenvolvimento de seu trabalho, devido a variedade de fontes que podem ser encontradas sobre estes indígenas. O trabalho é resultado de uma disciplina que ministrou na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Os guarani compreendiam que a alma do ser humano possui várias funções, a principal delas era dar ao homem o dom da linguagem, e se dividia em quatro, “uma cai para frente ou para trás; outra para direita, e outra para esquerda” (p. 7). Aquela que cairia para frente ou para trás iria para o Paraíso Místico logo após a morte; a que cairia para a direita ficaria vagando pelos ares, considerada a parte boa da alma; enquanto que a que cairia para a esquerda ficaria vagando pela sepultura, atrelada aos restos mortais da pessoa, e era considerada ruim, pois se a urna não fosse bem lacrada, poderia assombrar os demais indígenas. Vê-se que essa concepção de alma é consideravelmente diferente da doutrina católica, que entende a alma como algo puro, único e indivisível, que normalmente não permanece na Terra após a morte. A ressurreição Guarani, por sua vez, aconteceria logo após a morte e a alma poderia retornar em um corpo humano ou animal, enquanto que a ressurreição católica é reservada para o dia do juízo final, quando todas as almas boas entrarão no reino dos céus, voltando à vida.

A autora também ressalta que o entendimento da morte costumava ser ligado ao das doenças, podendo alguém “morrer” várias vezes (adocendo); assim como poderia acontecer de não se considerar alguém morto, mesmo após sua morte efetiva (p. 8) – concepções em muito diferentes do que o catolicismo até hoje apresenta. Mas uma coisa muito semelhante entre as duas religiões é o cuidado e preocupação que guaranis e cristãos tinham com o local e a forma como seria enterrado o falecido, além do destino de sua alma. O enterro em urna do corpo do falecido era comum, apesar de não ser a única maneira de sepultamento, e estas urnas eram enterradas profundamente em determinado local da aldeia, ou mesmo dentro da casa dos familiares mais próximos. As urnas não eram, segundo a autora, confeccionadas para este fim, mas sim utilizadas em diversas atividades cotidianas do grupo, antes de abrigarem os restos mortais de alguém – ao contrário do caixão utilizado pelos cristãos construído especificamente para sua função.

Com relação ao plano espiritual, Soares afirma que os nativos tinham certeza de qual seria o destino de suas almas (ressuscitar em corpos materiais, que viveriam na Terra), mas precisavam prepara-la para o retorno, de modo

que isso acontecesse da melhor maneira possível. Por isso, eram colocados nas urnas funerárias objetos utilizados pela pessoa em vida, como arcos, flechas, adornos para que a ressurreição fosse bem sucedida.

Além das urnas funerárias, os Guarani também faziam um ritual mais elaborado e longe dos olhos dos padres jesuítas, para enterrar seus xamãs:

Hélène Clastres (1978) nos aponta um rito diferenciado em relação aos xamãs da aldeia, narrado pelo Padre Antonio Ruiz Montoya no início do seu contato com os índios Guarani. Este rito era realizado dentro da floresta, onde os índios construíam templos para conservarem os ossos dos xamãs dentro de redes enfeitadas com penas. Associado aos ossos haviam cestas com alimentos, em forma de oferendas. Segundo um informante do padre, era necessário preservar estes esqueletos para que os xamãs voltassem aquele local podendo desta forma comunicar-se com seus espíritos e revelar suas premissões aos demais índios. A autora levanta a hipótese do culto aos ossos não ser inteiramente original, uma vez que nunca se teve outro relato da existência em outras tribos Tupiguarani. Entretanto, uma vez que este rito acontecia bem distante das reduções jesuíticas, poderia ser uma forma de manutenção da alteridade indígena, longe de qualquer tipo de “repressão” por parte dos padres. (SOARES, 1999, p. 09).

A partir disso, percebe-se que a morte era acontecimento importante para os Guarani dentro de sua religião, envolto em rituais simbólicos e presente na vida dessa comunidade. O preparo do corpo para ocupar a urna ou o templo expõe a mobilização dos vivos em função dos mortos – como ocorria nos momentos finais dos cristãos, ao receberem os sacramentos e a honra da última procissão; e também ilustra a agregação de valor aos locais onde os recipientes funerários seriam depositados – no caso das urnas, o mais próximo possível da família do morto, de maneira a manter viva a lembrança do dito entre os seus, assim como o enterro *ad Sanctus*; e no caso dos templos, o local se tornava sagrado por ser o ponto de contato dos vivos com a alma do xamã, um local utilizado para reuniões espirituais, portanto.

Se o ritual do enterro dos xamãs pode ser visto como expressão da alteridade indígena, segundo Clastres, independente do catolicismo com o qual

eram doutrinados e, ao mesmo tempo, simultaneamente a ele, a presença dos nativos Guarani nas igrejas e cemitérios católicos pode ser encarada como uma estratégia de inserção nessa sociedade de uma forma em que certos aspectos de sua cultura continuassem a acontecer. Refiro-me ao enterro do corpo propriamente dito, mesmo que em caixões e não em urnas, e com a referência que o lugar que recebia este corpo se tornava dentro do modelo de vida indígena. Isto poderia significar a busca de um espaço próprio dentro da sociedade colonial, como Monteiro defende, mas expressado nos locais de enterramento, lugares que poderiam representar um elo diferente entre os indígenas aproximados e assimilados pela sociedade luso-brasileira.

Considerando a pluralidade do vasto grupo que atendia pelo nome Guarani, e suas outras designações, que continham em si diferentes aspectos culturais, não deixo de indagar se os indígenas Tape que faleceram em Rio Grande de São Pedro estariam participando de alguma estratégia parecida com a esboçada acima. Além do batismo e dos sacramentos finais, observou-se a presença de tapes que haviam contraído matrimônio: cerca de nove tapes, entre os 32 registros, eram casados em vida: das dez índias casadas, oito eram Tape (três enterradas no Adro da Matriz, uma na Capela de Santa Ana e o restante no Cemitério da Praia); quanto aos homens, dos oito indígenas casados, apenas um era Tape (também enterrado no Cemitério da Praia).

Como citado no segundo capítulo, ser enterrado em cemitério não era pouca coisa, pois muitos portugueses “brancos” e livres precisavam da caridade alheia para obter um enterro digno. Provavelmente, estes indígenas souberam de que maneira se inserir e permitir a assimilação do português cristão, talvez tirando vantagem dos pontos em comum entre as duas religiões, de modo a se organizar mais confortavelmente e sobreviver com mais dignidade dentro desta sociedade que crescia da ocupação e exploração de suas terras e seu povo.

CONCLUSÕES FINAIS:

Como anteriormente exposto a partir de Neumann, os jesuítas fizeram um esforço para introduzir a tecnologia da escrita entre a elite Guarani habitante dos aldeamentos, vinculando-a com a propagação da religião e construindo e/ou reforçando uma diferenciação dentro do grupo: aos mais próximos e mais visivelmente adeptos do catolicismo, mais vantagens e acesso a lugares restritos e importantes. Essa foi uma das formas de incorporar o indígena no sistema hierárquico reproduzido na sociedade colonial sul americana. Por outro lado, este trabalho buscou mostrar que a inclusão de sujeitos indígenas nos rituais que rondavam a morte do fiel não se deu apenas por conta da vontade ou caridade dos vigários ou jesuítas, mas também foi resultado da ação destes nativos na intenção de construir seu espaço no ambiente em que se encontravam. Por conta das delimitações da fonte, e a não utilização de outros documentos, não se pode verificar que estratégias foram estas ao certo, apenas inferindo a respeito.

Certo é que nem todos os cristãos eram enterrados nos lugares mais sagrados desta fé e que este privilégio deveria ser alcançado durante a vida ao seguir a risca os preceitos da religião. Mesmo assim, muitos se desviavam do caminho e só conseguiam final digno quando amparados por parentes ou mesmo pelo amor de Deus.

Tem-se a consciência de que esta pesquisa é apenas um primeiro passo na análise da inserção do indígena na dinâmica mortuária do século XVIII brasileiro, que fez mais perguntas ao passado do que respondeu, mas não deixou de propor o início de um debate historiográfico acerca deste tema tão pouco debatido na historiografia contemporânea. Que mais pesquisas possam surgir a partir deste tema, questionando e ajudando a esclarecendo a história dos nativos brasileiros e sua importância na história do Brasil.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes

Primeiro Livro de Óbitos de Rio Grande de São Pedro 1738-1763. Disponível em www.familysearch.com.

DA VIDE, Sebastião Monteiro. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1707.

Mapa do atual território de Rio Grande de São Pedro. Disponível em: <https://www.google.com.br/maps/place/Rio+Grande,+RS/@-32.2092211,-52.3820449,9z/data=!3m1!4b1!4m2!3m1!1s0x95119c6ccee3f81d:0x93d00d2f95cfc21d> Acesso:15/11/2014.

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL. Plano de Rio Grande de São Pedro, por Joze Correa Lisboa, 1776. disponível em: <http://purl.pt/871> Acesso: 18/11/2014.

Bibliografia

ARECES, Nidia R. "Regiones y fronteras: apuntes desde la historia". In <http://www.educ.gov.ar/sitios/educar/recursos/ver?id=90376>

- ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. 2º edição. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- BANDEIRA, Moniz. O expansionismo brasileiro: o papel do Brasil na bacia do Prata. Rio de Janeiro: Philobilion, 1985.
- BARTH, Fredrick. **Os Grupos étnicos e suas Fronteiras** In O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000, p. 25-67.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. **El Concepto de índio em America: Una Categoría de la Situación Colonial** In Identidad y Pluralismo Cultural en America Latina. Buenos Aires: Fondo Editorial del CEHASS/Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992, p. 25-48.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Locais de sepultamentos e escatologia através de registros de óbitos da época barroca* A freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto** In: Varia História. (31). 2004.
- COSTA, Allysson de Avila. **À margem esquerda, Miguel: práticas nominativas de indígenas em Rio Pardo (Continente de Rio Grande de São Pedro, 1755-1765)**. Trabalho de conclusão de curso. Curitiba: UFPR, 2013.
- CLAVERO, Bartolomé. **Tiempo de Colonia, tiempo de Contitución** In Derecho Indígena y cultura constitucional en America. México: Editora Siglo XXI, 1994, p. 1- 25.
- ENGEMANN, Carlos; ASSIS, Marcelo de; FLORENTINO, Manolo. **Sociabilidade e Mortalidade escrava no Rio de Janeiro – 1720/1742** In In MACHADO, Cacilda, FLORENTINO, Manolo. Ensaio sobre a Escravidão I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p.189-200.
- ESPÍRITO SANTO, Miguel Frederico do. **Fundamentos da incorporação do Rio Grande do Sul ao Brasil e ao Espaço Português**. In: CAMARGO et. al (Org). Colônia. Fundo: Méritos, 2006, vol. 1 (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul).
- FARIA, Sheila de Castro. **Família e Morte entre escravos** In XI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 1998, Caxambu. Anais do XI Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Caxambu: ABEP, 1998.
- FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima S.; e BICALHO, Maria Fernanda B. **Uma Leitura do Brasil Colonial: Bases da materialidade e da governabilidade no Império**. Penélope. Revista de História e Ciências Sociais. Lisboa, n.º 23 (novembro de 2000): 67-88.
- GÓES, José Roberto. **São muitas as Moradas – Desigualdade e Hierarquia entre os escravos** In MACHADO, Cacilda, FLORENTINO, Manolo. Ensaio sobre a Escravidão I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003 p. 201-216.
- HAMEISTER, Martha Daisson. **O Continente do Rio Grande de São Pedro: os homens, suas redes de relações e suas mercadorias semoventes (c.1727-c.1763)**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

HAMEISTER, Martha Daisson. **Contestando muitas e ratificando poucas das visões acerca dos indígenas expostas em Casa-Grande & Senzala através do exemplo dos gentios Minuano do extremo-sul do Estado do Brasil (C.1612- C.1786)**. Trabalho de conclusão da disciplina “Gilberto Freyre e a herança da escravidão: um debate em historiografia comparada, ministrada pelas Prof^{as} Dr^{as} Ana Maria L. Rios e Mônica Grin no Programa de Pós-graduação em História Social/UFRJ. Rio de Janeiro/UFRJ, 2003 (cópia dactiloscrita).

HAMEISTER, Martha Daisson. **Para dar calor á Nova Povoação: Estudo sobre Estratégias sociais e Familiares a partir dos Registros Batismais da Vila do Rio Grande (1738-1763)**. 474 p. (Tese Doutorado História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

HAMEISTER, Martha Daisson. **No princípio era o Caos: a formação de um povoado na fronteira americana dos Impérios Ibéricos através do estudo das relações de compadrio** In Revista de História Regional 15(2): 95-128, Inverno, 2010. Disponível em:

<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/viewFile/2374/1869>

KUHN, Fábio. **Uma Breve História do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004. 2ª edição.

LEVI, Giovanni. **Reciprocidad mediterránea**. Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna, no 7, 2002.

LONDOÑO, Fernando Torres. **Paróquia e Comunidade no Brasil: perspectiva histórica**. São Paulo: Paulus, 1997.

MACHADO, Cacilda; ENGEMANN, Carlos; FLORENTINO, Manolo. **Entre o Geral e o Singular – História de fazendas escravistas da América do Sul – séculos XVIII e XIX** In MACHADO, Cacilda, FLORENTINO, Manolo. Ensaios sobre a Escravidão I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 167-187.

MARQUES, Rachel dos Santos. **A mortalidade de Inocentes escravos em São Francisco de Paula (1812-1834)** Trabalho de conclusão de curso - Licenciatura plena em História, UFPel, Pelotas, 2009.

MARQUES, Rachel dos Santos. **Febres e moléstias internas: mortalidade de inocentes escravos em Pelotas (1812-1834)**. Revista Latino-Americana de História, Vol 3, nº 10, agosto de 2014.

MONTEIRO, John. **Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John. **Os Guarani e a História do Brasil Meridional – Séculos XVI-XVII** In (org) CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos índios no Brasil. São Paulo, SP: Companhia das Letras, FAPESP, Secretaria Municipal de Cultura, 2009, p. 475-498.

NADALIN, Sergio Odilon. **História e demografia: elementos para um diálogo**. Campinas: Associação Brasileira de Estudos Populacionais - ABEP, 2004.

NEUMANN, Eduardo. **A Fronteira Tripartida**: a formação do continente do Rio Grande – Século XVIII IN: GUAZELLI, Cezar Augusto Barcellos; NEUMANN, Eduardo dos Santos (org). Capítulos de História do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: ed. UFRGS, 2004.

OLIVEIRA, Fátima Cristina da S. **Arqueotematologia – Sebastião e outros mortos do Taim**. Trabalho de conclusão de curso. Porto Alegre: UFRGS, 2012.

OSÓRIO, Helen. O império português no sul da América: estancieiros, lavradores e comerciantes. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

PEREIRA, Júlio César M. da Silva. **À Flor da Terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2007.

QUEIROZ, Maria Luiza Bertulini, **A Vila do Rio Grande de São Pedro – 1737/1822**. Rio Grande do Sul: Editora da Furg, 1987.

REICHEL, Heloisa Jochins. Fronteiras no Espaço Platino. In: CAMARGO et. al (Org). Colônia. Fundo: Méritos, 2006, vol. 1 (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul).

REIS, João José. **A Morte é uma Festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do Século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANTOS, Corcino Medeiros dos. **Economia e Sociedade do Rio grande do Sul**: Século XVIII. São Paulo: Ed. Nacional, 1984.

SCOTT, Ana Sílvia V.; FREITAS, Denize Terezinha L.; SILVA, Jonathan Fachini da.; CARDOZO, José Carlos da S.; VALADAS, Marcelo Silveira. **Reflexão sobre a Mortalidade em Porto Alegre** In: Anais do seminário internacional “Saúde: Corporeidade-Educação”; XVIII Simpósio de História da Imigração e Colonização. São Leopoldo: Unisinos, 2008. Disponível em: http://historia_demografica.tripod.com/bhds/bhd62/anasilvia.pdf Acesso: 30/11/2014.

SIRTORI, Bruna & GIL, Tiago Luís. **Bom dia, Padrinho**: espaço e parentesco na formação de redes entre cativos nos campos de Vacaria, 1778-1810. In: Revista Eletrônica de História do Brasil 10. (01-02). Disponível em: www.academia.edu.

SOARES, Mariana de Andrade. **Morte-Renascimento**: o devir da pessoa Guarani. Um estudo sobre a representação da morte e da noção de pessoa dos Guarani do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Porto Alegre, UFRGS: 1999.

SOARES, Márcio de Sousa. **A Remissão do Cativo**: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, 1750-1830. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009. 300p.

VOVELLE, Michel. **Piété baroque et dechristianisation en Provence au XVIII^e siècle**. Les attitudes devant la mort d'après les causes des testaments. Paris: Plon, 1973.