

“E NÓS ANDAMOS EM PROCISSÃO ATÉ O TÚMULO”: SEPULTAMENTOS, ESTRANGEIROS E ALTERIDADE NO BRASIL DO SÉCULO XIX A PARTIR DOS RELATOS DE ROBERT WALSH

Claudia Rodrigues¹
Gabriel Cavalcante Cordeiro²

RESUMO: Nos últimos anos, historiadores brasileiros vêm se dedicando ao tema da interdição de enterros de protestantes no Brasil. A ritualidade da morte no Brasil e suas transformações ao longo do tempo também vêm constituindo boa parte das problemáticas dos estudos de História da Morte. Neste estudo de caso, Robert Walsh, viajante/escritor/reverendo anglicano, nos permite uma reflexão sobre ambas as temáticas quando se envolve no caso de um operário germânico que, em 1828, teve seu enterro negado pelo pároco da freguesia de São José del Rei/MG. Ao mesmo tempo em que narra o caso, um vislumbrar de Walsh também se faz possível, quando este deixa a posição de mero observador, e suas crenças e pensamentos são expostos.

PALAVRAS CHAVE: sepultura, alteridade, protestantes, morte

ABSTRACT: As the years go, a growing number of brazilian historians are increasingly dedicating themselves to the matter of the denial of protestant burial in Brazil. The rituality of death in Brazil and its transformations through time also constitute many of the subjects of studies of the so called historians of death. In this case study, Robert Walsh, traveler/writer/Anglican reverend, allows us to think about both matters when he interferes in the case of a Germanic laborer that had his burial denied by the cleric of the town of São José del Rei/MG in 1828. As he narrates the affair, it is drawn the possibility of understanding Walsh himself, when he leaves the observer position, and his thoughts and beliefs are exposed.

KEY-WORDS: grave, alterity, protestants, death

¹ Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense/UFF. Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/UNIRIO. claudiarodrigues.3@hotmail.com.

² Mestrando do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/PPGH-UNIRIO. Tutor Presencial do Curso de Licenciatura em História – EAD – UNIRIO. cavucacordeiro@gmail.com.

Um estrangeiro, um acidente, uma morte, um enterro improvisado. Assim poderia ser resumida a história trágica do falecimento de um minerador germânico, em 1828, na vila de São José del Rei (atual Tiradentes-MG). Empregado da General Mining Association (G.M.A) – empresa inglesa de mineração fundada anos antes para a exploração de minérios no Canadá –, o operário luterano se defrontou com o último suspiro em uma trágica queda na mina (WALSH, 1830, vol. 2, p. 94-95)³. Não bastasse o infortúnio da morte, teve o enterro de seu corpo negado pelo vigário que administrava a paróquia local. A empresa, então, cedeu os jardins de sua sede em São José del Rey para o enterro.

História finda, não fosse a chegada do viajante Robert Walsh⁴ à cidade. Reverendo da Igreja Anglicana da Inglaterra e Irlanda - então unidas administrativamente -, em visita ao seu conhecido Sr. Milward foi confrontado com essa história e ficou ciente da atitude do principal representante católico da cidade de negar ao falecido um local abençoado, as palavras próprias e as bênçãos que se consideravam necessárias. Enfim, os rituais voltados para os afortunados na morte. Vejamos a narrativa de Walsh sobre o caso:

“Todos os homens contratados pela companhia são protestantes, à exceção dos negros, sendo a maior parte deles pertencente à igreja luterana alemã. Um deles, ao descer de elevador para uma das minas, caiu no fundo do poço e morreu. Foi a primeira morte ocorrida na companhia, tendo sido requisitada permissão para que o homem fosse enterrado no cemitério local. Contudo, o vigário não consentiu que um herege fosse sepultado em solo consagrado. As principais figuras do lugar desaprovaram sua atitude, mas não havia nada que pudessem fazer, e o homem foi enterrado no jardim da

³ A versão traduzida para o português, da qual faremos esta e as próximas referências, é a de 1985 (WALSH, 1985, p. 58-59).

⁴ Segundo Ana Paula Seco, Walsh era “Médico e capelão. Nasceu em 1772 e morreu em 1852. O reverendo Robert Walsh chegou ao Rio de Janeiro em outubro de 1828, aos 56 anos. Embarcou de volta à Inglaterra no NorthStar, zarpando em 4 de maio de 1829, da baía de Botafogo, desembarcando em Portsmouth, meses depois. Médico e capelão da Colônia britânica no Rio de Janeiro, não deixava de ser também, a seu modo, um burocrata, um funcionário britânico, ora a serviço de Deus, ora a serviço da Sua Majestade Britânica. Do Rio de Janeiro viajou para Minas Gerais, com destino a São João del Rey, onde passou a maior parte do tempo, chegou a visitar Vila Rica e São José (atual Tiradentes). Em sua obra intitulada Notícias do Brasil: 1828-1829, publicada em 1830 e traduzido para o português em 1985, apresenta um breve resumo dos principais fatos que ocorreram aqui, desde o descobrimento do Brasil até o momento de sua chegada” (SECO, s/d.). Robert Walsh também ficou conhecido na cidade de Finglas - onde foi pároco – por ter descoberto e desenterrado a cruz de Nethercross. Esta teria sido escondida por temor dos soldados de Oliver Cromwell (*The Dublin University Magazine*, 1840, p.172-173).

companhia. À minha chegada, seus amigos mostraram desejo de que eu consagrasse o local de sua sepultura; ordenei, então, que fosse aberto o túmulo para esse fim. Os mineiros reuniram-se às nove horas num salão, que transformamos em uma capela. Após os serviços religiosos, seguimos em procissão até a sepultura. Cada um dos presentes apanhou um punhado de terra e, com as palavras 'terra para a terra', lançou-o sobre o caixão" (WALSH, 1985, p. 58-59).

Como podemos perceber, diante da interdição, o reverendo organizou uma procissão fúnebre, que contou com a presença de outros mineradores. Foi ao local de enterramento do defunto "alemão", mandou que se abrisse a sepultura mostrando que não se deixava incomodar com as ideias miasmáticas da época e realizou a benção própria segundo sua religião. Apesar das diferenças entre as crenças e ritos fúnebres católicos e luteranos, assim como as diferenças relativas à visão sobre o significado de um sacerdote e do local de enterramento, tanto o padre (católico), quanto os operários (luteranos) e o reverendo (anglicano) pareciam coincidir na crença de que havia importância naquilo que fora negado ao falecido.

Na fala do reverendo Walsh, há passagens nas quais ele demonstra certa emoção diante do fato de os luteranos terem se deixado levar pela cerimônia dirigida por um sacerdote anglicano. Em que pese as diferentes concepções e rituais fúnebres entre luteranos e anglicanos⁵, todos ali pareciam estar unidos em torno da necessidade de se ritualizar a morte. Caso contrário, por que abrir uma sepultura, principalmente diante da expansão, à época, das ideias miasmáticas divulgadas por médicos afinados com as doutrinas higienistas?

Nos momentos finais do serviço fúnebre, Walsh deparou-se com um grupo grande de moradores locais que, ao que nos parece, seriam católicos e que também simpatizaram com a causa, apesar de não terem feito parte da cerimônia por terem se atrasado:

"Ao voltarmos à casa, encontramos o capitão-mor e todas as personalidades locais reunidos ali. Haviam sido informados de nossa intenção de realizar o serviço fúnebre e tinham vindo sancioná-lo com a sua presença, mostrando a sua aprovação ao ato. Entretanto,

⁵ Ainda são muito poucas as análises comparativas sobre a morte e o morrer entre as diversas ramificações protestantes, principalmente em português. Uma leitura introdutória sobre a temática é a de Jean Delumeau (2003, ver toda a obra, mas em especial o volume II, pp. 335-438).

por um engano com relação à hora, tinham chegado tarde demais para a cerimônia” (WALSH, 1985, p. 58).

Com base neste relato, podemos perceber que, por alguns momentos, as diferenças religiosas que separavam esses três grupos cristãos – católico, luterano e anglicano – pareciam não importar tanto, ou não ser tão relevantes quanto aos acontecimentos em torno da morte de um operário estrangeiro numa vila no interior do Brasil. Diante disso, e no que tange às relações geradas pelo evento da morte de um *estrangeiro* perante a questão da interdição dos sepultamentos dos “não-católicos”, nos perguntamos: o que é possível de se perceber a partir da análise deste caso isolado, no início do século XIX, no contexto do aumento da imigração estrangeira ao Brasil? O objetivo deste artigo é apresentar algumas reflexões iniciais no sentido de responder a esta questão. Para tal, objetivamos situar a temática da alteridade no contexto da morte estrangeira, mostrando sua particularidade de provocar atitudes de identificação, diferentemente de outros momentos ocorridos na zona de contato entre indivíduos de culturas diferentes.

Ao dizer isso, gostaríamos de ressaltar algumas questões em torno da forma como compreenderemos as relações entre *alteridade* e culturas fúnebres.

ALTERIDADE E CULTURAS FÚNEBRES

Um dos mais referidos estudiosos citados no que diz respeito à temática da alteridade é Tzvetan Todorov, que distingue três eixos da problemática que permeou as relações com “o outro”, na história. O primeiro gira em torno do julgamento de valor; ou seja, aquilo que o viajante julga como inferior ou igual à sua cultura/àquilo que ele está acostumado/que ele julga normal. Todorov identifica em produções textuais de viajantes esses tipos de percepção sobre o “outro” (americano), no gostar ou não de determinadas coisas e no julgar se algo é bom ou mau. O segundo diz respeito à aproximação ou distanciamento daquilo que o viajante presencia: “adoto os valores do outro, identifico-me a ele; ou então assimilo o outro, impondo-lhe minha própria imagem” (TODOROV, 1990, p. 223). Ainda no plano da prática, entre submeter o outro e se submeter ao outro, está o terceiro eixo: a neutralidade, o ignorar a

identidade do outro, a indiferença para com o outro. Há que se ressaltar que, diferentemente do distanciamento cultural e religioso mostrado por Todorov nas relações entre espanhóis e nativos, o caso deste trabalho se dá em um espaço de conflitos culturais menos díspares, o que torna as coisas diferentes da relação de Las Casas com os indígenas – forte base para sua reflexão. Não havia canibalismo ou sacrifício humano (idem, p. 225): a natureza da alteridade era outra. Os outros em questão eram os germânicos/luteranos e os brasileiros/católicos.

Compreendida como uma percepção complexa entre o eu - observador - e o outro – observado, pensamos que a noção de *alteridade* permite uma análise do observador por meio do que ele registrou em seu texto, por acreditarmos que ali residem rastros possíveis de serem seguidos para um vislumbre da identidade do escritor. A oposição do eu perante o outro, a crítica ao outro e a aceitação do outro, envolvem dinâmicas que podem extravasar a barreira cultural-nacional, utilizada por muitos pesquisadores, e esbarrar em questões supra-nacionais. Da mesma forma, um conhecimento prévio do observado, como já era comum para os letrados do século XIX, modifica a natureza do encontro e sua expressão nos relatos – Kidder, por exemplo, ainda que afirmasse ser comum ter conhecimento da cultura funerária brasileira por meio de leituras, preferiu dar sua descrição pessoal (KIDDER, 1845, p. 174).

De fato, Todorov identificou e criou um modelo analítico interessante, entretanto, compreendemos que este caberia, de modo geral, muito mais para os primeiros encontros entre europeus e americanos, numa dinâmica que estaria permeada pelo desconhecimento ou conhecimento superficial do observador sobre o observado. Assim como outros (DE VINE, 2013), acreditamos que os estudos e representações que enaltecem os encontros interculturais e o discurso do exótico foram muito fortalecidos pela produção pós-colonial, principalmente quando havia uma retórica imperialista presente. Bastante influenciada pela obra de Mary Pratt, esses estudos pecavam ao compreender o relato apenas como uma representação de um conjunto de ideias pré-concebidas pelo viajante, sendo este um mero agente imperial (PASSETTI, 2010). Ao mesmo tempo, estudos que desconsideram o caráter diferenciado da alteridade nos encontros entre britânicos/estadunidenses e

brasileiros, sob a ótica de temáticas específicas, perdem boas oportunidades de observação.

Diante disso, com base nos estudos de Eric Seeman, acreditamos que a morte pode se constituir um patamar interessante de reflexão sobre as relações entre culturas e nacionalidades no século XIX (SEEMAN, 2010). Isso se daria pois, além de aspecto universal da vida – o seu fim –, a morte é dotada, nas sociedades cristãs, de uma noção simbólica e ritualística que amplia o aspecto biológico da morte a um nível cultural por meio de noções, práticas e representações (CAMPOS, 1988).

Segundo Seeman, o etnocentrismo representa um movimento recente em comparação aos primeiros encontros entre europeus e americanos, que datam do fim do século XV. Segundo ele, as reações dos viajantes europeus perante os modos de morrer fora da Europa tenderiam ao que ele chama de "inclusive" (inclusiva), ao invés de "exclusive" (excludente). Isso quer dizer que o europeu tenderia a encontrar semelhanças entre a cultura funerária que reconhecia como sua e a cultura funerária nativa americana:

“Even those who had exclusive reactions were at the very least curious about the mortuary practices of those they encountered. If they were repulsed by outsiders' death ways, it was within the context of realizing that the others' way of dying were central to their ways of living - and thus worth commenting on. They understood the shared humanity of foreigners who, at the bare minimum, also died just as they did and had to do something with corpses” (SEEMAN, 2010, p. 3).

No trecho acima, Seeman argumenta que mesmo os observadores que reagem de modo excludente demonstravam curiosidade; ou seja, notavam as diferenças, se mostravam atentos em relação às práticas funerárias das sociedades encontradas. O relato da repulsa demonstra que, na dinâmica da alteridade, o viajante teria notado a centralidade do modo de enterrar do outro, para a vida deste e, portanto, resolveu registrá-lo.

O que se percebe, trazendo agora o recorte para o XIX - momento que interessa a esta análise -, é que bastante havia mudado no que tange ao conhecimento sobre a América. Ainda que a permissão para a entrada de estrangeiros, a abertura dos portos às nações amigas de Portugal, tenha se dado apenas nas primeiras décadas deste século, já havia uma pequena

circulação de informações sobre o Brasil. Livros como o de John Barrow (BARROW, 1806) e Thomas Lindley (LINDLEY, 1805), publicados antes da permissão portuguesa, já permitiam ao leitor interessado um conjunto importante de informações sobre a cultura da sociedade brasileira - inclusive com descrições largas sobre os hábitos funerários locais.

Além de ter servido aos interesses científicos iluministas, comerciais e religiosos, a produção dos viajantes foi, por vezes, impressa, vendida e traduzida a um público interessado mais amplo. Devido ao maior alcance das publicações, destaque deve ser dado às produções francesas e inglesas; estes, assim como os austríacos, holandeses e – principalmente na segunda metade do XIX - os estadunidenses, financiaram as missões que produziram publicações escritas e iconográficas que ganharam alcance maior do que as produções dos próprios portugueses sobre sua colônia tupiniquim. Após a abertura dos portos e após a Independência brasileira, muito se escreveu sobre o Brasil.⁶

Segundo Ana Rosa de Oliveira, os

"naturalistas buscavam produzir conhecimento seguro, inventariando cuidadosamente desde as características físico-geográficas até as sociais e políticas das regiões por onde passavam. Classificavam, ordenavam, organizavam em mapas e coleções o que encontravam. Os viajantes ocasionais, como comerciantes, militares, religiosos e pintores registravam em seus diários, os fatos que presenciavam ao sabor dos acontecimentos ou de interesses comerciais" (OLIVEIRA, 2012, p.66-67).

Em ambos os casos, havia um grande apelo nacionalista na produção destes estrangeiros sobre o Brasil neste período. Mesmo a produção científica, mais prática, era instrumentalizada para os interesses e engrandecimento da nação do produtor do relato (FURTADO, 2011, p. 118). O discurso do viajante naturalista muitas vezes se enviesava para um apontamento sobre os potenciais econômicos possíveis na exploração de determinado bem e se imbuía de um desprezo pelo povo local, ressaltando o atraso do pensamento local (Idem). Havia em alguns europeus um ímpeto de excluir mesmo os estudiosos americanos reconhecidos, atualmente, como iluministas (CANIZARES-ESGUERRA, 2011, p.335). Entretanto, mesmo nesse constante

⁶ Como pode ser visto em obras tradicionais, como (LEITE, 1996; LEITE, 1997) e em estudos mais recentes, como (LIMA, 2010).

apontamento da diferença, que a historiografia supracitada se propõe, mesmo a identidade americana tendo sido construída sobre um horizonte de imposições⁷ da metrópole sobre a colônia, o século XIX é marcado por identidades duplas nas Américas: nativas e europeizadas. Como concluiu Jack Greene, sobre os Estados Unidos da América, houve adaptações e variações culturais após a colonização, mas ao mesmo tempo:

“o tipo de colonialismo representado pela transformação de regiões do Novo Mundo em unidades europeizadas, mesmo que parcialmente, não terminou com a conquista da independência. (...) havia fortes continuidades entre o colonialismo pré-nacional e pós-nacional em termos da construção de entidades políticas e à formação identitária que lhes era peculiar” (GREENE, 2006, p.21).

Essa influência europeia, apesar de não compor projetos políticos, era clara nos costumes e nas referências religiosas usadas pelos grupos de elite no Brasil. Voltando-nos à cultura funerária cristã: os cortejos funerários (WALTER, 1997, p.9-25), a influência dos vivos no destino das almas (HOULBROOKE, 2000, p.34-38), os cemitérios nas cidades, o enterro em Igrejas, enfim, esses e outros costumes faziam ou haviam feito parte, em algum momento, do rol de hábitos na Inglaterra, França e em Portugal. Ainda que adaptadas à realidade brasileira, esses hábitos dialogavam com elementos coerentes com o simbólico europeu: o luto pela perda expresso em emoções tristes, em roupas, em homenagens, em orações; a importância do morto expresso no grande número de presentes no cortejo, no local de enterro, no serviço religioso, eram linguagens comuns entre o Eu-Viajante e o Outro-Observado. Importante retornar a Todorov, desta vez sob o olhar atendo de Eva Dinis, que nos mostra como, segundo ele, um Eu em um mundo multicultural pode descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo (TODOROV, apud DINIS, 2009, p. 25).

Assim, pensamos que os anglo-americanos que chegaram ao Brasil nas primeiras décadas do XIX, talvez, em certas ocasiões, não enxergassem aqueles que identificavam como euro-americanos como um *outro* muito distante de si mesmo (DE

⁷ Desde o nome América, até o discurso sobre a inferioridade da cultura local perante a da Europa – língua, religião, concepções de mundo. As imposições compõem parte da História do continente americano (FARRET e PINTO, 2001. p.30-32)

VINE, 2013, p. 2). Muito disso se deveria, no plano das práticas funerárias, a algumas semelhanças religiosas profundo entre o cristão católico apostólico romano e o cristão protestante (anglicano, metodista, presbiteriano...), ainda que as práticas funerárias não se limitassem apenas a aspectos de ordem religiosa, implicando também questões de ordem prática. Partindo do sepultamento, por exemplo, teríamos a busca por evitar que o cadáver ficasse exposto, não sendo abandonado em uma rua ou propriedade rural, atraindo animais, provocando odores e dando margem ao desenvolvimento de uma visão considerada desagradável; em termos da transmissão de bens, a prática testamentária distribuir os bens do morto entre herdeiros, libertar escravos, saldar dívidas e até apontar condições para que determinado herdeiro recebesse sua parte dos bens; dentre outros aspectos.

Um grande potencializador de reações de repulsa (excludora, conforme Seeman, e distanciamento, conforme Todorov) no que tange a cultura funerária era a prática de enterro em Igrejas. Identificada como insalubre para os que sentiram os odores, ou bárbara para quem presenciou as tumbas lotadas com corpos "marretados" para caberem nas sepulturas⁸, compunha boa parte do aspecto diferenciador na dinâmica da alteridade.

Não cabe separar aqui os momentos de maior ou menor aceitação, de identificação com o outro ou de autoafirmação de si. O que propomos, no momento, é desenhar a concepção de alteridade com a qual trabalhamos, considerando o reconhecimento da diferença entre os modelos mais usados e o que nos propomos a incorporar.

Acreditamos que o viajante oitocentista oriundo das nações selecionadas percebiam similaridades e diferenças, nas observações sobre a morte no Brasil e que as diferenças identificadas eram usadas na marcação de fronteiras entre eles e o outro. Pensamos que os observadores usavam as similaridades percebidas para

⁸ O enterro em Igrejas ou próximo a elas foi um costume comum no Brasil de então, e tem sua origem na era Medieval. Na tradição da morte "ad sanctus, apud ecclesiam" havia grande importância simbólica na proximidade espacial do corpo com o templo cristão, devido à crença que isso faria diferença durante a ressurreição – afinal a Igreja poderia ser vista como uma casa de Deus. A procura por esta forma de enterramento era grande demais, em algumas cidades, a ponto de haver necessidade de se forçar o corpo para dentro da cova, de modo a garantir a possibilidade de salvação da alma (sob o custo da integridade do corpo). Especificamente sobre este assunto, ver (WILL DE CHAPARRO, 2003, p. 78). Para mais, ver (LE GOFF, 1999; RODRIGUES, 2005).

alcançar além dessas fronteiras. Por vezes, os discursos eram marcados por apenas uma dessas construções, por vezes por ambas⁹. A interrelação entre similaridade e diferença se mostra complexa. Entretanto, é essencial que se reconheça que a questão que motiva a observação advém de uma reação de diferença: Como se enterram os mortos? Afinal, se a resposta sempre fosse a mesma, não haveria por que fazê-la. Mas, ao mesmo tempo, as similaridades deveriam ser grandes o bastante para que o público leitor pudesse entender a descrição¹⁰.

Ainda nos apropriando das concepções de Seeman, acreditamos que a observação acerca, especificamente, da morte permitem vantagens para a observação dos encontros interculturais - e dos indivíduos envolvidos - que outras temáticas não possuem. Primeiramente, devido ao fato de que a morte é ubíqua; é um fenômeno inerente à vida. Em segundo lugar, pelo fato de o sistema religioso predominante nos espaços do observado e do observador ser centrado em explicar a morte, haja vista o espaço que a morte e o morrer ocupava na cultura europeia ocidental desde o medievo (RODRIGUES, 2013). Em terceiro lugar, pelo interesse na concepção acerca do além-vida dos observadores (e do observado) em relação ao outro. E, finalmente, porque a cultura relativa à morte nestas sociedades deixa rastros - como túmulos, cemitérios, odores -, algo que outras culturas e práticas não necessariamente deixam¹¹.

RELATOS DE VIAGEM ENTRE REPRESENTAÇÃO E INTERPRETAÇÃO

Considerando os relatos de viajantes como uma fonte histórica – que, seguindo a lógica de Koselleck, seria dotada potencialmente de aspectos fictícios –, acreditamos que representam uma ferramenta de produção da história, que quando dotadas dos indícios buscados pelo historiador instrumentalizam-no a produzir uma

⁹ Por exemplo, Walsh quando se empenhou a explicar o papel das Irmandades na sociedade brasileira, se utilizou de um exemplo similar de associação comum na Grã Bretanha, as “benefitsocieties”, apontando as similaridades entre essas (WALSH, 1830, vol. 1, p.364).

¹⁰ Este parágrafo representa uma síntese das ideias expostas em (SEEMAN, 2010, p.4).

¹¹ Nas pesquisas realizadas para a feitura deste artigo, foi comum encontrar algum comentário que englobasse a cultura funerária brasileira. Mesmo o tenente inglês John Shillibeer, que permaneceu por pouquíssimo tempo no Brasil – apenas nos arredores do porto do Rio de Janeiro – deixou notas sobre um local de enterramento, e sobre o descaso no enterramento dos escravos. Nada se registrou sobre qualquer outra manifestação ou festa, mesmo religiosa nos poucos dias em que este esteve, durante a segunda metade do mês de Março (SHILLIBEER, 1817).

representação sobre o passado¹². E é no sentido de buscar estes elementos na análise sobre o relato aqui estudado que passamos a analisar o caso em mais detalhes.

A vila de São José – atual cidade de Tiradentes, no Estado de Minas Gerais – teve sua fundação muito ligada ao esforço paulista dos séculos XVII e XVIII de atender aos interesses da Coroa (e os seus próprios) por metais preciosos. Algo bastante discutido nas produções nacionais de André João Antonil (1982), Francisco Iglesias (1974), Sérgio Buarque de Holanda (1993), Afonso Alencastro (GRAÇA FILHO e LIBBY, 2007), Silvia Brügger (2007), e por brasilianistas como Charles Boxer (2000) e Russell-Wood (2005). Segundo Eduardo Canabrava Barreiros (1976), não somente esse interesse contribuiu para a fundação dos arraiais e vilas ou para a concessão da sesmaria definidora da fundação da atual São João del Rei, mas também o fato de a região ser um importante entroncamento de estradas as quais ligavam a Capitania de São Paulo à Capitania de Minas Gerais e a mesma à Capitania do Rio de Janeiro.

A comarca do Rio das Mortes, no século XIX, representava para o viajante estrangeiro um importante ponto de ligação entre as regiões portuárias fluminenses e as regiões auríferas do interior brasileiro. A caminho de Vila Rica, o viajante deixara o Rio de Janeiro, passando pelas atuais Barbacena, Tiradentes e São João Del Rei, provavelmente usando o chamado Caminho Novo.

Walsh iniciou sua jornada com ajuda de dois mulatos, dos quais ele se perdeu temporariamente ainda nas proximidades da atual Serra de Petrópolis. Episódios como esse, descrições detalhadas de paisagens e juízos de valor são comuns ao longo da obra do viajante. Afinal, comuns nas obras de viajantes, os floreios e a subjetividade acompanhavam a narrativa. Comprometido com a recepção de sua obra pelo público (LIMA, 2010, p.48-75), o autor se utiliza desses recursos para atrair a atenção e entreter o leitor. Dessa forma, inclusive, para produzir uma narrativa coerente e contínua tornava-se imprescindível o uso de recursos que aproximam o documento de uma natureza ficcional¹³. Como destaca Míriam Moreira Leite (1997), o estudioso de

¹² Segundo Koselleck, “Todo evento investigado e representado historicamente nutre-se da ficção do factual, mas a realidade propriamente dita já não pode mais ser apreendida. (...) Por outro lado, de um modo positivo, quando interpreta um evento a partir de fontes, ele se aproxima daquele narrador literário que se submete à ficção contida nos fatos para tornar mais verossímil a sua narrativa.” (KOSELLECK, 2006, p.141).

¹³ Considerando a impossibilidade de se narrar todos os aspectos do dia, percebemos que o relato de viagem é construído seguindo uma lógica narrativa, que necessita da ordenação dos eventos de

viajantes deve se preocupar com a crítica ao documento - o que esta denomina de filtros -, antes de extrair deste o que lhe interessa. No caso do acidente, é importante obter conhecimentos que vão além daquilo descrito pelo viajante, e tomar cuidado em perceber a opinião do autor, enquanto uma opinião mas não necessariamente enquanto um reflexo da realidade¹⁴.

Se entendemos o relato como uma representação, uma das possibilidades de reflexão é a que passa pelas ideias elaboradas por Roger Chartier, considerando que as “representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.” (CHARTIER, 1988, p.17). Desse modo, pode ser viável “considerar os esquemas geradores das classificações e percepções, próprios de cada grupo ou meio” (Idem, p.18); ou seja, o aprofundamento no conhecimento do viajante.

Se pensarmos que em estudos de História Social da Cultura, há uma percepção de que ações sociais são como “textos”, passíveis de serem culturalmente interpretados (CASTRO,1997, p.52), e, ainda, que questões relacionadas à morte, como a “boa morte” católica eram parte do imaginário coletivo, expresso por meio de ações públicas e privadas, no Brasil colonial e imperial (REIS, 1991; CAMPOS, 2007; RODRIGUES, 2003 e 2008a; dentre outros) podemos, portanto, estudar essas manifestações exteriores relacionadas à morte por meio do uso de relatos de viajantes. Esta fonte, problematizada e historicizada, permite uma observação privilegiada da sociedade, segundo Míriam Moreira Leite (1997).

Reconhecendo a alteridade no olhar diferenciador do viajante sobre a sociedade observada nos seus relatos, concordamos com a argumentação de A. Torrão Filho, de que “nesta construção textual de uma representação da diferença, é que ao

modo a desenvolver um início, meio e fim. A omissão e seleção de fatos a serem registrados no relato poderiam depender tanto do senso crítico do autor, como da intenção de um editor ou intermediário entre o autor e a impressão da obra. Desse modo, ao usar a expressão ficção, não inferimos necessariamente a ideia do registro de inverdades ou mentiras nas impressões, mas sim a do uso de recursos da poética literária. Para isso, aplicado à História, ver (WHITE, 2009, p.18-56).

¹⁴ Isso se mostra evidente no objetivo do pesquisador Luiz Lima Vailati o qual, em seu valoroso trabalho, buscou demonstrar como a alegria expressa pelos participantes dos funerais infantis não eram reflexo de um descaso com a criança – apesar dos constantes relatos de viajantes oitocentistas, com teor de condenação (VAILATI, 2010).

tratar do outro, o viajante edifica uma representação de si mesmo” (TORRÃO FILHO, 2008, p.3). No que diz respeito ao método presente em alguns destes textos, também concordamos com o autor quando considera que não é apenas o contato com o mundo que determina o conteúdo da descrição, uma vez que ela também é um resultado da reflexão e de uma teoria que antecede à viagem (Idem, p.4).

No campo da cultura, os relatos, produzidos em *zonas de contato* – “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação” (PRATT, 1999, p.27) – carregam consigo o risco de representar a cultura observada por apenas um ponto de vista e serem tomados como a representação do total. Essas zonas de contato propiciam o acontecimento do fenômeno conhecido como transculturação. Porém, podemos tirar do estudo de Passeti (2010), que a compreensão do relato como uma representação de um conjunto de ideias pré-concebidas pelo viajante, sendo este um mero agente imperial, seria uma simplificação do homem estrangeiro. Neste sentido, seria possível compreender o relato da mesma forma que o autor: "como o produto de viagem, relacionado aos interesses do viajante e de grupos a ele vinculados, em uma época e local determinados" (PASSETTI, 2010, p. 16). Retomando Chartier, diríamos que o “real assume assim um novo sentido: aquilo que é real, efetivamente, não é (ou não é apenas) a realidade visada pelo texto, mas a própria maneira como ele a cria, na historicidade da sua produção e na intencionalidade da sua escrita” (CHARTIER, 1988, p. 64).

Seguindo este tipo de encaminhamento, nos agrada bastante a abordagem de Johann Gustav Droysen acerca dos princípios da interpretação (DROYSEN, 1982, p. 179-226). Falando metaforicamente, ele apresenta aspectos envolvidos na interpretação, com base no exemplo de um discurso: quando se fala com outra pessoa, é possível perceber suas expressões faciais, seu linguajar corporal e, destes, obter uma noção que vai além das palavras emitidas tornando o discurso completamente compreensível. Situação diferente se desenha quando na leitura de uma descrição escrita por uma pessoa que se conhece: haveria ali um esforço por parte do leitor de complementar o discurso escrito com aquilo que acredita que o autor pensa - com base no conhecimento prévio dos dois. Entretanto, quando nem se conhece pessoalmente o interlocutor, se o discurso não for muito claro, a leitura tende a ser

lenta, pois caberia ao leitor um esforço maior de compreensão da posição do escritor e sua personalidade. Desse modo, Droysen afirma que mais e mais cautela deveria haver quanto mais distante for a informação, quanto mais pessoas houver entre o fato e o ouvinte (Idem, p. 184).

Pensamos que, dessa forma, seria possível realizar um maior aproveitamento da alteridade exposta nos relatos acerca da morte. Aspecto que nos permite aproximar da importância da filosofia hermenêutica. Pensando nesta não necessariamente como ferramenta de obtenção da interpretação correta do texto – como por tempos se utilizou da exegese, da hermenêutica "metodológica" (DREHER, 2011, p. 33-54) –, mas como um incômodo que acompanhe a interpretação do texto (DROYSEN, 1982). Na busca de uma definição desta ciência, podemos nos aproximar da de Palmer, que se propõe a uma abordagem menos filosófica e mais fenomenológica da hermenêutica (PALMER, 1969) e nos dá uma noção interessante:

“What is hermeneutics? Webster's Third New International Dictionary says; ‘the study of the methodological principles of interpretation and explanation; specif: the study of the general principles of biblical interpretation.’ Such a definition may satisfy those who merely wish a working understanding of the word itself; those who hope to gain an idea of the field of hermeneutics will demand much more” (PALMER, 1969, p. 4)

Exibindo a princípio a definição do dicionário *Webster*, o autor nos diz que para se compreender o campo da hermenêutica não basta entender o significado da palavra em si, tendo em vista que ela não é apenas o estudo dos princípios metodológicos da interpretação e explicação ou os estudos dos princípios da interpretação bíblica, possuindo uma história e um conjunto de discussões passadas e presentes.

De fato, Droysen fala de um tempo em que a ideia de verdade poderia ser apreendida por meio da aplicação de um método adequado. Entretanto, sua provocação quanto à crítica da fonte pode ser válida na medida em que ainda é possível observar trabalhos que se prestam a analisar determinado objeto, utilizando para tanto os relatos de viagem sem questionar, contudo, aquilo que foi escrito

(CORDEIRO, 2012). Neste sentido, seria necessário um cuidado antes de se apreender *ipsis literis* as informações contidas nos relatos de viagem.¹⁵

ESTRANGEIROS E O PROBLEMA DOS SEPULTAMENTOS NO BRASIL OITOCENTISTA

À luz do que vimos afirmando, retomamos a análise do caso narrado por Walsh e passamos a considerar o aspecto do sepultamento de protestantes na sociedade brasileira da época. O interesse pela questão dos enterramentos de estrangeiros advém da percepção da provocação efetuada por Rodrigues (2008b), para quem um estudo sobre as concepções e práticas fúnebres dos protestantes no Brasil era algo que ainda merecia – e merece – estudos específicos e mais aprofundados, dado o predomínio de abordagens acerca do morrer dos católicos¹⁶.

A São José visitada por Walsh não possuía um cemitério público e o de São João del Rei estava ainda por fazer em 1828, quando o evento da morte do minerador ocorreu¹⁷. Ou seja, naquela região, os sepultamentos ainda ocorriam predominantemente no âmbito das igrejas católicas, inexistindo templos e cultos públicos de outras religiões. Isto porque a Constituição de 1824 era bastante clara ao afirmar que a religião do Estado era a Católica Apostólica Romana e, muito embora os artigos 5º, 6º e 179º garantissem o culto a outras religiões por brasileiros (naturalizados ou não) e estrangeiros sem que houvesse perseguição, afirmavam que existiam critérios a serem obedecidos, como a não externalização de templos, dentre outros. Vemos que, na prática, evidenciava-se uma contradição entre estes artigos e a realidade cotidiana, que limitava os direitos constitucionais dos indivíduos, tendo em vista o controle eclesiástico de uma série de atribuições de natureza civil, a exemplo dos registros dos nascimentos, casamentos e mortes e do fato de ser o catolicismo um dos critérios de reconhecimento da cidadania (BASTOS, 1997; LORDELLO, 2002; RODRIGUES, 2005).

¹⁵ Além das opiniões, que frequentemente apontam para os brasileiros como indiferentes e despreocupados com os resquícios do corpo de amigos e com o enterro em igrejas, a descrição dos eventos que precederam a morte da Imperatriz Leopoldina é feita com demasiado romantismo (WALSH, 1985).

¹⁶ Suprem um pouco esta carência alguns estudos, como os de: SILVA, 1998; RODRIGUES, 2008b; CASTRO, 2010 e 2013; muito embora se faça necessário surgirem outros mais profundos acerca da cultura fúnebre destes grupos.

¹⁷ Sobre o cemitério público de São João del Rei ver: CARVALHO, 2005.

Com base nestes aspectos, os protestantes não podiam ter atuação político-partidária, não tinham direito à transmissão de heranças devido aos entraves burocráticos causados pela inexistência do registro civil de nascimentos, casamentos e óbitos, dentre outros (RODRIGUES, 2008a). Mesmo após a criação de cemitérios públicos, a partir dos anos de 1840 e 1850, cabia à Igreja a benção e, portanto, a jurisdição sobre estes (REIS, 1991; RODRIGUES, 2005 e 2008a; CASTRO, 2010). O que dificultava a adoção dos ritos fúnebres protestantes, principalmente nos locais nos quais não houvesse cemitério não católico. Como destaca Elisiana Castro:

o Governo Imperial não pareceu preocupado, com o fato da Igreja ter controle sobre as diferentes etapas da vida e da morte e com os conflitos advindos deste fato. Estabeleceu normas religiosas para os não católicos, mas não garantiu, de forma efetiva, um de seus direitos básicos: o de sepultar os mortos e professar os seus ritos fúnebres. (...) Pelo Brasil, vários grupos de protestantes sofreram as mesmas sanções e tiveram que resolver, por sua conta, o problema de seus mortos. Em Salvador, os imigrantes alemães fundaram em 1851 seu próprio cemitério, atualmente conhecido pelo nome de Sociedade Cemitério Federação. Em São Paulo, a Associação Cemitério dos Protestantes foi criada em 1844 para atender os praticantes de outras religiões.” (CASTRO, 2013, p. 160-161)

Pode ser percebido, então, que a morte, nas sociedades cristãs englobadas nesta análise, era dotada de ritos de passagem e agregação previamente estabelecidos, considerados como de grande importância (GENNEP, 2011). Representava uma preocupação do fiel cristão quando este se encontrava fora de sua terra de origem, principalmente pela questão da intolerância religiosa vigente na época, em que predominavam no Ocidente as monarquias confessionais nas quais a religião do rei devia ser a religião dos súditos: os ritos da tradição do fiel poderiam ter sua realização comprometida quando estivesse em um local de outra fé; levando, portanto, a mortes consideradas 'ruins'. Mesmo aqueles estrangeiros falecidos no Brasil, de fé não declarada, poderiam ter enterro não digno, caso se especulasse que fossem não-católicos.

Esta impressão do Brasil como um local de mortes 'ruins', pela falta de amparo, aparece em outros relatos de viajantes (STEWART, 1832, p. 81; GRAHAM, 1824, p. 172); alguns dos quais acarretaram problemas locais e em situações

complexas, como no caso do Conde Dirkvan Hogendorp – que havia sido general de Napoleão –, narrado por Maria Graham (1824, p. 171-173). Segundo ela, após a morte do general, o enterro não se realizou em cemitério comum visto que era protestante; apenas por intermédio do consul da Inglaterra, o Conde foi enterrado no Cemitério dos Ingleses. Além disso, durante as preparações do corpo para o enterro, descobriu-se que ele tinha desenhos (tatuagens) no corpo como os nativos das Eastern Islands (Idem, p.172).

Em decorrência da política joanina de imigração estrangeira para o Brasil, o surgimento de situações polêmicas ainda na primeira metade do século XIX – antes da emergência dos debates e enfrentamentos entre liberais e defensores da causa protestante e a hierarquia eclesiástica ultramontana, no pós 1960-70 (VIEIRA, 1980 e 1990; RODRIGUES, 2005; dentre outros) relacionadas ao enterramento de protestantes não foi raro. Casos como o de um carpinteiro sueco, ocorrido em Sorocaba, no ano de 1811¹⁸, atraíram a atenção das autoridades estrangeiras e contribuíram para a fundação de cemitérios de protestantes em diversos locais no país. Diante de tais impedimentos, a iniciativa da Coroa britânica de construir cemitérios de ingleses se intensificou a partir da segunda década do XIX, no Brasil, nas diversas cidades que receberam ingleses, após os tratados de 1810. De modo que os ingleses foram os primeiros a erguer seus cemitérios – presentes em diferentes cidades, tais como: Rio de Janeiro, Natal, Recife, Mariana – e acabariam servindo também para o enterramento de outros estrangeiros, na segunda metade do século XIX, diante da intensificação das interdições de sepultamento de não católicos nos cemitérios públicos por parte das autoridades eclesiásticas, no contexto das disputas entre liberais e ultramontanos (SILVA, 1998; RODRIGUES, 2005 e 2008b; CASTRO, 2010 e 2013). O que sugere a viabilidade de se diferenciar os processos de interdição do sepultamento de protestantes do período anterior e posterior à conjuntura de crise do Império brasileiro, a partir de 1869; muito embora não possamos aprofundar este assunto aqui devido aos limites deste texto.

¹⁸ O sueco Jonas Bergman, carpinteiro imigrante, morador de Sorocaba, faleceu em fevereiro de 1811. O enterramento de seu corpo foi motivo de discussão e tensão na cidade, devido ao fato deste ser protestante e o único local de enterramento ser controlado por católicos. A solução encontrada para o caso acabou sendo a fundação de um cemitério de protestantes (COSTA, 2010).

O que buscaremos aqui é tentar identificar o que Walsh pensava acerca dos protestantes no Brasil que ele passava a conhecer mais de perto naquela terceira década do Oitocentos. Tais questões nos conduzem a retomar o caso narrado por Robert Walsh, cujo relato nos aponta para algo importante no caso da interdição de sepultura do germânico de São José, que é a questão da “tolerância”. No texto do viajante, ao comentar o fato de ser visitado pelas “personalidades locais” da vila, após o cerimonial por ele realizado junto à sepultura do operário, ele teceu comentários sobre o que considerou ser uma “tolerância” do catolicismo no Brasil, quando afirmou:

“Esse exemplo de liberalismo e bom senso, que os havia levado a comparecer a um serviço religioso da igreja protestante, é uma prova de que os preconceitos contra os heréticos se estão desvanecendo, mesmo nos lugares mais distantes, e que a religião católica no Brasil não possui um caráter intolerante e preconceituoso. É também uma agradável mostra da boa-vontade e harmonia reinantes entre os estrangeiros e as pessoas respeitáveis do país”. (WALSH, 1985, p. 58)

Walsh foi um dos primeiros e únicos que apresenta uma visão otimista em relação à questão da tolerância a outras religiões reformadas no Brasil (WALSH, 1830, vol. 1, p.95, 290, 328-330) e em Portugal (Idem, vol. 1, p. 64). Em sua narrativa, percebe-se uma noção discrepante do comportamento do 'gentleman' brasileiro, que seria tolerante, comparativamente ao do pároco, a quem ele reputou como menos tolerante:

“o povo do lugar encara os forasteiros com hostilidade, não tendo ainda vencido o preconceito surgido com a invasão de seu isolado e recôndito povoado [ele se refere ao fato de a companhia inglesa mineradora ter ‘interrompido a marcha de decadência’ de São José e ter mudado a face das coisas] por um bando de estrangeiros de uma outra fé. Esse preconceito foi grandemente alimentado pelo atual vigário, um sacerdote pertencente à velha escola. Está agora com mais de noventa anos, mas ainda guarda toda a intolerância que lhe foi inculcada, há quase um século, como parte de sua educação. (...) Além do vigário, já outros dois sacerdotes na cidade, os quais não parecem compartilhar de seus preconceitos”. (WALSH, 1985, p. 58)

Tais afirmações nos remetem para a abordagem de Stuart Schwartz acerca da relação dos portugueses para com outras religiões, que nos conduzem à questão acerca da ideia de “tolerância”. Referindo-se especificamente a atitudes de populares e não de religiosos, o historiador apresenta uma versão da existência de um senso de universalismo e tolerância por parte de alguns portugueses. Um relativismo religioso, para ser mais específico, poderia ocorrer quando se tratava de um contato com religiosos monoteístas como os judeus e islâmicos (SCHWARTZ, 2009, p. 149).

Segundo ele, poderia haver uma consciência da relatividade dos aspectos ligados à salvação. Desse modo, o discurso católico estrito que buscava orientar o cotidiano do português poderia ser reinterpretado em momentos de contato cultural, exatamente devido ao que considerou serem as contradições da doutrina católica (Idem, p. 206). Algo que pode ter acompanhado o chamado por ele “leque de superstições, crenças, dúvidas, críticas e ironias” (Idem, p. 274) dos colonos que vieram às terras brasileiras. Especificamente em se tratando de luteranos, o autor seleciona passagens que indicam que, apesar das graves tensões religiosas entre católicos e protestantes, os luteranos poderiam ser julgados individualmente por um católico, considerando suas atitudes cristãs e não necessariamente pelas escolhas litúrgicas e doutrinárias de seu grupo religioso (Idem, p. 219-220).

Essa observação em conjunto com a questão destacada pelo viajante de que os clérigos católicos tendiam à intolerância, podem nos ajudar a explicar a referida tolerância por parte da população de São José - especificamente daquela população que Walsh classifica como ‘gentlemen’ - para com os ritos funerários realizados por ele junto ao defunto germânico. Entretanto, esta noção não se reflete na impressão do viajante sobre os outros dois clérigos da cidade de São José citados, um dos quais, em sendo negro e músico, reproduzira em suas missas músicas “pagãs”, pelos quais Walsh parecia nutrir certa admiração (WALSH, 1985, p. 59).

Julie Rugg aponta que o pensamento ilustrado teria influenciado a visão sobre Deus e os ensinamentos sobre morte daqueles que partilhassem de algumas das perspectivas iluministas (RUGG, 2000, p. 204). Segundo ela, o Deus do Iluminismo seria um Deus mais benevolente e tolerante. Walsh, reverendo irlandês da então unida Igreja anglicana da Inglaterra e Irlanda, parecia demonstrar, neste sentido, um

comportamento tolerante com os modos de morrer de outras culturas religiosas no Brasil, neste e em outros momentos de sua visita¹⁹.

De forte influência puritana e calvinista, o norte-estadunidense, por exemplo, dedicava ao corpo aspectos simbólicos que variavam da completa repulsa à completa admiração. A requisição feita por Walsh para que se abrisse a cova, provavelmente, seria vista com choque caso ocorresse na região norte-americana analisada por Gary Laderman (LADERMAN, 1996, p.20), já que a abertura de covas e a noção de doenças se faziam presentes entre muitos habitantes no norte da América. Em sua análise sobre a Inglaterra, Julie Rugg (RUGG, 2000, p.225) também comenta sobre os horrores associados à abertura de covas, por questões higienistas e pelo sequestro de corpos e suas consequências para a alma do falecido. Esse isolamento do corpo, nas crenças cristãs, se dava por uma noção dúbia da separação entre o corpo e a alma. Não se tinha certeza se a alma saía do corpo com a morte ou se permanecia no corpo para o dia da ressurreição, quando renasceria juntamente com o corpo.²⁰

Walsh, entretanto, aparentemente não muito preocupado com isso, ou com os gases miasmáticos, abençoou de seu modo o jardim da empresa, com a cova do trabalhador aberta. Os miasmas, gases pútridos considerados causadores de doenças, passaram a ser uma preocupação do homem britânico após a forte influência dos discursos sanitaristas e diante de eventos esparsos de coveiros mortos devido ao contato com os temidos eflúvios, do fim do século XVIII, na Europa, nos Estados Unidos – não devemos esquecer que o mesmo se passava em Portugal também (CATROGA, 1999). Tanto em relação à Inglaterra, quanto ao Brasil, podemos identificar nos estudos históricos acerca da morte, um temor frente a esses gases considerados 'assassinos'.

Na palavra "Cemetery" (aumento do uso da palavra cemetery em lugar de churchyard) do *The Edinburgh encyclopaedia* (BREWSTER, 1830), podemos identificar uma afirmação direta do afastamento dos cemitérios do centro das cidades, e o temor

¹⁹ Ver também: Glossário online da Unicamp http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/glossario/verb_b_robert_walsh.htm e SELA, 2008.

²⁰ A concepção de que o destino da Alma tem forte ligação com o tratamento que se dá ao corpo, possui grande força na história do catolicismo português e se mostrou igualmente importante no Brasil. A sacralidade do corpo. Essa concepção causou confusão acerca da ligação da alma imaterial com o corpo físico; o primeiro era considerado destrutível e degradável, enquanto o segundo eram indestrutível e sublime e, entretanto, uma doença do corpo era também considerada doença da alma. (RODRIGUES e FRANCO, 2011, p. 174-183; WILL DE CHAPARRO, 2003).

associado às evaporações. Porém, no *Dicionário Webster* (HARRIS, 1907), os termos "Cemetery" e "Miasma" não possuem associação alguma, o que demonstra um afastamento da relação direta demonstrada nas fontes anteriores do início do mesmo século. Na cultura luso-brasileira, os indícios sugerem que o termo "miasma" não estava ainda dicionarizado nas décadas iniciais do século XVIII, visto sua ausência no *Vocabulario Portuguez & Latino*, de Raphael Bluteau (1712-1728). Somente nas últimas décadas desta centúria que ele apareceria no *Diccionario da Lingua Portuguesa*, de Antonio de Moraes Silva, de 1789 (1789). No *Diccionario da Língua Brasileira*, de Luiz Maria Pinto (1832), o termo aparece descrito como um gás emanado do corpo pútrido, venenoso.

Retomando o relato de Walsh, identificamos que não há citação do termo ou mesmo referência a ele no contexto da abertura da cova do operário germânico, em 1828. O que sabemos que não significa que ele não tivesse conhecimento da teoria miasmática. No entanto, em duas passagens do texto, fora do caso aqui analisado, o viajante faz uso do termo, ainda que sempre associado a um odor da natureza ou ao odor de água parada. Ou seja, ele parecia ter conhecimento dos famosos miasmas daquela época, mas não procurou associá-los ao processo de abertura de sepultura. Possivelmente, por sua forte vinculação com o aspecto mais religioso do morrer do que científico; dada a sua ocupação. Aspectos que, ainda serão mais investigados em análises futuras.

No Brasil, a preocupação com o corpo morto enquanto fonte de doenças começou a tomar força a partir do momento em que o odor da putrefação passou a ser associado à insalubridade. Três momentos se destacaram aí, antes da década de 1830 do século, não somente pela percepção do perigo da proximidade do vivo com o corpo morto, mas principalmente pelas ações tomadas: a referência aos cemitérios na investigação requisitada pelo conde de Resende para que se descobrisse as causas de insalubridade no Rio de Janeiro, em 1798 (CARVALHO, 2005, p. 84; RODRIGUES, 2008c); o questionamento por parte de cidadãos sobre o enterro de escravos no Campo da Pólvora por ser perto de uma fonte de água (REIS, 1995, p.273) ou ainda as queixas dos moradores próximos ao cemitério dos Pretos Novos, no Valongo, no Rio de Janeiro (RODRIGUES, 1997, p. 68-78); e a mais próxima ao caso analisado, a lei de 1828 e o alerta emitido por meio de ofício da Câmara à Santa Casa de Misericórdia, em

Minas Gerais, para que houvesse grande cuidado com a profundidade do enterro, para que não exalasses odores que incomodassem os vizinhos (CARVALHO, 2005, p. 85).

Neste último caso, envolvendo a vila de São João del Rei, localizada a aproximadamente 10km de São José, é interessante ver que a divulgação destas ideias poderia estar relacionada ao fato de que a região detinha quantidade incomum de médicos na década de 1830 (Idem, p. 85-96). Segundo Consuelo Carvalho, os médicos da região demonstraram grande preocupação com as condições de salubridade da vila. Sua influência pode ser identificada no fato de muitos deles terem exercido cargos na Câmara Municipal da região. Entretanto, tais repercussões parecem não ter tido forte presença na vila de São José, tendo em vista que Walsh não comentou qualquer resistência à sua iniciativa de desenterrar o corpo por parte de nenhum setor da sociedade, na região, que pudesse ser associada ao discurso “miasmático” contemporâneo (idem).

O que acreditamos ter ocorrido devido ao fato de o problema de o cadáver ter sido sepultado fora de área sagrada e sem os ritos fúnebres consoladores para as diversas religiões ali presentes ter sido mais grave do que um eventual problema de salubridade pública devido à abertura de uma cova. Ou seja, se, por um lado, os miasmas associados à sepultura não pareciam incomodar os envolvidos no caso, a natureza pouco sagrada do local de sepultura e, talvez, dos rituais fúnebres não cumpridos no jardim da empresa mineradora no qual fora sepultado o operário morto parece ter sido o motivo principal de todo o cerimonial. Percebe-se pela fala de Walsh que havia nos trabalhadores luteranos uma expectativa de que o local de enterro daquele trabalhador se tornasse "consecrated" por meio do serviço fúnebre. Desse modo, o local deixaria de ser profano, comum, passando a ser dotado de importância simbólica, religiosa, para aqueles envolvidos na cerimônia e para o público. A grande importância de se sacralizar um local de enterramento advém, no cristianismo, do ideal de enterro *ad sanctos* com base no qual o corpo era enterrado no interior ou nas proximidades de igrejas, estando, desse modo, mais próximo da casa de Deus e dos seus santos, favorecendo a sua espera pelo momento de reencontro com a alma no momento da ressurreição, com vias a obtenção da salvação (ARIÈS, 2003). Significativo para a compreensão deste aspecto é o caso ocorrido em Nova Friburgo, no Rio de Janeiro, em 1824, quando o sepultamento do cadáver do filho de um imigrante

luterano, que acabara de chegar à região na qual a comunidade seria instalada, num lugar ermo passaria a conferir sacralidade ao lugar, ao ponto de ele se transformar no cemitério luterano da localidade (OLIVEIRA, 2012, p. 5).

Neste sentido, verificamos que os fiéis das Igrejas reformadas, pelo que se percebe também nas leituras de outros viajantes, demonstravam grande preocupação em enterrar seus conterrâneos em locais abençoados. O fato de terem discordâncias profundas com relação à escatologia e aos ritos fúnebres católicos e de a arquitetura de seus cemitérios apresentar-se diferentes daquelas dos cemitérios católicos do Brasil – seja a dos localizados dentro ou em torno das igrejas, seja a dos públicos extramuros construídos após as décadas de 1840/1850 –, não significava que os protestantes não demonstrassem preocupação com o local de sepultura de seus mortos (CASTRO, 2010 e 2013b; OLIVEIRA, 2012).

Aspecto que explica a fundação de Cemitérios de Ingleses em diversas cidades do Brasil, como foi comentado anteriormente. Estes, inclusive, tinham a tradição de receberem outros estrangeiros, como o conde relatado por Graham. Além disso, diversas são as citações de viajantes ingleses e estadunidenses que relatam preocupação própria e de outros compatriotas quanto à morte no Brasil, temendo a recusa da Igreja Católica em enterrá-los em cemitérios locais e a não realização dos ritos próprios²¹. No Império brasileiro, esse ideal também se manifestava no XIX, na prática do enterro dentro de Igrejas. Entretanto, o ideal inglês de morte vai além, não apenas se preocupando com o local, mas também em se morrer e não ter ninguém conhecido para dispensar palavras e exaltar a memória do morto durante o enterro (STEWART, 1832, p.81).

²¹ Alguns exemplos seguem: o comerciante Henry Koster, acometido por uma doença durante sua estadia no Nordeste, teria ficado sabendo da preocupação de seus conhecidos com seu enterro em terras brasileiras; ainda que, talvez, no plano do humor Koster teria ouvido “do you think I would have let your remain among these fellows here, who would not have given you Christian burial? I intended to have taken you home in that punche on of rum.” (KOSTER, 1816, p. 346). Na edição original do relato de Walsh, quando em visita ao doente, Dr. Byrde, o autor relata a preocupação dele empadecer: “among strangers to his language and his religious belief, and among whom, He apprehended, he would not be allowed the rites of Christian burial in consecrated ground” (WALSH, 1830, v.2. p. 137). Em duas oportunidades, o capelão da marinha estadunidense, Charles Samuel Stewart, demonstra preocupação com a morte de estrangeiros “in a strange land, unwept and unattended by any one who ha never seen, or even heard of him when living.” (STEWART, 1832, p. 81). Por fim, a escritora Maria Graham demonstra nojo ao ver as valas comuns de um cemitério brasileiro e se incomoda da possibilidade de “getting rid at once of there mains of that which has once been dear to us” num local como aquele, e posteriormente se encanta com o Cemitério da Praia da Gamboa, por seu belo planejamento e devido a localização (GRAHAM, 1824, p. 172).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim, nos parece nesse estudo de caso que aquilo que envolvia a cultura fúnebre, as definições de local de enterro e os ambientes de conflito de interesses relacionados à morte, no Brasil da primeira metade do século XIX – com a cada vez mais frequente chegada e instalação de viajantes estrangeiros não-católicos –, tornou-se muito mais complexo do que antes. Em uma demonstração de tolerância e preocupação com o morrer do outro, tanto parte dos operários luteranos, como alguns dos habitantes católicos de São José e o reverendo anglicano Robert Walsh compactuaram com atitudes e rituais possivelmente considerados hereges pela liderança católica local.

Com o caso de Walsh, percebemos a importância dada pelas diversas confissões à ritualidade da morte, muito embora ainda necessitemos explorar outras facetas dos relatos dos viajantes sobre as culturas fúnebres. Um entendimento do viajante neste momento-limite, que é a morte pode oferecer uma ideia diferenciada do mesmo, não apenas como agente imperial, mas das dinâmicas da alteridade no contato intercultural no século XIX para além de modelos gerais, uma vez que nos permite observá-lo – e as suas próprias sensibilidades e crenças – através de seu olhar sobre o outro. Verifica-se, assim, com base em Seeman, que a morte se constitui em importante chave de identificação dos contatos dos diferentes grupos, seja em termos das aproximações, distâncias, negociações e/ou conflitos identificados no cotidiano das vivências interculturais.

Este caso do operário luterano permite perceber como a natureza da alteridade relacionada à morte poderia favorecer à tolerância religiosa, tanto pelo histórico tolerante do luso-brasileiro – a se tomar em consideração a abordagem de Stuart Schwartz –, quanto pela natureza excepcional da morte e enterro cristãos como essenciais para a salvação da alma: o fim último para os cristãos de diferentes confissões, a se considerar suas concepções escatológicas. Considerando ainda o desenvolvimento das ideias sanitaristas e das teorias miasmáticas vigentes na Europa continental e já presentes no Brasil da época, lança-se a questão: seria o ideal religioso

da salvação mais forte do que o temor miasmático, mesmo entre os luteranos e anglicanos, que, em tese, não veriam a santificação do local de enterro e a benção como tão definidores da salvação?

Ainda considerando que, apesar do apelo das elites locais, o operário luterano não foi enterrado no cemitério católico e que o único esforço de um religioso para uma benção no local de enterro teria partido de um anglicano estrangeiro, como outros que tiveram atuação importante no Brasil²², seriam os religiosos estrangeiros (missionários ou não) perversores da lógica de resistência dos líderes católicos às leis mais liberais de culto e enterramento de protestantes? Tais questões ficam para outro momento oportuno e ajudam a fortalecer o valor do relato de Walsh para os estudos sobre as relações entre sepultamentos, estrangeiros e alteridade no Brasil de outrora.

FONTES

Relatos de viajantes:

BARROW, John. *A Voyage to Conchinchina, in the years 1792 and 1793*. London: Printed for T. Cadell and W. Davies in the Strand, 1806.

GRAHAM, Maria. *Journal of a voyage to Brazil, and residence there, during part of the years 1821, 1822, 1823*. London: A&R Spottiswoode, New Street Square, 1824.

KIDDER, Daniel Parish. *Sketches of residence and travels in Brazil*. Philadelphia: Sorin & Ball, 1845

KOSTER, Henry. *Travels in Brazil*. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1816.

LINDLEY, Thomas. *Narrative of a Voyage to Brazil*. London: Printed for J. Johnson. St. Paul's Church-Yard, 1805.

²² Em sua pioneira missão metodista, o Reverendo Daniel Parish Kidder teria distribuído livros na capital do Império brasileiro: Bíblia, Novo Testamento, Salmos e panfletos em português. Denunciou hábitos questionáveis de padres (algo constante em relatos anglo-americanos), e levantou em diversos momentos a questão da tolerância (KIDDER, 1845). O capelão Charles Samuel Stewart, acompanhando um navio de Guerra estadunidense, também esbarrou com a questão da tolerância a credos, apesar de endereçar sua narrativa com mais frequência à política e economia no eixo: Brasil-Uruguai-Argentina. Este teria acompanhado, inclusive, um casamento de um Protestante com uma Católica em terras brasileiras. (STEWART, 1832).

SHILLIBEER, John. *A narrative of the Briton's voyage, to Pitcairn's Island; Including a Interesting Sketch of the Present State of the Brazils and of Spanish South America*. London: Printed for Law and Whittaker, 1817.

STEWART, Charles Samuel. *A visit to the South Seas in the U.S. Ship Vicennes, during the years 1829 and 1830; with notices of Brazil, Peru, Manulla, the Cape of Good Hope, and St. Helena*. London: Fisher, Son, & Jackson, 1832.

WALSH, Robert. *Notices of Brazil in 1828 and 1829*. London: F. Westley and A. H. Davis, 1830.

_____. *Notícias do Brasil (1828-1829)*. Belo Horizonte: Ed.Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1985.

Dicionários de época

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulárioportuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/>> e <<http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/2/cemiterio>>. Último acesso em 14/04/2013.

HARRIS, W. T. (editor). *Webster's International Dictionary of the English Language: Being the authentic edition of Webster's unabridged dictionary, comprising the issues of 1864, 1879 and 1884 thoroughly revised and much enlarged under the supervision of Noah Porter*. London: George Bell & Sons. 1907

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira*. Ouro Preto: Typographia de Silva, 1832. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/3>. Último acesso em 30/11/2013.

SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da lingua portuguesa - recopilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado*, por ANTONIO DE MORAES SILVA. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/2>. Último acesso em 30/11/2013.

Periódico e Enciclopédia de época

The Dublin University Magazine: A literary and political journal. Dublin: William Curry, Jun. and Company, v.15, 1840.

BREWSTER, David (ed.). *The Edinburgh encyclopaedia*. Edinburgh: Printed for William Blackwood and John Waugh et.al. 1830, v.5.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.
- ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- BARREIROS, Eduardo Canabrava. *As Vilas Del Rei e a Cidadania de Tiradentes*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1976.
- BASTOS, Ana Marta Rodrigues. *Católicos e cidadãos: a Igreja e a legislação eleitoral no Império*. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 1997
- BOXER, Charles. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas patriarcal, família e sociedade*. São João Del Rei, sécs. XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2007.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. Notas Sobre os rituais de morte na sociedade escravista. *Revista do Departamento de História da UFMG*, n.6, p.109-22, 1988.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. Escatologia, iconografia e práticas funerárias no barroco das Geraes In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). *As Minas Setecentistas*, vol. 2. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.
- CANIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Como escrever a história do Novo Mundo*. São. Paulo: Edusp, 2011.
- CARVALHO, Consuelo de Azevedo. *No Silêncio dos Túmulos: fim dos enterros nas igrejas e construção do cemitério geral na vila de São João Del Rei (1820-1858)*. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- CASTRO, Elisiana Trilha. Cemitérios protestantes: marcas de um outro sagrado em outra terra. In: *Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*, Universidade Federal de Santa Catarina, 23 a 26 de agosto de 2010.
- _____. Para Cada Morto a sua Cova: algumas restrições para o sepultamento de protestantes no Brasil, Século XIX. *Revista inter-legere*. Janeiro a junho, 2013a.p.157-172.
- _____. *Aqui jaz uma morte: atitudes fúnebres na trajetória da empresa funerária da família Haas de Blumenau*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, 2013b. Tese de doutorado.

CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

CATROGA, Fernando. *O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva, 1999.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990 [1988].

CORDEIRO, Gabriel Cavalcante. Os usos e desusos dos relatos de viajantes nos estudos de História da Morte no Brasil oitocentista (2005-2010). In: *Anais Eletrônicos do I Encontro de Pesquisa em História da UFMG - I EPHIS*. Belo Horizonte, v.III, 2012. p.533-542. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/ephisufmg/anais>>. Acesso em: 30 de julho de 2013

COSTA, Heraldo Batista da. *Criação do Cemitério dos Ingleses no Rio de Janeiro (1808-1811)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, 2010.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DE VINE, Christine (org.). *Nineteenth-Century British Travelers in the New World*. Farnham: Ashgate Publishing, 2013.

DINIS, Eva Maria Afonso Moreira da Cruz. *Dois olhares sobre a alteridade: o Outro em “A Correspondência de Fradique Mendes”, de Eça de Queirós, e “Nação Crioula”, de José Eduardo Agualusa*. Dissertação (Mestrado em Língua e Cultura Portuguesa), Universidade de Lisboa, Lisboa, 2009.

DREHER, Luis Henrique. Passagem da exegese para a hermenêutica. In: SPERBER, SuziFrankl; PAULA, Adna Candido de. (Org.). *Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana: um diálogo possível*. Dourados: UFGD, 2011.

DROYSEN, Johann Gustav. La Interpretación. In: _____. *Histórica: Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la Historia*. Barcelona: Alfa, 1982.

ELIAS, Norbert. *A Solidão dos Moribundos, seguido de Envelhecer e Morrer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2001.

FARRET, Rafael Leporace; PINTO, Simone Rodrigues. *América Latina: da construção do nome à consolidação da ideia*. Revista Topoi. V.12, n.23 jul-dez, 2001.

FURTADO, Júnia Ferreira. *Oráculos da geografia iluminista: Dom Luís da Cunha e Jean Baptiste Bourguignon D'Anville na construção da cartografia do Brasil*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2011.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

GRAÇA FILHO, A. A.; LIBBY, Douglas Cole. *Economia do Império brasileiro*. São Paulo: Atual Editora/Saraiva, 2004.

GREENE, Jack P. Reformulando a identidade inglesa na América britânica colonial: adaptação cultural e experiência provincial na construção de identidades corporativas. *Almanack Brasiliense*, nº4, novembro, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Metais e pedras preciosas. In: HOLANDA, S.B. de (org.) *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial. 7ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993, t. 1, vol. 2.

HOULBROOKE, Ralph. *Death, Religion, and the Family in England, 1480-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

IGLESIAS, Francisco. Minas e a imposição do Estado no Brasil. *Revista de História*, 50(1), 1974.

JALLAND, Pat. *Death in the Victorian Family*. New York: Oxford University Press, 1996.

JUPP, Peter C.; GITTINGS, Clare (org). *Death in England: An Illustrated History*. New Jersey: Rutgers University Press. 2000.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

LADERMAN, Gary. *Rest in Peace. A Cultural History of Death and the Funeral Home in Twentieth-Century America*. New York: Oxford University Press, 2003.

LE GOFF, Jacques. *São Luís*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

LEITE, Miriam Lifchitz Moreira. *Livros de viagem: 1803-1900*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

_____. Mulheres viajantes no século XIX. *Cadernos Pagano*.15. Campinas: Unicamp, 2000.

LEITE, Ilka Boaventura. *Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

LIMA, Carollina Carvalho Ramos de. *Os Viajantes estrangeiros nos periódicos cariocas (1808-1836)*. Dissertação (Mestrado em História) - UNESP, Franca, 2010.

LORDELLO, Josette Magalhães. *Entre o reino de Deus e o dos homens: a secularização do casamento no Brasil do século XIX*. Brasília: Editora Unb, 2002.

OLIVEIRA, Ana Rosa de. O Jardim Botânico do Rio de Janeiro e as Paisagens da Corte. In: KURY, Lorelai; GESTEIRA, Heloisa (orgs.). *Ensaio de história das ciências no Brasil*. Das Luzes à nação independente. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2012.

OLIVEIRA, Ronald Lopes de. O processo de implantação do Luteranismo no Brasil: o caso da região de Nova Friburgo (1824 a 1857). In: *Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH-RIO*, 2012.

PALMER, Richard. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: NorthwesternUniversityPress, 1969.

PASSETTI, Gabriel. *O mundo interligado: poder, guerra e território nas lutas na Argentina ena Nova Zelândia (1826-1885)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

PRATT, Mary. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

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

_____. O Cotidiano da Morte no Brasil Oitocentista. In ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). *História da Vida Privada no Brasil*. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos Mortos na Cidade dos Vivos*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Revisão e Editoração, 1997.

_____. *Nas Fronteiras do Além: o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

_____. A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista. *Revista Varia História (Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História da UFMG)*, vol. 26, n° 39, Janeiro 2008a, p. 255-272.

_____. Sepulturas e sepultamentos de protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869-1889). *Revista de História Regional*. V.13, n.1, 2008b.

_____. “Manoel Vieira da Silva” in: VAINFAS, Ronaldo e BASTOS, Lúcia Bastos Pereira das (orgs). *Dicionário do Brasil Joanino*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008c.

_____. Lugares dos mortos na cristandade ocidental. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Maringá (PR) v. V, n.15, jan/2013.

_____; FRANCO, Maria da Conceição Vilela. O corpo morto e o corpo do morto entre a Colônia e o Império. In: PRIORE, Mary Del; AMANTINO, Márcia (orgs.). *História do Corpo no Brasil*. São Paulo: EditoraUnesp, 2011.

RUGG, Julie. From Reason to Regulation. In: JUPP, Peter C.; GITTINGS, Clare. *Death in England: An Illustrated History*. New Jersey: Rutgers University Press. 2000.

RUSSELL-WOOD, A.J.R. A outra escravidão: a mineração do ouro e a “instituição peculiar”. In: *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SECO, Ana Paula. Robert Walshin: Navegando na História da Educação Brasileira, produzido pelo Grupo de Estudos e Pesquisas “História, Sociedade e Educação no Brasil” (HISTEDBR), http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/glossario/verb_b_robert_walsh.htm. s/d. Acessado em 14/04/2013.

SELA, Eneida Maria Mercante. Robert Walsh e uma parábola da escravidão. *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP – USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008.

SEEMAN, Erik R. *Death in the New World: Cross Cultural encounters, 1492-1800*. Philadelphia: UniversityofPennsylvaniaPress. 2010.

SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. São Paulo: USP, 1998. Tese de doutorado Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

SILVEIRA, Felipe Augusto de Bernardi. *Entre políticas públicas e tradições: o processo de criação do campo santo na cidade de Diamantina (1846-1915)*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

STANNARD, David E. *The Puritan Way of Death: A Study in Religion, Culture, and Social Change*. Oxford University Press, 1977.

SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América*. Lisboa: LitoralEdições, 1990.

TORRÃO FILHO, Amilcar. *A arquitetura da alteridade: a cidade luso-brasileira na literatura de viagem (1783-1845)*. Tese (Doutorado em História) - UNICAMP, Campinas, 2008.

VAILATI, Luiz Lima. Os funerais de anjinho na literatura de viagem. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, n. 44, 2003, p. 365-392.

_____. *A morte menina: Infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos* (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Editora Alameda, 2010.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1980.

_____. Liberalismo, masonería y protestantismo en Brasil, siglo XIX in: BASTIAN, Jean-Pierre (compilador). *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México: Fondo de CulturaEconómica, 1990.

WALTER, Tony. *The Revival of Death*. London: Routledge, 1997.

WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica no século XIX*. São Paulo: EDUSP, 2009.

WILL DE CHAPARRO, Martina E. De cuerpo a cadáver: el tratamiento de los defuntos en Nuevo México en los siglos XVIII y XIX. *Relaciones 94*. Primavera 2003, vol. XXIV.