
ANÁLISE DAS VESTIMENTAS FÚNEBRES DE CRIANÇAS SEPULTADAS NA IGREJA NOSSA SENHORA DO PILAR NO ANO DE 1836, SALVADOR*

DOI 10.18224/frag.v29i2.6808

REBECA OLIVEIRA ARAÚJO**
ETIANE CALOY BOVKALOVSKI***

Resumo: o presente artigo analisa os usos das mortalhas em crianças enterradas na Igreja Nossa Senhora do Pilar, no ano de 1836, em Salvador (ba). Sendo que o objetivo geral se propôs em analisar o motivo da escolha de determinadas mortalhas utilizadas por crianças, com mais especificidade diferenciar as roupas usadas por meninas e meninos enterradas na igreja Nossa Senhora do Pilar; pesquisar sobre a relação entre o batismo e uso da mortalha nas crianças; investigar a devoção aos santos através do uso das vestimentas fúnebres. As fontes utilizadas para estudo foram registros de óbitos da Igreja Nossa Senhora do Pilar, no ano de 1836.

Palavras-chave: *Morte. Mortalha. Criança.*

O índice de morte infantil no Brasil durante a primeira metade do século XIX era muito elevado. Prova disso, são os registros de óbitos analisados para este artigo durante o ano de 1836, de 100 pessoas que foram enterradas na Igreja Nossa Senhora do Pilar neste ano, 28 são de crianças com idade entre 7 dias até 10 anos. Essa alta taxa de mortalidade era resultado do alto número de doenças vigentes no período, a falta de vacinação, condições de higiene precárias, falta de saneamento básico, entre outros aspectos.

Após a morte, as crianças eram vistas como anjos que exerceriam duas funções: passariam a proteger seus familiares ainda vivos e caso um de seus familiares viesse a morrer a criança poderia interceder por essa pessoa perante as divindades celestes rogando que seus

* Recebido em: 10.10.2018. Aceito em: 21.12.2018.

** Graduada em história pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. *E-mail:* rebecca.oliveira.l@outlook.com.

*** Doutora e Mestre em História pela Universidade Federal do Paraná. Graduada em Licenciatura e Bacharelado em História. Professora na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Coordenadora do Curso de Licenciatura em História da PUCPR. Coordenadora do Curso de Especialização História Contemporânea e Relações Internacionais. Membro da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa. *E-mail:* etianecaloy@hotmail.com

familiares também fossem salvos. Para Vailati (2002), as crianças ocupavam um papel de intermediário, pois estavam num total estado de pureza e num “contato mais direto com os santos e, por conseguinte, esse poder de intermediação entre os homens e as entidades celestiais era potencializado” (VAILATI, 2002, p. 7). Geralmente, cada família tinha seu anjinho que poderia ser clamado em momentos de angústias como doenças e mortes.

Este estado de pureza poderia ser alcançado através do batismo logo após o nascimento, pois isso garantiria uma proteção as crianças contra os maus espíritos e uma segurança para uma eventualidade morte precoce, por isso:

A Igreja recomendava aos pais batizar seus filhos assim que possível. O batismo de crianças livres ou escravas era ministrado por párocos ou capelães, sem delongas, para garantir aos inocentes que morressem a chance de ir direto para o Céu (DEL PRIORE, 1997, p. 311).

Segundo Vailati (2012), o batismo tinha duas finalidades claras: marcava a inserção da criança no meio religioso e introduzia a criança no meio social. Geralmente, os batismos eram realizados poucos dias após o nascimento e caso a criança nascesse doente, o batismo era ainda mais prioritário. Mesmo parecendo antagônicos, temos uma relação muito tênue entre nascimento, batismo e morte.

Os funerais infantis procuravam ser os mais bonitos possíveis. Em geral, eram alegres, com presença de muita música, um ambiente bem colorido, com muitas coroas e flores. As crianças eram bem arrumadas no caixão, maquiadas e amortalhadas. Os funerais tinham um clima alegre e festivo com pouca presença de choro para “não molhar as asas do anjo que vinha recolher o anjinho” (REIS, 1997, p. 112). Até mesmo, o sino da Igreja tocava de maneira alegre, segundo Araújo (1964), nos funerais infantis a recomendação era que o ambiente tivesse “toque festivo” (ARAÚJO, 1964, p. 58).

Sobre os velórios realizados em casa, Cascudo (1983) nos conta um pouco sobre como se davam. Segundo o autor, colocava-se o caixão da criança em cima de uma mesa no meio da sala da casa, para que os familiares e amigos pudessem circular em torno do corpo até a hora do sepultamento. Em geral, “ocorria o debate poético dos cantadores, glosando ao direito a passagem do menino para a corte dos anjos. E gritava-se ‘Viva o anjo’” (CASCU-DO, 1893, p. 167). As refeições eram caseiras e simples, com muita presença de doces e a circulação de bebidas também de fabricação doméstica. Esse tom festivo que o funeral tinha era também resultado da ideia de que a criança já tinha sua salvação garantida, por isso não se tinha muito o choro como expressão de dor e sofrimento.

Diante disso e visando alcançar os objetivos propostos, as fontes primárias utilizadas neste artigo são registros paroquiais que trazem dados referentes aos usos das mortalhas por crianças, registros feitos pelo próprio Vigário paroquial. A partir disso, a metodologia utilizada neste estudo foi análise bibliográfica sistemática.

Isso porque antes de qualquer tipo de análise é importante sistematizar os dados “de maneira a conduzir a um esquema preciso do desenvolvimento das operações sucessivas, num plano de análise” (BARDIAN, 1997, p. 95). Para uma melhor organização, a primeira etapa foi a transcrição dos registros paroquiais, após isso fizemos uma leitura detalhada sobre a quantidade e a tipologia de mortalhas presentes nos registros e a quantidade de crianças que usaram determinadas mortalhas, dados que veremos mais adiante.

A Igreja Nossa Senhora do Pilar foi escolhida justamente por sua real relevância no contexto trabalhado. Inaugurada em 1745, a igreja se destacava principalmente por sua posição geográfica. A Figura 1 a seguir ilustra melhor isso:

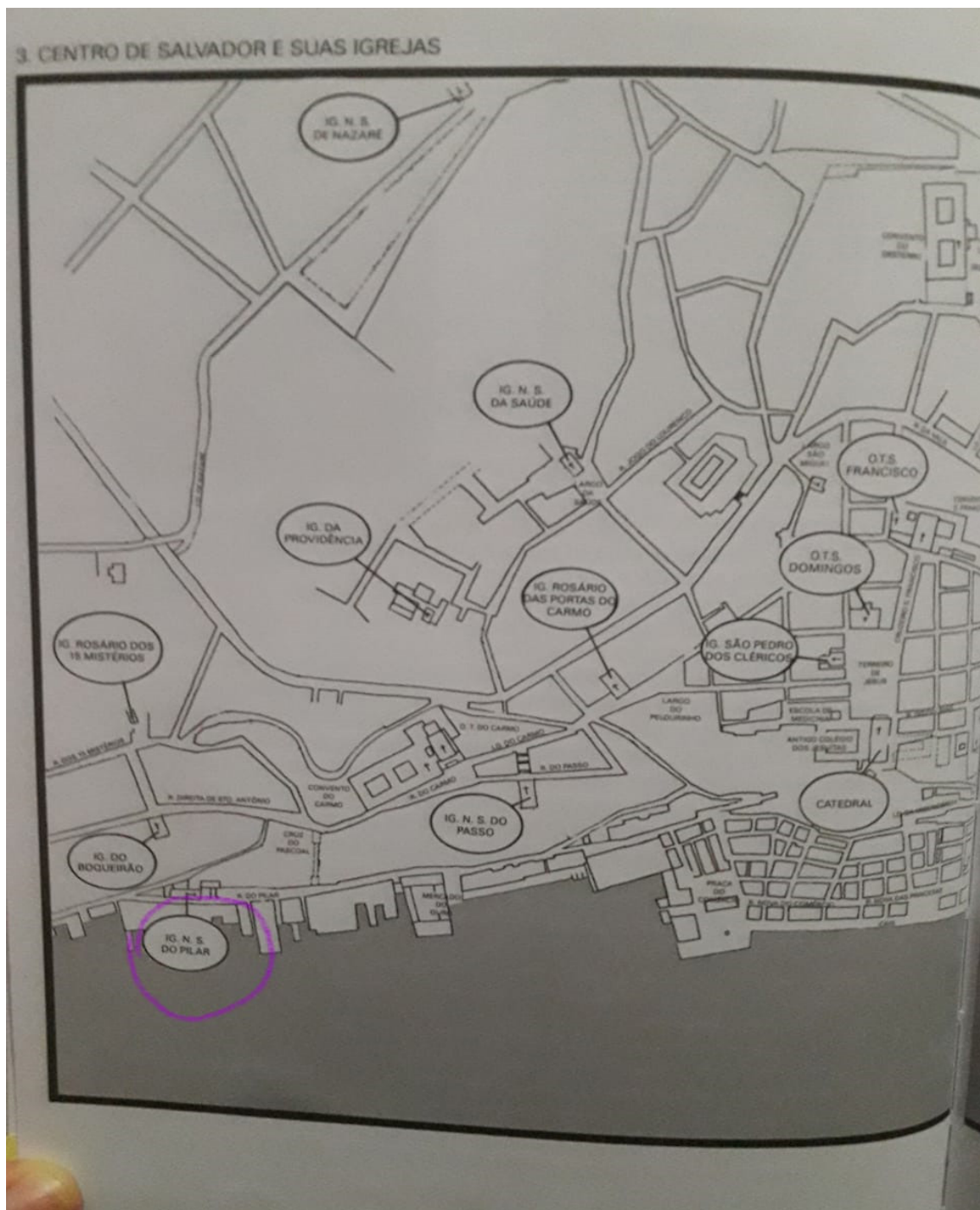


Figura 1: Posição geográfica da Igreja Nossa Senhora do Pilar
Fonte: Reis (2012, p. 194).

Podemos observar que a Igreja estava localizada numa área próxima ao porto por onde tinha uma grande circulação de mercadorias oriundos da Europa, Portugal e Inglaterra, além da presença da comercialização de utensílios domésticos, tecidos, lojas, comércio de joias e pedras preciosas, desembarque de escravos, entre outras atividades.

Também era ali que “se discutia política local e nacional, a economia atlântica e a vida alheia” (REIS, 2012, p. 28). Isso fazia com que na freguesia do Pilar morassem famílias de grande prestígio econômico “detentores de grandes fortunas feitas do negócio de exportação/exportação” (REIS, 2012, p. 30). Desta forma, era um local onde um número considerado de pessoas transitavam por esses espaços resultado de atividades comerciais portuárias.

Diante disso, destacaremos agora os principais autores utilizados nesta pesquisa. Diversos estudos trabalham as práticas fúnebres no Brasil do século XIX. Destaque para Reis (2012) que tem um olhar acerca dos ritos fúnebres em Salvador no século XIX, bem como Rodrigues (1997) contribuí em muito para visualizarmos os ritos fúnebres. De grande relevância também temos o estudo de Vailait (2010), Del Priore (1997) e Mauad (2000) que estão mais direcionados para a morte infantil, entre outros autores.

O estudo sobre a história da morte está elencado na História das Mentalidades, perspectiva historiográfica que ganhou força a partir da década de 1960, surgiu na França e: “vem propor que se estude diversas atividades, abrindo, assim, uma espécie de leque e aumentando os pontos de observação” (MAROTTA, 1991, p. 14), através de novas fontes para estudo e estratégias metodológicas. Muito relacionada no cotidiano, a História das Mentalidades trabalha com questões alimentares, literárias, cultura popular, dos sentimentos, entre outros.

O estudo da relação entre as práticas fúnebres e as crianças se pautam na ideia de que “ainda não é suficientemente trabalhada na historiografia brasileira, a sensibilidade em relação à infância” (VAILAIT, 2002, p. 2), embora as linhas de pesquisas se encaminham para um estudo das práticas fúnebres no Brasil no século XIX, ainda são poucas as que propõem à investigar os ritos fúnebres relacionados à infância

USO DAS MORTALHAS POR CRIANÇAS ENTERRADAS NA IGREJA NOSSA SENHORA DO PILAR (EM 1836)

Antes de tudo é importante comentar sobre o critério utilizado para determinar a data final da infância. Durante o século XIX, a definição do fim da infância tem múltiplas interpretações. Contudo, para ser mais fácil o trabalho com as fontes consideramos o que coloca Vailati (2012) que, ao se aprofundar na morte infantil no Brasil do século XIX, conclui que o fim da idade infantil era de doze a quatorze anos, momento na qual a criança começava a assumir responsabilidades de adultos: “o que significava por sua vez, a idade de doze a quatorze anos? [...] ingresso no mundo dos adultos, processo esse que teria início a partir dos sete anos” (VAILATI, 2010, p. 91). Algo que marcava a entrada na vida de adulta era o casamento, muito incentivado para os rapazes a partir dos catorze anos e para as meninas a partir dos doze anos.

Desta forma, os 28 registros estão distribuídos da seguinte forma:

Tabela 1: Índice do uso de mortalha, segundo a tipologia da mortalha, 1836 (Igreja Nossa Senhora do Pilar - Salvador)

Mortalha	Quantidade	%
Hábito de Nossa Sr. ^a da Conceição	10	35.71
Cardeal	9	32.14
Hábito Branco	3	10.71

continua...

Mortalha	Quantidade	%
Hábito de São Miguel	3	10.71
Hábito São João	2	7,14
Hábito de Nossa Sr. ^a das Dores	1	2.8
Total:	28	100%

Fonte: Livro de registros de óbitos Freguesia do Pilar/Salvador (1836).

Tabela 2: Índice do uso de mortalha, segundo o sexo da criança, 1836 (Igreja Nossa Senhora do Pilar - Salvador)

Mortalha	Feminino	Masculino
Cardeal	0	9
Hábito de Nossa Senhora da Conceição	10	0
Hábito Branco	0	3
Hábito de São Miguel	0	3
Hábito de São João	0	2
Hábito de Nossa Senhora das Dores	1	0
Total:	11	17

Fonte: Livro de registros de óbitos Freguesia do Pilar/Salvador (1836).

Tabela 3: Índice do uso de mortalha, segundo a condição da criança, 1836 (Igreja Nossa Senhora do Pilar - Salvador)

Mortalha	Cor		
	Branco	Pardo	Africano
Cardeal	1	7	1
Hábito de Nossa Senhora da Conceição	6	4	0
Hábito Branco	0	3	0
Hábito de São Miguel	0	3	0
Hábito de São João	1	1	0
Hábito de Nossa Senhora das Dores	0	1	0
Total:	8	19	1

Fonte: Livro de registros de óbitos Freguesia do Pilar/Salvador (1836).

Podemos considerar quatro tipos de roupas:

- A roupa de Santo(a) que corresponde a de Nossa Senhora da Conceição, São João e Nossa Senhora das Dores;
- A roupa de religioso: A Cardeal;
- A roupa de Anjo: São Miguel;
- Outro tipo de roupa: Hábito branco.

A mortalha que mais apareceu foi a de Nossa Senhora da Conceição. No século XIX, Nossa Senhora tinha uma relevância tanto histórica como religiosa. Segundo Rodrigues (1997), o motivo da santa ter sido a mais escolhida seja “consequência do fato de a santa ser a padroeira do Império” (RODRIGUES, 1997, p. 198), uma vez que Nossa Senhora da Conceição marcou presença no Brasil desde o período Colonial, e em 1818, Dom João VI afirmou Nossa Senhora da Conceição como Padroeira do Brasil.

Para a autora, “dentre as invocações marianas nas irmandades da Corte, era Nossa Senhora da Conceição a que se encontrava com maior recorrência” (RODRIGUES, 1997, p. 198). Invocações marianas, pois era uma referência a figura bíblica da mãe de Jesus, assim como Nossa Senhora das Dores que vestiu apenas uma menina.

Desta forma, Nossa Senhora da Conceição sempre foi muito popular dentro da religiosidade brasileira, prova disso era, e até hoje é, a Festa de Nossa Senhora da Conceição comemorada no dia 08 de dezembro, na qual os fiéis através de manifestações religiosas prestam homenagens a santa. É considerada a festa religiosa mais antiga do Brasil datada de 1549 através da devoção do primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Sousa, em Salvador.

De acordo com Reis (2012), além dessa relevância histórica, Nossa Senhora da Conceição era também importante, pois tinha:

Uma relação com a procriação. Imagino que vestir o cadáver da filha com a mortalha da Conceição equivalia a um tipo de rito de fertilidade, uma medida para que filhos futuros sobrevivessem. Perder uma filhinha significava a perda de uma vida e ainda de alguém que, quando adulta, geraria vida (REIS, 2012, p. 120).

O autor relaciona o traje de Nossa Senhora não apenas com a morte, mas também ao nascimento e fertilidade. Durante o século XIX, geralmente, dava-se preferência para que os batismos de meninas ocorressem no mesmo mês da festa de Nossa Senhora da Conceição: “o mês de dezembro era quando os baianos mais batizavam seus filhos” (REIS, 2012, p. 121). Nesse dia, as meninas eram batizadas com os trajes de Nossa Senhora da Conceição para que a Santa abençoasse para que as mesmas tivessem muitos filhos.

No caso de morte infantil, as vestes de Nossa Senhora da Conceição também acompanhavam as meninas como numa expressão de lamento pelas suas mortes precoces e de outras tantas vidas que ela poderia dar. Era um sentimento de tristeza mais dos vivos do que necessariamente das meninas, visto que as meninas ainda eram muito novas, sendo que a criança mais velha tinha 4 anos. Para Reis (2012), era uma condição de “fidelidade devocional expressa em estruturas mentais profundas” (REIS, 2012, p. 121), os trajes de Nossa Senhora da Conceição traziam significados tanto em vida como na morte.

Outro fator que contribuiu para que Nossa Senhora ganhasse força aqui no Brasil, foi o fato de que a Ordem franciscana celebrava e popularizada a figura de Nossa Senhora da Conceição e também o uso da mortalha em meninas: “os [trajes] de Nossa Senhora da Conceição também [era] uma invocação popularizada pelos franciscanos” (FERRAZ, 2016, p. 112). A mortalha de São Francisco era muito utilizada pelos adultos, e no caso da morte infantil, podemos pensar que os próprios pais que pertenciam à Ordem Franciscana optavam pela mortalha da santa para envolver os corpos infantis, uma resposta da grande devoção que a Ordem Franciscana tinha com a Santa.

Foram vestidas de Nossa Senhora da Conceição meninas de diferentes tons de pele: seis crianças brancas e quatro meninas pardas, isso porque “Nossa Senhora da Conceição esteve presente em todos os segmentos. Do senhor ao escravo, procurava-se envolver os filhos em mortalhas de Nossa Senhora, se menina, e nas vestes de meninos do coro¹, se menino” (RODRIGUES, 1997, p. 211). Numa sociedade altamente hierarquizada marcada pela escravidão, o uso dessas mortalhas infantis por diversas categorias sociais nos indica uma ideia de universalidade que a mortalha infantil trazia.

Em segundo lugar ficou traje Cardeal, antes de tudo temos que entender quem é o Cardeal e qual sua função na Igreja. Os cardeais são bispos de importantes dioceses do mundo, pessoas escolhidas pessoalmente pelo Papa. Formam o Colégio dos Cardeais. Segundo o Código de Direito Canônico, os cardeais devem se distinguir “pela doutrina, costumes e prudentes na resolução de problemas” (1983, p. 62). Os cardeais que trabalham na Cúria devem residir em Roma. Já outros cardeais de caráter mais de pastores de dioceses podem morar mais afastado, indo apenas a Roma quando convocados.

A escolha da roupa a Cardeal vestiu apenas meninos em sua maioria pardos total de 7 e apenas 1 branco e 1 africano, cujas idades variavam entre 9 dias a 9 anos. Em geral, usavam a mortalha de Cardeal os meninos “que ajudavam o padre na missa, fazendo parte também do coro infantil: trajavam uma batina vermelha e por cima uma veste branca” (RODRIGUES, 1997, p. 210). A autora não justifica o motivo pela cor vermelha ter sido escolhida.

Contudo, Reis (2012) defende que a cor vermelha estava carregada de distintos significados, o primeiro diz respeito do uso da cor vermelha como “associada a atributos reprodutivos – pode também ser interpretado como uma ritualística relacionada à fertilidade e sua perda” (REIS, 2012, p. 122). O outro motivo estava relacionado à uma liturgia católica que “celebra as crianças que Herodes mandou assassinar” (REIS, 2012, p. 123), também conhecido como “Santos Inocentes”. O vermelho lembrava todo o sangue derramado pelos inocentes.

Ainda assim, Vailati (2012) reitera que a própria Igreja Católica tinha interesse que a mortalha de Cardeal fosse popularizada por assim “satisfazer aos interesses da Igreja por estar intimamente ligada ao exercício do culto católico oficial” (VAILATI, 2010, p. 140). Para o autor, até mesmo o uso da cor vermelha era uma oportunidade da Igreja de transmitir uma ideia simbólica com referenciais retirados da própria Bíblia Sagrada como o episódio bíblico sobre Herodes.

Em outra perspectiva, segundo Guedes (1986), usar a roupa de Cardeal colocava a pessoa, no nosso caso a criança, num patamar de graça, pois mesmo sendo a roupa de uma pessoa religiosa, e não de um santo ou de um anjo, era a roupa de alguém vista pelos fiéis como consagrada e próxima de Deus, assim, “ser enterrado com a mesma roupa que usava um religioso significava a posse de um corpo tão santo quanto deles.

A preocupação com as mortalhas fez com que os frades e freiras tivessem interesse em vender seus hábitos” (GUEDES, 1986, p. 54). Gerando assim a prática da indulgência e o rendimento de lucros para os membros da Igreja que desejavam por suas roupas à venda.

Em terceiro lugar ficou a mortalha de São João, que vestiu dois meninos: Anacleto [sobrenome ilegível], de 3 anos de idade e João Anacleto Amorim Vianna, de 2 anos.

Durante o século XIX, existiam dois tipos de trajes de São João: “No caso de São João Evangelista, trata-se do apóstolo e discípulo de Jesus. Já São João, sem nenhuma outra menção, penso tratar-se do Precursor, do Batista” (RODRIGUES, 1997, p. 248), como nos registros aparece apenas “vestido de S. João” sem qualquer tipo de complemento acreditamos se tratar de João Batista, um personagem bíblico que viveu na época de Jesus, nasceu de uma mulher que jamais teve filhos e estava fora do período fértil e foi primo de segundo grau de Jesus, sua mãe era prima de Maria, mãe de Jesus. Segundo a Bíblia, João Batista teve uma vida dedicada em servir à Deus, foi aquele que batizou Jesus, foi preso pelo rei Herodes, morto e teve sua cabeça entregue numa bandeja de prata, segundo a Bíblia.

Podemos observar que no quesito religioso, as tradições podem ter múltiplas interpretações, Cascudo “acreditava que a originalidade da tradição estava no povo, afirmando que

para essas pessoas o sobrenatural era lógico pela simples evidência” (GICO, 2000, p. 67). Pelo fato dos relatos bíblico exaltarem a figura de João aumentava ainda mais a confiança dos fiéis em vestir os meninos com o traje do mesmo.

Em Salvador do século XIX, assim como Nossa Senhora da Conceição, São João também tinha o seu mês de festa:

Sua festa [São João] no meio do ano (24 de junho) – uma das poucas que comemora o nascimento e não a morte de um santo – se relacionava com o ciclo agrícola marcando o fim da safra de cana na Bahia dos engenhos, época das chuvas (elemento feminino) recebidos com o fogo junino (elemento masculino) (REIS, 2012, p. 122).

A data da festa de São João coincidia da mesma data do ciclo agrícola, isso era relevante para os baianos, pois no século XIX, o estado tinha sua economia pautada principalmente nesse tipo de produção: “a Bahia vivia da exportação de açúcar, produzido nos engenhos do Recôncavo por braços de escravos” (REIS, 2012, p. 40), talvez esse seja um dos motivos desse por mês ser tão valorizado pela população de modo geral, além disso tinha a presença de elementos simbólicos ligados à fertilidade.

Além disso, segundo o autor, a fogueira, muito utilizada nas festas juninas, também era muito simbólica, pois “Isabel [mãe de João Batista] anunciou com uma fogueira o nascimento do filho a Maria” (REIS, 2012, p. 122). Assim como Nossa Senhora, São João estava muito relacionada ao nascimento e a morte infantil, uma vez que o mês de junho também era um mês muito concorrido para o batismo de meninos. Isso porque São João teria nascido de pais inférteis e assim seria símbolo da fertilidade, assim:

os pais pareciam querer reparar a perda dos filhos com gestos que propiciassem a sobrevivência de futuros rebentos, uma preocupação importante num ambiente demográfico caracterizado por altas taxas de mortalidade infantil (REIS, 1997, p. 112).

Era uma preocupação dos pais com o futuro da linhagem. Além disso, ao colocarem a mortalha de São João nas crianças, era uma forma dos pais de rogarem a São João para que o mesmo não acontecesse com os outros filhos. São João, Nossa Senhora da Conceição e São Miguel, são os únicos personagens bíblicos que apareceram nos registros. São João, assim como Nossa Senhora, era considerado importante, pois “João ocupa um lugar de destaque por ser o mais próximo de Deus” (REIS, 2012, p. 122), dessa forma o santo teria mais poder e poderia melhor interceder e proteger as crianças após a morte.

São Miguel vestiu 3 meninos: Manoel de 7 dias, Lidovio com 2 meses e Francisco de 9 anos incompletos, sendo os dois primeiros pardos e o último crioulo. Isso significa que tal veste era acessível para a população mais mestiça em Salvador do século XIX. Apesar de não ter sido a roupa mais preferida, já que dos 17 meninos ao total, apenas 3 foram vestidos de São Miguel.

O viajante Ewbank (1856) nos conta que a roupa de São Miguel consistia em vestir a criança “com uma túnica, uma saia curta presa por cinto, um capacete dourado (de papelão), e apertadas botas vermelhas, com a mão direita apoiada sobre o punho de uma espada” (EWBANK, 1856). Esses detalhes da roupa, principalmente o capacete e a espada, remetem a ideia do Anjo como guerreiro, símbolo de força, bravura e da proteção.

Para Reis (1997), essas características que a roupa de São Miguel trazia era pauta-do “segundo o imaginário [popular], se batizado [a criança] era imediatamente incorporado ao exército angelical comandado por São Miguel, desse lugar velaria pelos pais na vida e na morte” (REIS, 1997, p. 112). Em geral, prevalecia a ideia de que se a criança fosse enterrada com a roupa do Arcanjo ela logo seria salva, pois São Miguel cuidaria dessa criança após sua morte, resgataria a criança de qualquer local que ela estaria.

Por outro lado, de acordo com Vailati (2002), os trajes de São Miguel estariam pouco direcionados para a questão de proteção e força, mas estavam relacionados à figura do Anjinho que a criança assumia após sua morte, “além de reafirmar uma série de valores agregados à criança morta, como seu estado de pureza que toma corpo na figura do anjo” (VAILATI, 2002, p. 7). Temos no século XIX, uma relação muito tênue entre a morte infantil e a figura do Anjo, pois vigorava a ideia que após a morte os “inocentes” iriam ao encontro desses seres celestiais. Ao estarem vestidas com tais trajes, as crianças chegariam no Paraíso já prontas para aquilo que se tornariam após a morte: anjinhos.

A mortalha branca foi utilizada em dois meninos criolos, com idades de 2 e 4 anos. Para o público infantil, a cor branca trazia distintos significados, “ainda que os africanos no geral tivessem um uso mais extensivo do branco nos rituais de morte, a relação entre a criança e a pureza do branco é reforçada” (VAILATI, 2002, p. 9). Em suma, o autor chama a atenção de que a cor branca estava relacionada a pureza infantil, além do “que essa seria a cor da alegria e, antes de tudo da inocência” (VAILATI, 2010, p. 137), a mortalha era muito simples, consistia num pano de renda que envolvia o corpo infantil.

Além disso, a cor branca entra em contraponto a cor preta, muito utilizada pelos adultos, pois o “branco do hábito mortuário infantil se opõe a mortalha de adulto, muitas vezes de cor preta ou roxa, as cores da penitência” (VAILATI, 2010, p. 128). Assim, a cor preta passava “a ser aparência da dor” (SCHMITT, 2008, p. 55) o que não era muito característico dos funerais infantis, como já vimos.

Podemos perceber que esse fenômeno de amortilhar as crianças num hábito branco era comum em outros lugares no Brasil. Num estudo sobre Registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento no Rio de Janeiro, entre 1812 até 1885, Rodrigues (1997) concluiu que nas crianças: “apenas entre os escravos o uso da cor branca foi maior, em comparação com os outros grupos” (RODRIGUES, 1997, p. 211). Uma das justificativas era o fato de que era uma cor mortuária muito difundida pela população negra adulta, e os meninos que foram amortilhados provavelmente eram descendentes desse grupo social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como podemos observar, as escolhas das roupas que envolviam os corpos infantis não estavam restritas apenas ao fator estético e decorativo nos funerais, mas traziam uma preocupação dos pais em vestir o cadáver infantil que transmitisse uma mensagem de pureza que a criança tinha. Por isso, a maioria das cores das vestes eram de tons claros, em muito dos casos de cor branca que remetia a ideia de luz, paz e inocência. Esse discurso de que as crianças estavam num patamar de santidade era reforçado pelo próprio discurso eclesiástico na qual defendia que as crianças que eram batizadas e amortilhadas tinham maior chance de se salvarem, pois as mesmas eram desprovidas de razão e por estarem num processo de aprendizagem não conseguiam distinguir o bem e o mal.

Além disso, o uso da mortalha estava de acordo com a dimensão espiritual no possível encontro da criança com as divindades celestes. Assim, a veste de um determinado santo (a) era também num ato de fé dos pais e familiares cuja intenção era que as divindades celestes recebessem e protegessem a criança no Além.

ANALYSIS OF THE FUNERAL DRESSES OF CHILDREN SEPULTED IN THE CHURCH OUR LADY OF PILAR IN THE YEAR OF 1836, SALVADOR

Abstract: the present article analyzes the uses of the shrouds in children in the Nossa Senhora do Pilar church, in the year 1836, in salvador (ba). Being that the general objective is the analysis of the reason of the choice of the used sheets by children, with more specificity like the arms used for girls and boys in the church our Lady of the Pilar; research on the relationship between use and wearing of shroud in children; to investigate the devotion to the saints through the use of the funeral garments. The sources used for registration were records of deaths of the Nossa Senhora do Pilar church, in the year 1836.

Keywords: *Death. Shroud. Children.*

Nota

1 Alguns autores chamam mortalha de Cardeal ou Roupa de Meninos do coro.

Referências

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.

BASSANEZI, Maria Silva. Registros paroquiais e civis: Os eventos vitais para a reconstrução da história. In: PINSKY, Carla B.; LUCA, Tania R. *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 141-172.

BIBLIÁ. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução: João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

CASCUDO, Luís Câmara. *Anúbis e outros ensaios: mitologia e folclore*. 2. ed. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

DEL PRIORE, Mary. Ritos da vida privada. In: SOUZA, Laura de Mello. *História da vida privada: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DEL PRIORE, Mary. O cotidiano da criança livre no Brasil entre a Colônia e o Império. In: DEL PRIORE, Mary. *História das crianças no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2000.

EWBANK, Thomas. *Life in Brazil our journal of a visit to the land of the cocoa and the palm*. New York: Harper & Brother, 1856.

FAMILY SEARCH. *Registros de óbitos da Paróquia de Pilar (1834-1847)*. Disponível em: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:9392-8G91-5M?wc=M78M-DM9%3A369568701%2C370824601%2C370942301&cc=2177272>. Acesso em: 12 fev. 2018.

FERRAZ, Norberto Tiago Gonçalves. Vestidos para a sepultura: a escolha da mortalha fúnebre na Braga setecentista. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 39, p. 110-125, jan. 2016.

- GICO, Vânia de Vasconcelos de. Luís da Câmara Cascudo e o conhecimento da tradição. *Cronos*, Rio Grande do Norte, v. 1, n. 1, p. 55-72, jan./jun. 2000.
- GUEDES, Sandra Paschoal Leite de Camargo. *Atitudes perante a morte em São Paulo (séculos XVII A XIX)*. Dissertação (Mestrado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.
- HILL, Joseph Murray. A doutrina do pecado original à luz da teoria da evolução em Teilhard de Chardin e Karl Rahner. 2014. 140 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2014.
- MAROTTA, Cláudia Otoni de Almeida. *O que é história das mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- MAUAD, Ana Maria. A vida das crianças de elite durante o Império. In: PRIORE, Mary Del. *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000. p. 137-176.
- RODRIGUES, Claudia. *Lugares dos mortos nas cidades dos vivos*. Rio de Janeiro: Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.
- RODRIGUES, Claudia; BRAVO, Milra Nascimento. Morte, cemitérios e hierarquias no Brasil escravista (séculos XVIII e XIX). *Habitus*, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 3-19, 2012. Disponível em: https://www.academia.edu/5650223/Morte_cemit%C3%A9rios_e_hierarquias_no_Rio_de_Janeiro_escravista_-_Revista_Habitus_2012. Acesso em: 02 fev. 2018.
- PAULO, João. *Código de direito canônico promulgado por S.S.* 4. ed. Braga. Lisboa: Editora Apostolado da Oração, 1983.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: SCHWARCZ, 2012.
- REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de; NOVAIS, Fernando Antônio. *História da vida privada no Brasil Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 96-141.
- SCHMITT, Juliana Luiza de Melo. *Mortes Vitorianas: corpos e luto do século XIX*. Dissertação (Mestrado) - Centro Universitário Senac. São Paulo, 2008.
- VAILATI, Luiz Lima. *A morte menina: infância e morte infantil no Brasil oitocentos* (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda, 2010.
- VAILATI, Luiz Lima. Os funerais de anjinhos na literatura de viagem. *SCIELO*, São Paulo, v. 22, n. 44, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000200006. Acesso em: 10 nov. 2017.