

# **MORTE, CULTURA E RELIGIOSIDADE**

**Joaquim dos Santos  
Michelle Ferreira Maia  
[Organizadores]**

# **MORTE, CULTURA E RELIGIOSIDADE**

**Joaquim dos Santos  
Michelle Ferreira Maia  
[Organizadores]**

## ***CONSELHO EDITORIAL***

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerot e  
Silva  
UNIDAVI/SC  
<http://lattes.cnpq.br/8318350738705473>

Profa. Msc. Jesica Wendy Beltrán  
UFCE- Colômbia  
<http://lattes.cnpq.br/0048679279914457>

Profa. Dra Fabiane dos Santos Ramos  
UFSM- Santa Maria/RS  
<http://lattes.cnpq.br/0003382878348789>

Dr. João Riél Manuel Nunes Vieira de  
Oliveira Brito  
UAL - Lisboa- Portugal.  
<http://lattes.cnpq.br/1347367542944960>

Profa. Dra. Alessandra Regina Müller  
Germani  
UFFS- Passo Fundo/RS  
<http://lattes.cnpq.br/7956662371295912>

Prof. Dr. Everton Bandeira Martins  
UFFS - Chapecó/SC  
<http://lattes.cnpq.br/9818548065077031>

Prof. Dr. Erick Kader Callegaro Corrêa  
UFN- Santa Maria/RS  
<http://lattes.cnpq.br/2363988112549627>

Prof. Dr. Pedro Henrique Witchs  
UFES - Vitória/ES  
<http://lattes.cnpq.br/3913436849859138>

Prof. Dr. Thiago Ribeiro Rafagnin  
UFOB  
<http://lattes.cnpq.br/3377502960363268>

Prof. Dr. Mateus Henrique Köhler  
UFSM- Santa Maria/RS  
<http://lattes.cnpq.br/5754140057757003>

Profa. Dra. Liziany Müller Medeiros  
UFSM- Santa Maria/RS  
<http://lattes.cnpq.br/1486004582806497>

Prof. Dr. Camilo Darsie de Souza  
UNISC- Santa Cruz do Sul/RS  
<http://lattes.cnpq.br/4407126331414>

Prof. Dr. Dioni Paulo Pastorio  
UFRGS - Porto Alegre/RS  
<http://lattes.cnpq.br/7823646075456872>

Prof. Dr. Leonardo Bigolin Jantsch  
UFSM- Palmeira das Missões/RS  
<http://lattes.cnpq.br/0639803965762459>

Prof. Dr. Leandro Antônio dos Santos  
UFU– Uberlândia/MG  
<http://lattes.cnpq.br/4649031713685124>

Dr. Rafael Nogueira Furtado  
UFJF- Juiz de Fora/MG  
<http://lattes.cnpq.br/9761786872182217>

Profa. Dra. Angelita Zimmermann  
UFSM- Santa Maria/RS  
<http://lattes.cnpq.br/7548796037921237>

Profa. Dra. Francielle Benini Agne  
Tybusch  
UFN - Santa Maria/RS  
<http://lattes.cnpq.br/4400702817251869>

Copyright © Arco Editora, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2021 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2021 Arco Editora.

*Diagramação e Projeto Gráfico : Gabriel Eldereti Machado*

*imagem capa: www.pixabay.com*

*Revisão: dos/as autores/as.*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Morte, cultura e religiosidade [livro eletrônico] /  
Michelle Ferreira Maia, Joaquim dos Santos,  
organizadores. -- 1. ed. -- Santa Maria, RS :  
Arco Editores, 2021.  
PDF

Bibliografia

ISBN 978-65-89949-26-8

1. Cultura 2. Morte - Aspectos religiosos  
3. Morte - Aspectos simbólicos 4. Morte - Aspectos  
sociais 5. Reflexões I. Maia, Michelle Ferreira.  
II. Santos, Joaquim dos.

21-82642

CDD-236.1

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Morte : Reflexões 236.1

Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964

 **10.48209/978-65-89949-26-8**

*O padrão linguístico-gramatical, bem como o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma maneira, o conteúdo e teor de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.*

*A morte é um outro nascimento*  
*Mia Couto*

## **APRESENTAÇÃO**

O que significa lançar pensares a partir da ideia da (in) finitude humana em diferentes tessituras sociais e culturais? Este livro almeja apresentar questões e reflexões sobre as relações entre a morte, a(s) cultura(s) e as religiosidades. Nesse direcionamento, esta publicação lança luz sobre saberes e experiências muito caras para a sociedade do nosso tempo, sobremaneira, nesse momento marcado pelos efeitos da pandemia de Covid-19.

Nesta obra, a morte não é o fim. Ela é o começo e o transpasse: é o ponto de partida para a reinvenção do mundo mediante as artes da escrita, balizadas nas pesquisas acadêmicas em diferentes áreas do conhecimento, a exemplo da História, da Geografia, das Letras e das Artes.

Mirando os olhares sobre as páginas escritas, os leitores adentrarão um terreno polissêmico e interdisciplinar e, por isso, fértil e fecundo. As pesquisas elencadas apontam para horizontes mortuários plurais, narrativas singulares, visualidades e memórias históricas. Lembremos que a experiência da morte é balizada pelas fronteiras da cultura, como lentes que permitem ver e sentir o(s) mundo(s) material e imaterial, o terreno e o além, a vida concreta e a continuidade da existência nas dimensões dos imaginários religiosos. Nesses termos, pensar a morte como um signo plural, imersa em diferentes marcadores sociais, espaciais e temporais, reforça seu entendimento como experiência histórica, portanto balizada por práticas culturais, sociais, econômicas e políticas, para além do sentido biológico.

Neste livro, a pluralidade também diz respeito aos tempos e lugares de produção acadêmica. Autoras e autores das diferentes regiões do Brasil colaboraram com seus escritos sobre lugares igualmente diversos. A diversidade regional é um ponto importante da obra, assim, a unidade da proposta organizada no novelo da morte e suas conexões com as culturas e as práticas religiosas dão margem para a pluralidade das diferenças regionais. Não contraditoriamente,

essa pluralidade coaduna para a religação dos saberes, levando em consideração os objetos construídos e as investigações apresentadas e seus resultados.

O tempo é apresentado aqui numa perspectiva igualmente plural. Diferentes recortes temporais são apresentados a partir dos problemas lançados. De igual modo, procedimentos metodológicos diferentes colaboram para a amplitude dos escritos. Logo, análises de imagens e espaços, textos e narrativas visuais e orais ampliaram o leque de possibilidades de investigações, tornando o livro um importante instrumento, principalmente para os novos pesquisadores.

Considerando a morte como um novo nascimento, como diz o pensador africano Mia Couto, na epígrafe citada, que os textos organizados nesse livro sejam igualmente situações de passagens, renascimentos e pontos de partida para novas pesquisas.

***Joaquim dos Santos***  
***Michelle Ferreira Maia***

# SUMÁRIO

## **CAPÍTULO 1**

**A PATRIMONIALIZAÇÃO DA MORTE.....12**

*Ana Catarina Peregrino Torres Ramos*

*Pollyana Calado de Freitas*

*Vanessa Viviane Castro Sial*

*Viviane Maria Cavalcanti de Castro*

**doi: 10.48209/978-65-89949-26-1**

## **CAPÍTULO 2**

**DA EUROPA PARA O VALE DO PARAÍBA: O TRABALHO DOS  
MARMORISTAS NA ARTE TUMULAR.....31**

*Viviane Comunale*

**doi: 10.48209/978-65-89949-26-2**

## **CAPÍTULO 3**

**CEMITÉRIO MUNICIPAL DE PÉROLA-PR: METODOLOGIA DE CONSTRU-  
ÇÃO E ANÁLISE DE FOTOGRAFIAS CEMITERIAIS.....51**

*Roberto dos Santos Viana*

*Solange Ramos de Andrade*

*Marcia Regina de Oliveira Lupion*

**doi: 10.48209/978-65-89949-26-3**

## **CAPÍTULO 4**

**A MORTE E A CAPITAL MINEIRA: OS CEMITÉRIOS PÚBLICOS E SUA  
INSERÇÃO NA PAISAGEM URBANA.....69**

*Marcelina das Graças de Almeida*

*Roberto Fernandes da Silva*

**doi: 10.48209/978-65-89949-26-4**

## **CAPÍTULO 5**

**CEMITÉRIO E RITUAIS DE MORTE EM JARDIM DO SERIDÓ.....90**

*Luana Barros de Azevedo*

*doi: 10.48209/978-65-89949-26-5*

## **CAPÍTULO 6**

**AQUI JAZ A ELITE SOBRALENSE: UM ENSAIO SOBRE A HIERARQUIZAÇÃO SOCIAL DO ESPAÇO CEMITERIAL URBANO DE SOBRAL-CE (1850 – 1920).....107**

*Francisco Maurigélbio Estevão Gomes*

*doi: 10.48209/978-65-89949-26-6*

## **CAPÍTULO 7**

**POR UMA ABORDAGEM REFLEXIVA DA RELIGIOSIDADE NO CEMITÉRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE NA CIDADE DE CRATO-CE.....126**

*Jaiamy Elaine Bernardo da Silva*

*doi: 10.48209/978-65-89949-26-7*

## **CAPÍTULO 8**

**DONA LEONARDA E SEU PLANO DO “BEM MORRER”: “SER VISTA” NO RIO DE JANEIRO DO OITOCENTOS.....145**

*Lucilia Maria Esteves Santiso Dieguez*

*doi: 10.48209/978-65-89949-26-0*

## **CAPÍTULO 9**

**“AÍ APARECEU O SUMIÇO DELA”: A MORTE DE MARIA DAS QUENGAS NAS MEMÓRIAS ORAIS.....158**

*Ruan Carlos Mendes*

*doi: 10.48209/978-65-89949-10-1*

## **CAPÍTULO 10**

**“VIVER COMO SE FOSSE MORRER AMANHÃ”: NARRATIVAS SOBRE OS RITOS FÚNEBRES E O COMÉRCIO FUNERÁRIO EM NOVA OLINDA-CE (1980-2020).....176**

*Larissa Otilia Martins de Santana*

*Thiago de Abreu e Lima Florencio*

*doi: 10.48209/978-65-89949-11-1*

## **CAPÍTULO 11**

**A PANDEMIA, A CULTURA E O MERCADO DA MORTE.....194**

*Wagner Pires da Silva*

*Erlene Pereira Barbosa*

*doi: 10.48209/978-65-89949-12-1*

## **CAPÍTULO 12**

**REPRESENTAÇÕES DA MORTE NAS NARRATIVAS DE ADEPTOS DO VALE DO AMANHECER.....211**

*Pedro Igor Oliveira de Melo*

*Gercilene Oliveira de Lima*

*doi: 10.48209/978-65-89949-13-1*

## **CAPÍTULO 13**

**METAPHORS IN THE SPEECH OF DEAD: THE CASE OF VALE DO AMANHECER.....224**

*Bruno de Jesus Espírito Santo*

*doi: 10.48209/978-65-89949-14-1*

## **CAPÍTULO 14**

**IMAGENS DA MORTE E DO PECADO EM HIERONYMUS BOSCH: ANÁLISE VISUAL DA OBRA OS SETE PECADOS CAPITAIS.....251**

*Tiago Vargas da Silva*

*doi: 10.48209/978-65-89949-15-1*

**CAPÍTULO 15**

**APORTES TEÓRICOS INTRODUTÓRIOS PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA ENCRUZILHADA.....268**

*Maurício Soares de Sousa Nogueira*

*doi: 10.48209/978-65-89949-16-1*

**CAPÍTULO 16**

**A RELIGIOSIDADE E A EDUCAÇÃO PARA A MORTE: DIÁLOGOS E REFLEXÕES.....280**

*Daniele Trevisan*

*Cristiano Maciel*

*doi: 10.48209/978-65-89949-17-1*

**CAPÍTULO 17**

**PEDIR, REZAR E AGRADECER: AS DEVOÇÕES E PRÁTICAS RELIGIOSAS AOS MILAGREIROS NOS CEMITÉRIOS DE SÃO BENEDITO E CRATEÚS CEARÁ.....294**

*Michelle Ferreira Maia*

*doi: 10.48209/978-65-89949-18-1*

**SOBRE OS ORGANIZADORES.....308**

**SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES.....311**

# CAPÍTULO 1

## **A PATRIMONIALIZAÇÃO DA MORTE**

*Ana Catarina Peregrino Torres Ramos  
Pollyana Calado de Freitas  
Vanessa Viviane Castro Sial  
Viviane Maria Cavalcanti de Castro*

## PATRIMONIALIZAR

A palavra “patrimônio” vem sendo amplamente utilizada pelos agentes sociais e pesquisadores acadêmicos do século XXI, mesmo que ainda não tenha suas funções e objetivos amplamente exercidos em sua totalidade. O interesse do mundo pós-moderno pelo patrimônio não tem um conceito padronizado pelos estudiosos, especula-se a celeridade das transformações da vida moderna e, conseqüentemente, as mudanças sociais, tendo assim a necessária abordagem multidisciplinar nas aplicações de conceitos pautados em um campo complexo para o estudo desses legados materiais e imateriais. Suas fronteiras ultrapassam o campo jurídico, esbarrando na identidade e memória de um povo. Para Poulot, “a história do patrimônio é a história da construção do sentido de identidade e mais particularmente, dos imaginários de autenticidade que inspiram as políticas patrimoniais” (1997 apud FERREIRA, 2006, p. 79).

Mas então, o que vem a ser patrimônio? O surgimento da palavra recua no tempo. De origem latina o termo *patrimonium* sofreu alterações ao longo da história do Ocidente. Inicialmente o termo esteve estritamente relacionado aos bens privados herdados da família e passado por gerações. “O patrimônio era um valor aristocrático e privado, referente à transmissão de bens no seio da elite patriarcal romana. Não havia o conceito de patrimônio público” (FUNARI; PELEGRINI, 2006, p.11). Após passar por influências e transformações, sua ampliação definitiva para o âmbito público, assim como a sua monumentalidade se deu com a Revolução Francesa no século XVIII, com base em discursos nacionalistas de tutela e proteção dos bens da nação. Foi no século XIX, sobretudo com as construções de novos Estados Nacionais, que se tornou fundamental a criação de narrativas para legitimar tais identidades; e é nesse contexto que se define ou não o que seja patrimônio. E esse processo é o resultado de escolhas para construções de discursos vencedores (torna-se elegível o que deve ser lembrado ou esquecido).

Contudo, seu cerne perpassa o tempo e ainda hoje representa herança e formas legítimas de resistência, sendo estas práticas legítimas de vivências so-

ciais. Daí por diante foram criadas, devido às necessidades de diferentes noções de pertencimento, e, dessa maneira, diferentes noções de patrimônio. Todas elas estão envolvidas nos jogos de negociações permanentes de Patrimônio Cultural<sup>1</sup>. O termo carrega um peso simbólico de poder, o qual deve ser descarregado em forma de mediadores sociais na construção da relação entre patrimonialidade e sociedade.

Inicialmente no Brasil a preocupação com o patrimônio esteve atrelada ao patrimônio edificado dos Oitocentos, em especial no Segundo Reinado, cuja ação esteve pautada na construção de valores edificantes preservacionistas cujo sentido maior era conectar o mundo colonial, que o império português criou em sintonia e até mesmo simbiótico, com os valores ditos civilizatórios europeus. Tais práticas foram executadas por profissionais, principalmente membros dos Institutos históricos, primeiros organizadores de museus, gestores públicos e arquitetos (em especial, de influência francesa).

Ao ampliar a noção de patrimônio no século XX, como novo movimento de reconstrução de Estado-Nação com o advento da República brasileira, devido à necessidade de reconhecer e ampliar manifestações sociais na busca pela construção de uma nova identidade brasileira, que emerge de novos interesses em agregar memórias e legados do chamado Povo Brasileiro (híbrido, multicultural e de influências das mais diversas que foi possível olhar as dimensões patrimoniais por olhares mais culturais. Os trabalhos produzidos pelos intelectuais da Semana de Arte Moderna de 1922, foi singular nesse trilhar pela busca de patrimônios não apenas materiais e de referências europeias, mas do patrimônio dito irrelevante ou invisível para um dito projeto civilizatório. O cultural, o popular, o leigo, o profano, o simples, o não escrito, o falado oralmente, o humilde, portanto, passa a ganhar seu devido valor e passa a englobar vários campos de interesse como: material, imaterial, natural, arqueológico, entre outros. Cantigas, danças, práti-

---

1 O patrimônio cultural – ou seja, o que um conjunto social considera como cultura própria, que sustenta sua identidade e o diferencia de outros grupos – não abarca apenas os monumentos históricos, os desenhos urbanísticos e outros bens físicos; a experiência de vida também se condensa em linguagens, conhecimentos, tradições imateriais, modos de usar os bens e os espaços físicos (CANCLINI, 1994, p. 99).

cas religiosas, costumes fúnebres, costumes festivos, especificidades da nossa língua brasileira, dão corpo aos conceitos de patrimônio material e imaterial. Mais que uma mera divisão didática, passam a ser vistos como indissociáveis, ou seja, um se materializa/vive/resiste no outro. Os objetos pertencentes a este universo são acompanhados de legítimas experiências sociais, fazendo com que um patrimônio não tenha um único significado. Trata-se de fenômenos individuais/coletivos e compartilhados.

Assim, o presente artigo tem por finalidade discutir as práticas funerárias estudadas pela arqueologia como pertencentes ao universo do patrimônio cultural. Através da análise da cultura material (enxoval funerário, objetos atribuídos ao morto, esqueleto, entre outras) e da cultura imaterial (ritual, simbolismo, representação, posição do esqueleto, formas de preparar o corpo, entre outras) presentes no ritual fúnebre, é possível identificar características identitárias referentes à história e à memória de um determinado grupo social. Relações de identidade e de representação social estão inseridas no contexto funerário e relacionadas à memória social, estas apesar de sofrerem mudanças culturais apresentam semelhanças que podem permanecer por gerações. Desta forma, entende-se que o cemitério e/ou necrópole se configuram, portanto, não como espaços de exceção da sociedade, mas como espaços vivos, criados e mantidos por agentes sociais, os quais permitem um diálogo entre mortos e vivos.

## **PRÁTICAS FUNERÁRIAS COMO PATRIMÔNIO CULTURAL**

No Brasil existem aparatos legais responsáveis pela preservação e manutenção do patrimônio. A Constituição Brasileira de 1988, na Seção II DA CULTURA, através do artigo 216 define o que constitui o patrimônio cultural brasileiro.

Todavia, sobretudo na chamada Nova República (Pós 1988) este não é um ofício apenas do setor público. Sendo assim, é defendida a parceria entre a esfera pública e a sociedade para promoção e proteção do patrimônio cultural – “§

1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação” (BRASIL, 1988).

O patrimônio arqueológico (seja pré-contato em 1500 ou pós-contato) por dispor de um grande legado em forma de herança cultural, também está inserido no âmbito do patrimônio cultural. Seu estudo tem grande relevância para a sociedade, uma vez que através dos vestígios arqueológicos é possível compreender parte da história dos povos remanescentes. A proteção é prevista pela Lei 3.924 de 1961:

De acordo com o artigo 2 consideram-se entre os monumentos arqueológicos ou pré-históricos, entre outros: c) os sítios identificados como cemitérios, sepulturas ou locais de pouso prolongado ou de aldeamento, “estações” e “cerâmios”, nos quais se encontram vestígios humanos de interesse arqueológico ou paleoetnográfico.

Internacionalmente a proteção do Patrimônio Arqueológico foi abordada em diferentes cartas patrimoniais de vários países. A mais utilizada, geralmente, é a Carta de Lausanne de 1990, elaborada na Assembleia Geral de Lausanne, na Suíça. No Art. 1º está definido o conceito de Patrimônio arqueológico:

Art. 1º O “patrimônio arqueológico” compreende a porção do patrimônio material para a qual os métodos da arqueologia fornecem os conhecimentos primários. Engloba todos os vestígios da existência humana e interessa todos os lugares onde há indícios de atividades humanas, não importando quais sejam elas; estruturas e vestígios abandonados de todo tipo, na superfície, no subsolo ou sob as águas, assim como o material a eles associados.

Desta forma as práticas funerárias (chamadas pré-históricas ou históricas)<sup>2</sup> constituem-se em um dos vestígios arqueológicos e se configuram como um rico acervo para os estudos sociais, históricos e antropológicos, sejam eles arqueológicos ou não, visto que elas dispõem de elementos de grande importância para

2 Essas práticas se referem às ações realizadas na preparação do morto e na destinação final do seu corpo (CASTRO, 2009, p.62).

se buscar conhecer a história humana. Assim, todo o ritual<sup>3</sup> presente em práticas fúnebres/funerárias se apresenta como catalisador das heranças culturais de um determinado grupo.

Os estudos específicos dos contextos funerários apresentam características identitárias únicas, capazes de reconhecer seus sujeitos e suas correlações culturais compartilhadas. O mundo simbólico que forma o ritual fúnebre envolve representações sociais que estão ligadas a memória e identidade de um determinado grupo.

Historicamente, o material funerário fez parte dos estudos sociológicos, históricos, antropológicos e arqueológicos, mesmo quando estas ainda não tinham se estabelecido enquanto ciências, em especial a Arqueologia (conjunto de protocolos e técnicas analíticas desenvolvidas para estudos de seus objetos de pesquisa). Na medida em que novas perguntas são levantadas pelo próprio desenvolvimento das pesquisas de campo, os estudos precisaram ampliar seus métodos em busca de compreender a imaterialidade das culturas humanas e abrir caminho para estudos oriundos do campo das crenças e da magia, sobretudo. “Frazer (1886) a reflexionó sobre estas ideas y argumentó que todo ritual funerario venía motivado por el miedo al espíritu-alma del fallecido y que era un intento, por parte de los vivos de controlar las acciones de los espíritus de los muertos”<sup>4</sup> (BINFORD, 2011, p.13).

No século XX os antiquários tiveram relevante participação na exploração e especulação dos túmulos e os túmulos eram considerados como espaços especiais para a descoberta de objetos valiosos (RIBEIRO, 2007, p.34). Por carência metodológica e teórica, até o século XIX, não se refletia sobre o contexto funerário, reduzia-se apenas a identificação do esqueleto. Entretanto, com a influência da escola sociológica inicialmente através de Durkheim e posteriormente

3 O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica [...] Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios

4 Frazer (1886) refletiu sobre as ideias e argumentou que todo o ritual funerário fora motivado pelo medo do espírito-alma do falecido e que era sua intenção, por parte dos vivos, de controlar as ações dos espíritos dos mortos. (tradução nossa).

com Hertz e Van Gennep, o ritual funerário foi inserido no contexto social. Hertz seguidor de Durkheim foi um dos primeiros a tratar o ritual de forma eficaz e no campo do social. Para ele, “dentro de la misma sociedad, la emoción provocada por la muerte varía ampliamente en intensidad de acuerdo con la importancia social del fallecido” (HERTZ, 1960 apud BINFORD, 2011, p.14).

O direcionamento seguiu na busca de identificar a personalidade social do morto, no sentido que as características sociais dele estariam ali retratadas e que estas seriam o reflexo da sociedade que consumava o ritual funerário. De acordo com Radcliffe-Brown a personalidade social do morto é formada de todos os papéis que um indivíduo desempenha em sua vida (RIBEIRO, 2007, p.61).

A partir dos estudos de Arnold Van Gennep, no início do século XX, o ritual funerário foi considerado a partir do papel desempenhado na sociedade como um ritual de passagem, característico por apresentar mudança e transição, entre os exemplos estão: funeral, casamento e geração de descendentes. De forma universal apresenta três momentos: Rito de Separação, Rito de Transição e Rito de Incorporação.

Para Van Gennep esses rituais exibiam uma ordem comum: primeiro, havia uma separação das condições sociais prévias; depois, um estágio liminar de transição; e, finalmente, um período de incorporação a uma nova condição ou reagregação à antiga (PEIRANO, 2003, p.11).

Gennep ao tratar sobre o luto enxergou um fenômeno complexo, no qual a reintegração do vivo na sociedade está relacionada ao grau de parentesco e/ou conexão com o morto, afirmando que “é um estado de margem para os sobreviventes [...] [...] Durante o luto os vivos e os mortos constituem uma parceria especial de fluxo contínuo, de um lado o mundo dos vivos, do outro o mundo dos mortos” (VAN GENNEP, 2011, p.129).

Dentro desta concepção a personalidade do morto é vista de forma tão consolidada, que apesar da instabilidade emocional que a morte impõe, não é tida como algo que possa ser excluída do momento de sepultamento. “A morte

desequilibra a organização social, mas não aniquila a personalidade social do morto, apenas transforma” (RIBEIRO, 2007, p.62).

Já em fins do século XX, através da influência de teorias como a social e a cultural, principalmente, surge o Pós-processualismo<sup>6</sup>, passando o ritual a ser entendido não apenas como um reflexo, mas como uma personificação social. É, portanto, o grupo que define quem ou o que será representado durante o ritual funerário. Desta forma, o morto pode representar seu grupo, como também qualquer entidade ou personagem escolhida, entre tantos outros elementos.

Desta forma, é compreensivo que o fenômeno da morte não foi visto ao longo do tempo sob uma mesma ótica, assim como também não foi estudado e compreendido. Independente de religião e justificativas existe uma preocupação com o tratamento do morto, a exemplo das civilizações antigas que apresentavam relação com o contexto funerário (RIBEIRO, 2007, p.24).

Os vestígios de remanescentes humanos encontrados no contexto de um determinado ritual fúnebre contribuem para os estudos das práticas funerárias. Estas em sua caracterização se apresentam, comumente, providas de materialidades e imaterialidades e seus vestígios presentes em contexto arqueológico são analisados. “O potencial de análise e interpretação dos sepultamentos humanos é esquadrihado pela relação entre os elementos da tríade componencial: corpo/cova/acompanhamentos funerários (SILVA, 2005-2006, p.116). Ou seja, tanto a materialidade como a imaterialidade são observadas por intermédio do corpo, da cova e dos acompanhamentos funerários.

Entre os vestígios materiais prováveis estão -Mobiliário fúnebre: composto, frequentemente, por caixão (ou algo que tenha a mesma função), elementos utilizados para forrar ou cobrir a cova, material (tecido ou outro) que envolve o corpo; - *Acompanhamentos funerários*: composto por objetos atribuídos ao morto ou ao grupo (objetos pessoais do morto como colares, artefatos relacionados à religião, a cultura, presentes/ofereidas e a tantos outros aspectos sociais).

Quanto aos vestígios imateriais (que seriam elementos culturais) estão as características ritualísticas (orientação geográfica, escolha da posição do esqueleto e forma de preparação do corpo); o simbolismo que envolve os objetos do contexto (tipo, signos verbais e não verbais, localização e função) e as características de representação que o corpo foi enterrado.

Na realidade, todas essas características vestigiais fazem parte do universo do ritual fúnebre. Todas as ações decorrentes da morte<sup>5</sup> de um dos membros de um determinado grupo representam o universo simbólico. Sua divisão em material e imaterial é apenas metodológica.

Neste sentido, se o ritual é considerado como elemento de comunicação, as escolhas e aplicação das etapas de enterro pelos vivos é uma forma de comunicar sua cultura. Assim como aborda Castro, as estruturas funerárias, que são os vestígios do ritual realizado, se transformam em elementos de comunicação (CASTRO, 2009, p.63). As escolhas vão desde a forma como o corpo será preparado e o local onde será sepultado, até os objetos que irão acompanhar o morto. As práticas realizadas no corpo estão diretamente relacionadas aos aspectos culturais do grupo, o que torna esse universo amplo não cabendo aqui categorizar todos os tipos de práticas. Porém, diante de estudos passados é possível citar algumas das práticas realizadas, como: a preservação, a exposição, o canibalismo/antropofagia, a decomposição artificial, a cremação e a inumação.

É importante frisar que em uma mesma cultura pode haver diferentes tipos de práticas funerárias realizadas a partir de critérios diversos, como: idade, sexo, status sociais, entre outros. Para ser considerada a prática funerária é necessário que se identifique a intencionalidade do enterramento, pois as práticas dizem respeito ao aspecto cultural compartilhado e traduzido neste momento. Como exemplos existem culturas que a escolha é a ausência de enxoval, a falar da judaica, na qual a prática comunica os principais aspectos socioculturais. A Sociedade Sagrada (Chevra Kadisha) se encarrega do sepultamento e, “depois de lavado e purificado, o corpo é envolto em mortalhas brancas e simples

<sup>5</sup> O conceito de morte é relativo às expressões culturais. O presente artigo não tem, portanto, o objetivo de abarcar todos os conceitos distribuídos em diversas culturas.

(Tach'richim), para ressaltar a igualdade, na morte, do rico e do pobre” (FRIDLIN, 2006, p.59-60).

Os estudos das práticas funerárias estão bastante atrelados a etnografia e possuem, portanto, o mérito de abrir perspectivas de interpretações a partir de analogias (RIBEIRO, 2007, p.105). É preciso considerar todo o contexto presente na cena da morte, uma vez que para analisar e inferir interpretações sobre o ritual é fundamental compreendê-lo e ter a sensibilidade para aceitar que entre as regras da sociedade que se estuda pode haver rompimento/novos ritos/significados.

Destarte, as propriedades existentes no todo do contexto funerário abrem antecedentes que justificam a busca pelo entendimento da história de um povo, assim como da construção das identidades e das relações de memória coletiva.

## **IDENTIDADE, REPRESENTAÇÃO E MEMÓRIA: MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS**

Termos tão corriqueiros no cotidiano trazem ricas discussões, as quais possibilitam diferentes interpretações acerca das teorias sobre sociedades humanas.

O ritual funerário, assim como todos os outros rituais, é socialmente construído. Deste modo, apresenta em suas estruturas características próprias de quem os criou - como identidade e memória.

A identidade de um grupo apresenta características específicas, o espaço contribui em sua construção, como salientou Hall a identidade, “é formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 1987 apud HALL, 2011, p.13). Diferentes autores conceituam identidade, faz-se saber que este é um conceito interdisciplinar que basicamente aborda critérios de mudanças e permanências e contempla o indivíduo e o coletivo em suas diferentes formas de identidades: política, de gênero, religiosa, entre outras. Como mesmo salientou Hall, a identidade é definida historicamente, e não biologicamente (HALL, 2011, p.13).

## Sobre a memória, de acordo com Michael Pollak:

Podemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p.5).

Por conseguinte, é possível compreender o espaço funerário composto por práticas funerárias como um espaço carregado de memória, no qual os elementos materiais e simbólicos se relacionam e alimentam a identidade de um grupo e seus indivíduos. Em um primeiro momento, o local de um enterro atribuído de práticas fúnebres sendo considerado como espaço de memória pode de imediato gerar a ideia de cristalização das práticas temporalmente. Contudo, em um segundo momento, tal ideia é a construção e manutenção da identidade através dos vestígios da socialização de um tempo específico, onde um determinado grupo se (re)inventa no acesso às suas memórias.

Questiona-se, portanto, a memória capaz de subsidiar o grupo na busca de suas lembranças. Sabendo que o enterro é um evento que não envolve apenas quem morre e seus familiares, envolve, sobretudo toda a sociedade pertence aquele grupo, ou seja, o coletivo.

Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou, sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes (POLLACK, 1992, p. 2).

É relevante destacar que não existem apenas as memórias individual e coletiva, como é trabalhado por Le Goff (1990) em *História e Memória*, existem as memórias: étnica, psíquica, social. De acordo com o historiador, cada tipo de memória apresenta meios de abordar seu tema, mas é na memória coletiva que estão as grandes questões das sociedades, a luta pelo poder e pela vida, neste sentido ela também é um instrumento de poder e ainda, se institui em patrimônio cultural.

Desta forma, não é uma memória individualista, e sim coletiva, histórica e alimentada pelos indivíduos e transformada socialmente. Esta coletividade vai abastecer e ser combustível da tradição tornando-a cada vez mais ativa.

A tradição aqui tratada, não deve ser pensada como fenômeno inalterável/imutável. O tempo, através de seus agentes sociais promove alterações/reinvenções nos costumes e nas práticas, mesmo o cotidiano e essas alterações são importantes para sua ressignificação e permanência nas gerações seguintes. Inclusive eventos singulares ou atípicos como as epidemias podem transformar, provocar mudanças e estratégias de permanências nos costumes fúnebres.

A ideia de tradição parece quase auto evidente, mas essa noção tradicional de tradição, como podemos chamá-la, é problemática. [...] uma aparente inovação pode mascarar a persistência da tradição. [...] Inversamente, os signos externos da tradição podem mascarar a inovação. (BURKE, 2008, p.40).

Os remanescentes humanos ósseos criam a possibilidade de conhecer mais sobre a vida humana em um determinado tempo, como costumes ou deficiências alimentares, habilidades físicas, esforços laborais de longo prazo, enfermidades, entre outros aspectos. E as práticas funerárias principalmente, uma vez que englobam os elementos culturais que os vivos sepultam com seus mortos. Cria-se na realidade um jogo de representações, no qual as escolhas dos vivos estão representadas através do morto.

Ao fazer a escolha dos elementos do ritual, o grupo está comunicando suas preferências, transmitindo uma parte de sua memória, por meio do morto. Desta forma as estruturas funerárias, que são os vestígios do ritual realizado, se transformam em elementos de comunicação (CASTRO, 2009, p.63).

Daí ter a empatia para compreender que os elementos presentes no ritual fúnebre são manipulados pelos vivos. O simbolismo representado no ritual é capaz de fornecer importantes informações da estrutura cultural do grupo que o praticou.

Na primeira acepção, a representação é o instrumento de um conhecimento imediato que faz ver um objeto ausente substituindo-lhe uma

“imagem” capaz de repô-lo em memória e de “pintá-lo” tal como é. Des-sas imagens, algumas são totalmente materiais, substituindo ao corpo ausente um objeto que lhe seja semelhante ou não: tais os manequins de cera, de madeira ou couro que eram postos sobre a uma sepulcral monárquica durante os funerais dos soberanos franceses e ingleses (“Quando se vai ver os príncipes mortos, exibidos em seus leitos de morte, só se vê a *representação*, a *efígie*”) (CHARTIER, 1991, p.184).

Neste sentido as representações correspondem à forma como o mundo social é construído e assimilado por seus agentes sociais nas mais diferentes realidades. Contudo, tanto a construção, como a assimilação, não são imparciais de poder e manipulação, sendo capazes de legitimar ou falsificar escolhas.

Ao legitimar as escolhas, os vivos se manifestam através dos mortos, transformando o real ou até mesmo o irreal em uma linguagem simbólica, a qual irá se comunicar com o resto do grupo existente no espaço funerário. Todos os elementos presentes no ritual vão auxiliar no transporte dessa linguagem.

Os objetos que participam do ritual apresentam grande carga simbólica, podendo dentro neste contexto ter seu significado alterado se comparado com sua utilização pela sociedade. Por isso, é imprescindível sua análise dentro do contexto que o produziu. “Como bem pontuou Hodder, ao colocar um objeto num contexto, o contexto, ele mesmo é modificado. [...] O contexto tanto dá sentido a um objeto, quanto ganha sentido dele” (HODDER, 1992 apud RIBEIRO, 2007, p. 100).

Sabendo de que o espaço funerário é construído através de práticas identitárias e memória social, pode-se pensar que esses espaços são invariáveis no tempo? E que as práticas funerárias presentes em seus limites são intransponíveis e imutáveis?

Há um consenso entre os principais autores que estudam o assunto em afirmar que existem permanências duradouras nas práticas funerárias, com ressalvas, pelo simples motivo de que todas as culturas são dinâmicas e com isso suas práticas, sejam elas funerárias ou não, apresentaram mudanças. Marily Ribeiro ao falar da natureza conservativa das práticas explica: “esta tendência,

evidentemente, não é imutável, tampouco intangível pelas mudanças estruturais na economia, cultura e demais aspectos da sociedade, mas é, sem dúvida, um campo onde se tem por pressuposto imperarem as permanências” (RIBEIRO, 2007, p.144).

De acordo com Viviane Castro (2009), mesmo as identidades sendo múltiplas e mutáveis existem marcas que indicam elementos duradouros, como exemplos os ritos e os comportamentos coletivos. Apesar de também ser consenso entre muitos estudiosos do tema a não obrigatoriedade do aspecto religioso exposto no ritual fúnebre, esse elemento é antes de tudo cultural e pode não estar presente em um enterro em específico, sabe-se que em várias sociedades humanas em diferentes tempos existiu/existe uma relação próxima entre os ritos e os símbolos religiosos e estes podem contribuir com essa natureza conservativa das práticas. Trazendo para contemporaneidade é possível observar em sociedades ocidentais culturalmente católicas, a forte presença nos cemitérios históricos das cruzes e outros elementos da religião, mesmo entre os sepultamentos de pessoas que não apresentavam tamanha relação com o sagrado. Isto porque existe a força maior dos costumes, que no ritual da morte, os vivos e sua comunidade desejam oferecer o melhor ritual possível/tangível de boa morte.

Todavia, os espaços funerários também apresentam mudanças, como qualquer outro espaço social. E mesmo prevalecendo às permanências, as práticas ao longo dos anos também vão sofrer mudanças, mesmo que sutis, influenciadas entre outros elementos pelo espaço. A permanência de alguns padrões não indica que ocorreu uma acomodação e que não houve mudanças (RIBEIRO, 2007, p.144).

Marilyn Ribeiro (2007) analisa considerações que contribuem para o entendimento, e segundo esta autora as práticas mortuárias são ritos de (re)apresentação, trazendo elementos de manutenção e identificação que são parte da estrutura social, que partilha das ações e noções dos indivíduos, reitera e reformula-se nas ações individuais.

Para refletir sobre as permanências é interessante conhecer o trabalho de João José Reis (1995), sobre a *Cemiterada* (revolta popular contra a imposição de novo modelo de enterros em cemitério administrado por iniciativa privada) ocorrida na Bahia do século XIX. Na qual devido às leis sanitaristas que previam a higienização das cidades, os enterramentos passaram a ser realizados em cemitérios e não mais em igrejas, alterando consideravelmente a tradição da população vinculada ao sagrado e as próprias formas de organizações fúnebres, das irmandades e confrarias (especialmente seus rendimentos enquanto associações de ajuda mútua e de devoção), deste modo a população (irmãos e confrades) se manifestou contra, no intuito de não permitir tamanha ruptura.

Baseado nessa relação de representação entre vivos e mortos fica difícil fazer uma divisão espaço-temporal. Tomando como princípio o que se pensava por volta dos anos de 1960, que os mortos refletiam os vivos, tal divisão se cristaliza em duas partes, distanciando dos elementos de um mesmo processo social. Tal fenômeno foi possível em virtude da legitimação do conhecimento científico e do ganho dos espaços de poder da classe médica. Em defesa dos vivos e da saúde pública, pregou-se e se estabeleceu a separação física entre os vivos e os mortos. A brevidade dos rituais, a simplificação dos costumes pode ser apontada como consequências tangíveis no que diz respeito ao conceito de medicalização da morte.

## **CEMITÉRIOS: ESPAÇOS VIVOS**

As práticas funerárias pertencentes ao mundo simbólico e identitário de um povo necessitam de um olhar diferenciado, pois não se constituem como um acúmulo de ações desprovidas de organização e permanências, ao contrário, as práticas revelam os costumes cotidianos das sociedades envolvidas, desde o morto e seus familiares, até toda a comunidade que direta ou indiretamente participam do contexto.

Estudar a representação da materialidade que circunda o mundo dos vivos pode contribuir para analisar o simbolismo que configura o mundo dos mortos.

Nesta perspectiva, entende-se que é de grande importância a recuperação dos vestígios materiais inseridos no contexto funerário para funcionar como subsídio para a interpretação da sociedade que o produziu. Visto que a cultura material imbuída de imaterialidade tem grande participação na construção identitária.

A ritualização existente no contexto funerário é testemunhada através dos vestígios que sobrevivem ao tempo, ela é o diálogo travado entre os vivos e os mortos, deixando de ser apenas um elemento simbólico tornando-se material. Como bem pontuou Castro:

Tratar de vestígios funerários é entrar no campo da ritualidade. Uma estrutura funerária é parte de um ritual ou de um conjunto de rituais nos quais os vivos relacionam-se com a morte. As estruturas funerárias resultam do comportamento dos grupos perante a morte (CASTRO, 2009, p.62).

Assim sendo, o universo cemiterial se configura como um espaço físico construído por símbolos e obedece a protocolos de seu próprio tempo, pois cada grupo vai “depositar” seu morto e realizar sua manutenção. O que lhe atribui significado e lhe promove ao espaço das representações.

Considerando que os espaços destinados aos mortos em uma sociedade refletem especularmente o mundo dos vivos, sendo ambos regidos pela mesma lógica de organização, os cemitérios foram entendidos como um lugar de reprodução simbólica do universo social (LIMA, 1994, p.87).

Para enxergar os aspectos ritualísticos das práticas funerárias, cabe ao pesquisador, seja ele historiador, antropólogo, arqueólogo ou sociólogo se despir o quanto for possível, dos seus conceitos (pré)estabelecidos com bases no distanciamento da morte presente no mundo globalizado e hegemônico. A cultura material configurada pelos acompanhamentos funerários (também chamados de oferenda) quando em seu contexto dialogam com o pesquisador, basta-o conhecer sua “língua”.

Disposta ao redor do corpo, as oferendas compõem uma mensagem complexa que se integra ao dispositivo funerário. Por sua qualidade e sua quantidade, sua disposição dentro do espaço, os objetos presentes dentro da sepultura compõem um discurso. A deposição das oferendas

das conclui, assim, o ciclo das operações funerárias [...] (D'AGOSTINO, SCHNAPP, 1982 apud SILVA, 2014, p. 54).

Os agentes sociais modelam o espaço e por ele também são moldados. O espaço funerário é, portanto, marcado pela circulação da construção de memórias e identidades.

Em contraposição ao tempo que oferece continuamente a imagem da mudança, o espaço oferece a imagem da permanência e da estabilidade. Os lugares recebem a marca de um grupo e a presença de um grupo deixa marcas num lugar. Todas as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais e o lugar ocupado pelo grupo é uma reunião de todos os elementos da vida social. (SCHMIDT, MAHFOUD, 1993, p.291)

Existe um diálogo entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos, no qual a principal negociação diz respeito à representação social. E as práticas funerárias são a materialização deste diálogo, pois o espaço entre vivos e mortos estão além do cemitério (SOUZA; CARVALHO, 2013, p.556).

As práticas transformam o espaço cemiterial (ou qualquer outro espaço utilizado para esse fim) como um espaço vivo e dinâmico dentro da sociedade que o construiu e o mantém. Assim, podem-se interpretar os vestígios funerários relacionados com a sociedade na qual estão inseridos, pois o cemitério não é um espaço à parte.

Desta forma, o conceito da patrimonialização, ou seja, atribuir o valor de patrimônio para proteger ou resguardar um bem se apresenta como agente eficaz no processo de salvaguarda da memória funerária.

## **REFERÊNCIAS**

BINFORD, Lewis. R. Las prácticas funerarias: su estudio y su potencial. *Pyrenae*, n. 42, v.1, p. 11-47, 2011 (1971).

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

- BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- CANCLINI, Néstor Garcia. O patrimônio cultural e a construção imaginária nacional. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 23. Rio de Janeiro, 1994.
- CASTRO, Viviane M C. 2009. **Marcadores de identidades coletivas no contexto funerário pré-histórico no Nordeste do Brasil**. Tese de Doutorado. Recife, Universidade Federal de Pernambuco.
- IPHAN. **Carta de Lausanne**. 1990. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Lausanne%201990.pdf>> Acessado em: 12 jul. 2016.
- CHARTIER, Roger. **O Mundo como Representação**. Estudos Avançados, 11(5), 1991.
- FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi. Patrimônio: discutindo alguns conceitos. **Diálogos**, v. 10, n. 3, p. 79-88, 2006.
- FRIDLIN, Jairo. **MINCHÁ e ARVIT**. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2006.
- FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra C. A. **Patrimônio histórico e cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz T. (Org.) **Identidade e diferença – A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2005, p.103-133.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão [et al.]. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.
- LIMA, Tânia Andrade. De morcegos e caveiras a cruzeiros e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX (estudo de identidade e mobilidade sociais). São Paulo, **Anais do Museu Paulista**, v.2, p. 87 – 150, 1994.
- PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, São Paulo, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

REIS, João José. **A Morte é uma Festa**. Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

REIS, J. J. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, v. 28, p. 14-39, 1995

RIBEIRO, Marily Simões. **Arqueologia das Práticas Funerárias** : Uma Abordagem Historiográfica. São Paulo, Alameda Casa Editorial, 2007.

SCHMIDT, M; MAHFOUD, M. **Halbwachs**: memória coletiva e experiências. – USP 1993.

SILVA, Sérgio Francisco Serafim Monteiro da. Terminologias e classificações usadas para descrever sepultamentos humanos: exemplos e sugestões. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 15-16, p. 113-138, 2005-2006.

SILVA, Sérgio Francisco Serafim Monteiro da. **Arqueologia Funerária**: Corpo, Cultura e Sociedade: Ensaio sobre a interdisciplinaridade arqueológica no estudo das práticas mortuárias. Recife: PROEXT-UFPE & Ed. Universitária da UFPE, 2014.

SOUZA, S; CARVALHO, C. 'Ossos no chão': para uma abordagem dos remanescentes humanos em campo. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, v. 8, n. 3, p. 551-566, set.- dez. 2013.

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

# CAPÍTULO 2

## **DA EUROPA PARA O VALE DO PARAÍBA: O TRABALHO DOS MARMORISTAS NA ARTE TUMULAR**

*Viviane Comunale*

## INTRODUÇÃO

O presente artigo é um recorte da minha tese Patrimônio Funerário: Os cemitérios históricos do Vale do Paraíba (1820-1890), defendida em 2020. A pesquisa foi dividida em cinco etapas.

Na primeira etapa, foi feito um levantamento da documentação sobre o período cafeeiro em São Paulo e na região do Vale do Paraíba, no Arquivo Histórico Municipal Washington Luiz e no Arquivo Público do Estado de São Paulo. Sobre os cemitérios da região do Vale, foi feito um levantamento no Arquivo da Cúria Metropolitana Dom Duarte e Silva, localizado na cidade de São Paulo.

Na segunda fase, levantei a localização da documentação necessária nos arquivos históricos das cidades do Vale, com base nessa informação foi possível planejar a pesquisa de campo.

Na terceira fase, visitei a cidade de Guaratinguetá, uma das mais importantes na região, principalmente pelo seu acervo documental presente no Museu Frei Galvão. A documentação disponível foi fotografada, bem como o Cemitério Senhor dos Passos, onde foram identificados túmulos históricos.

A quarta fase foi um pouco mais longa, durante 10 dias realizei a pesquisa de campo nas cidades históricas de Bananal, Arapeí, São José do Barreiro, Areias, Silveiras e Queluz. A proposta era levantar e fotografar a documentação disponível em cada cidade, bem como a realização do registro fotográfico dos túmulos históricos em cada cemitério.

Na última fase, visitei a cidade de Lorena, buscando levantar documentações relevantes no Instituto Estudos do Valeparaibano e na Biblioteca Municipal Sérvulo Gonçalves, além do registro fotográfico no cemitério da cidade. Na cidade de Cruzeiro, visitei o Museu Major Novaes, que abriga boa parte da documentação sobrevivente do Vale do Paraíba.

Com tantas adversidades encontradas na região do Vale do Paraíba acerca de sua documentação, não caberá a este artigo resgatar a história dessas

marmorarias ou de seus artífices. A proposta é identificar, por meio de suas obras, a região de atuação e a sua cidade de origem, deixando em aberto uma oportunidade de pesquisa sobre esses artistas futuramente.

## **RELAÇÕES DE TRABALHO NA REGIÃO DO VALE DO PARAÍBA**

As relações da elite cafeeira com D. Pedro I (1798-1834) acabam se desgastando, a manutenção da escravidão no país parece estar ameaçada “em função do Tratado de 1826 com a Grã-Bretanha que previa o fim do tráfico<sup>6</sup> de africanos para o Império” (PESSOA, 2018, p. 49), mas esse tratado não conseguiu inibir a chegada de cativos. Em 1850, com a promulgação da Lei Eusébio de Queiroz<sup>7</sup>, os cafeicultores precisam buscar novas alternativas para manter o fluxo de escravos na região do Vale do Paraíba e assim assegurar a prosperidade da região.

Com a diminuição da entrada de mão de obra escrava no Brasil, alguns fazendeiros buscavam alternativas que pudessem suprir essa necessidade. Um dos antigos regentes do Império, o fazendeiro Nicolau de Campos Vergueiro (1778-1859), trouxe, com o auxílio de verbas dos cofres do Império, imigrantes oriundos da Alemanha e da Suíça para trabalharem em suas fazendas em regime de parceria.

Os parceiros se dedicavam principalmente ao trato e a colheita do café, dividindo com o proprietário de terras lucros ou prejuízos anuais. A experiência resultou em inúmeros atritos. Mesmo sendo provenientes de regiões da Europa batidas pelas crises de alimentos, os parceiros não se conformaram com as condições de existência encontrada no Brasil. Eles eram submetidos a uma disciplina estrita, incluindo a censura a correspondência e o bloqueio da locomoção nas fazendas (FAUSTO, 2007, p. 206).

6 A lei Bill Alberdeen foi aprovada pelo parlamento inglês, o ato permitia que a marinha inglesa tratasse os navios negreiros como navios piratas, com direito à sua apreensão e julgamento dos envolvidos pelos tribunais ingleses. (FAUSTO, 2007, p.195)

7 Lei assinada em 1850 que previa o fim do tráfico negreiro no Atlântico (FAUSTO, 2007, p.195)

Com tantos problemas, os imigrantes que já estavam acertados em vir para o Brasil desistiram, e uma nova leva de estrangeiros chegaria por aqui a partir de 1870, e os italianos seriam a grande maioria. Fugindo da fome e do conflito que se espalhara pelo território italiano, “Inicialmente chegaram imigrantes de todas as condições: o agricultor ignorante e simplório, pessoas com uma cultura superior à dos habitantes naturais do lugar e também profissionais qualificados [...]” (BORGES, 2017, p. 43).

## O TRABALHO DAS MARMORARIAS

Os profissionais qualificados vieram ao Brasil por meios próprios, buscando abrir seu próprio negócio (fig. 1) e conseguir uma vida melhor no país. Porém, havia alguns desafios a serem vencidos.

Os italianos chegados a nova terra encontraram uma série de dificuldades graves a serem superadas: o clima, a língua, os costumes, o sistema de trabalho, as pessoas, que eram diferentes do que haviam deixado, provavelmente diferentes mesmo de como eles os haviam imaginado. Para vencer e resistir deviam possuir muito espírito de adaptação e uma grande tenacidade. (SALMONI; DEBENEDETTI, 1981, p. 57)

Figura 1 - Anúncio da marmoraria central - Almanack São Paulo, 1888



Fonte: Biblioteca Nacional, 2019

O jornalista italiano Pietro Maria Bardi (1900-1999) (1981, p. 12), aponta:

A maior parte das construções no Brasil deve-se à surpreendente capacidade do imigrado e do popular de se provarem nas mais variadas tarefas. Um cronista contou: perguntando a um recém-chegado o que sabia fazer, este respondeu-lhe: tudo. A confirmação desta persuasão está em não sei quantas empresas que deram certo [...].

Um bom exemplo é a vinda da Família Oliani para o Brasil, Tito Oliani (1877-1949), pai do escultor Alfredo Oliani (1906-1988), proveniente da cidade de Ostiglia, localizada na província de Mântua, chegou com seus irmãos em São Paulo no último quartel do século XIX, em busca de melhores condições de vida. A família que aparentemente não tinha nenhum tipo de especialização, optou por trabalhar na construção civil desta nova cidade para conseguir se sustentar.

Iniciaram seus trabalhos como serventes, pedreiros, frentistas, mestres de obras e construtores. O próprio Tito trabalhou na construção de diversos edifícios, entre eles a residência do maestro Furio Franceschini, a Igreja Bom José do Ipiranga e o Noviciado das Irmãs Salesianas, onde depois funcionou a antiga Faculdade São Marcos, todas essas obras no bairro do Ipiranga (COMUNALE, 2015, p. 40).

O espírito de sobrevivência dos italianos era grande e não existia nada que eles não pudessem fazer ou aprender. “Em São Paulo, os escultores de origem italiana dedicaram-se principalmente à arte funerária e à construção de monumentos públicos (CAVATERRA, 2015, p. 98). E será em nosso estado de São Paulo que surgirão as primeiras marmorarias (fig. 2), como Borges (2017, p. 84) as define, firma industrial, comercial e de importação.

Figura 2 - Anúncio da Família Cresta - Jornal do Commercio 01.jan.1895

44 RUA DA QUITANDA 44  
REMETTE-SE CATALOGO ILLUSTRADO SOB PEDIDO

**GRANDE MARMORARIA**

Deposito de Ladrilhos, Mosaicos, Azulejos e materiaes de construcção

FABRICA DE MARMORE  
33 RUA DA AJUDA 33

FABRICA DE LADRILHOS  
RUA DA SAUDE

FABRICA DE MATERIAES E LADRILHOS  
RUA DA SAUDE

**FILIAL EM S. PAULO RUA DA BOA-VISTA N. 44**  
**EM RIO CLARO RUA SEIS N. 39**

Endereço telegraphico CRESTA - Caixa de Correio n. 342 - Telephone n. 44

**EMANUELE CRESTA & C.**  
44 RUA DA QUITANDA 44

Fonte: Biblioteca Nacional, 2019

Esses artífices “chamados de artistas por uns e negligenciados pelos críticos de arte” (CASTRO, 2018, p. 31), trouxeram seu ofício para o desenvolvimento dessas oficinas, que se especializaram na “importação, montagem e posteriormente na confecção de retábulos e esculturas cemiteriais e sacras produzidas com mármore italiano (CAVATERRA, 2015, p. 98).

Para atender os seus clientes, as marmorarias (fig.3) utilizavam catálogos com desenhos de anjos, lápides, piras, ornamentos, retábulos, santos, vasos entre outros, que eram amplamente utilizados na Europa, fazendo assim uma produção em série desses produtos.

Figura 3 - Anúncio da Marmoraria Tavolaro - Jornal L'Echo du Bresil  
07. abr. 1895



Fonte: Biblioteca Nacional, 2019

Borges (2017, p. 103) fez um estudo aprofundado sobre as marmorarias instaladas em Ribeirão Preto:

Toda marmoraria possuía sua vitrine de amostra, onde se expunham modelos de túmulos, de imagens e de adornos afins. Em Ribeirão Preto, os modelos eram realizados nas oficinas marmóreas ou eram oriundos das grandes marmorarias de São Paulo. O cliente interessado, com a ajuda do vendedor da firma, selecionava os objetos necessários para a montagem do tipo de túmulo desejado. A marmoraria concordava em executar o túmulo conforme as modificações, os acréscimos, as combinações exigidas pelo cliente.

Cavaterra (2015, p. 153), confirma essa informação sobre a oficina do esculptor e entalhador italiano Marino Del Fávero (1864-1949), a vitrine ficava na en-

trada do seu ateliê à vista de qualquer pessoa que cruzava a Rua Sete de Abril, nº 104 no Centro de São Paulo.

Com certeza, essa também era a forma de se comercializar na região do Vale do Paraíba. Perroni (2015, p. 29) nos lembra que a região era próspera devido ao cultivo do café e, como já vimos, essa riqueza proporcionou aos fazendeiros locais construir suas belas fazendas, seus solares, igrejas e edificações oficiais da vida civil que constituíram o respaldo urbano da vida rica, produtiva e elegante que as famílias dos barões levavam na zona rural.

A documentação dessas marmorarias que atuavam na região do Vale do Paraíba se perdeu ao longo dos anos, assim como as informações sobre os artistas que prestaram serviços a elas. Aprofundando as pesquisas, percebemos que essa situação aconteceu em todo o Brasil, porém alguns pesquisadores conseguiram resgatar parte dessas histórias.

Borges (2017), resgatou a história da Grande Marmoraria Ítalo-Brazileira do escultor italiano Carlo Barbieri (1865-1943), a Marmoraria Italiana dos escultores Antonio Roselli (1885-1969) e Alfredo Gelli (1868-1956), Marmoraria Progresso dos marmoristas Aldamiro Fazzi (1875-1950) e Vicente Franceschini (1865-1931) e a Marmoraria Paulista dos ex-funcionários da Marmoraria Italiana e Progresso, Renato Bulgarelli (1908-?) e João de Bertoli (1898-1982), todas localizadas em Ribeirão Preto.

Em 2008, a pesquisadora Halima Alves de Lima Elusta (2008), fez uma pesquisa no Cemitério da Saudade, em Campinas, sua dissertação *Visita ao museu de pedra: arte no Cemitério da Saudade de Campinas/SP* resgata os marmoristas que trabalharam na construção desse belíssimo cemitério, como: A grande Marmoraria Internacional, Irmãos Coluccini, Zarattinni, Cantaria Luzitana, Marmoraria Velez e Tomagnini.

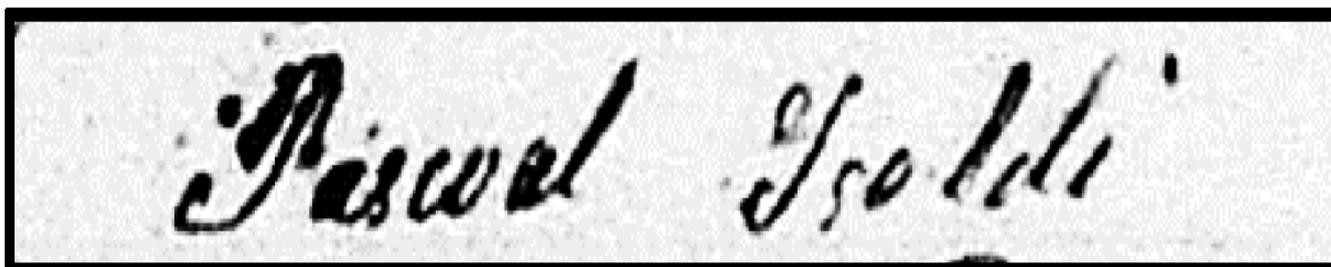
Em Belo Horizonte, Almeida (2007, p. 176), trouxe a história das marmorarias Lunardi & Machado (1896), Família Natali (1895), que tem obras assinadas no Cemitério da Consolação, em São Paulo, e Martins e Bottaro (início do séc. XX).

Carvalho (2009) e Bastianello (2016, p. 118) resgataram a história de duas marmorarias importantes no Rio Grande do Sul. A primeira estudou a Casa Aloys, uma das mais importantes marmorarias na região, fundada pelo teuto-brasileiro Jacob Aloys Friedrichs (1868-1950), a segunda resgata a história da Oficina de Mármore em Bagé, do escultor espanhol José Martinez Lopes (1868-1952) que foi, no passado, funcionário da Casa Aloys.

Castro (2018) nos apresentou com a história da Oficina de Mármore e Cantaria, fundada pelo teuto Mathias Haas (1887-1963), posteriormente conhecida como Marmoraria Haas, a única que permanece em atividade e uma das poucas que preserva documentos de sua atuação neste segmento, diversificou seu mercado, atuando hoje como a Funerária Mathias Haas.<sup>8</sup>

## **OS ARTÍFICES EM ATIVIDADE NO VALE DO PARAÍBA**

### **PASCOAL ISOLDI**



Até a década de 1830, os habitantes da pequena vila de Resende eram enterrados seguindo os costumes da época: pessoas ilustres e abastadas encontravam seu repouso final na parte interna da igreja, enquanto as pessoas mais simples ficavam no seu entorno.

De acordo com o Whatley e Godoy (2001, p. 41), em 1837 foi construída uma catacumba, “era um casarão com quatro paredes em taipa, coberta de telhas e que tinha ao centro uma vasta área empedrada, a céu aberto”, o local passou para a administração da Irmandade dos Passos, que funcionou entre os

<sup>8</sup> Foi inaugurado em 20 de julho de 2017 o Memorial Funerário Mathias Haas, o primeiro museu sobre a temática da morte e de cemitérios no Brasil. Acesse <http://www.memorialfunerario.org.br/>.

anos de 1839-1884. Foi demolida em 1903.

Em 1860 inicia-se a construção do cemitério extramuros que recebe os corpos transladados da antiga catacumba. A construção do primeiro mausoléu no local foi uma encomenda de D. Maria Benedita Gonçalves Martins (1809-1881) ao marmorista da região Pascoal Isoldi (1847-1916).

D. Maria Benedita era conhecida na região como a *Rainha do Café*. Herdou muito cedo a fortuna do pai, o Comendador Manoel Gonçalves Martins (1744-1809), casado com a índia da etnia Puri batizada como Ana Maria de Jesus e do marido, o Comendador Joaquim José Martins (1798-1872), um prospero fazendeiro na região. Ficou “conhecida como a Rainha do Café do Vale do Paraíba. A abastada fazendeira [...] despertava a atenção e curiosidade pela vistosa liteira que a levava, acompanhada de grande número de mucamas e de mulatas[...]”. (GUIMARÃES, 2004).

Apesar da sua posição privilegiada e de sua elegância, D. Maria Benedita era uma mulher virtuosa, sempre disposta a ajudar os pobres e desvalidos sem se identificar. Portanto, esse monumento funerário deveria ser uma representação da sua posição social em Resende.

A família Isoldi veio da cidade de Pistóia, na Itália, junto com outras famílias em meados do século XIX, estabelecendo-se na região como marmorista industrial - termo utilizado pelo genealogista Itamar Bopp - e fazendeiro.

Para a construção deste mausoléu (fig.4), o artífice utilizou mármore carara, uma pedra nobre que não era encontrada nos cemitérios da região. Só foi possível a utilização desse material a partir da expansão da linha férrea vinda da cidade do Rio de Janeiro.

Erguido sobre antiga sepultura da família, o túmulo horizontal, cercado por um gradil, é ornamentado por quatro pilastras, decoradas com guirlanda de flores e folhas de café, sobre a base, um pedestal ornamentado serve de suporte para uma escultura alegórica da saudade, seu olhar de pesar vigia aqueles que

ali descansam. Nas mãos, uma guirlanda de flores e ladeando o pedestal, quatro piras acesas. Uma forma de acreditar na ressurreição na vida eterna.

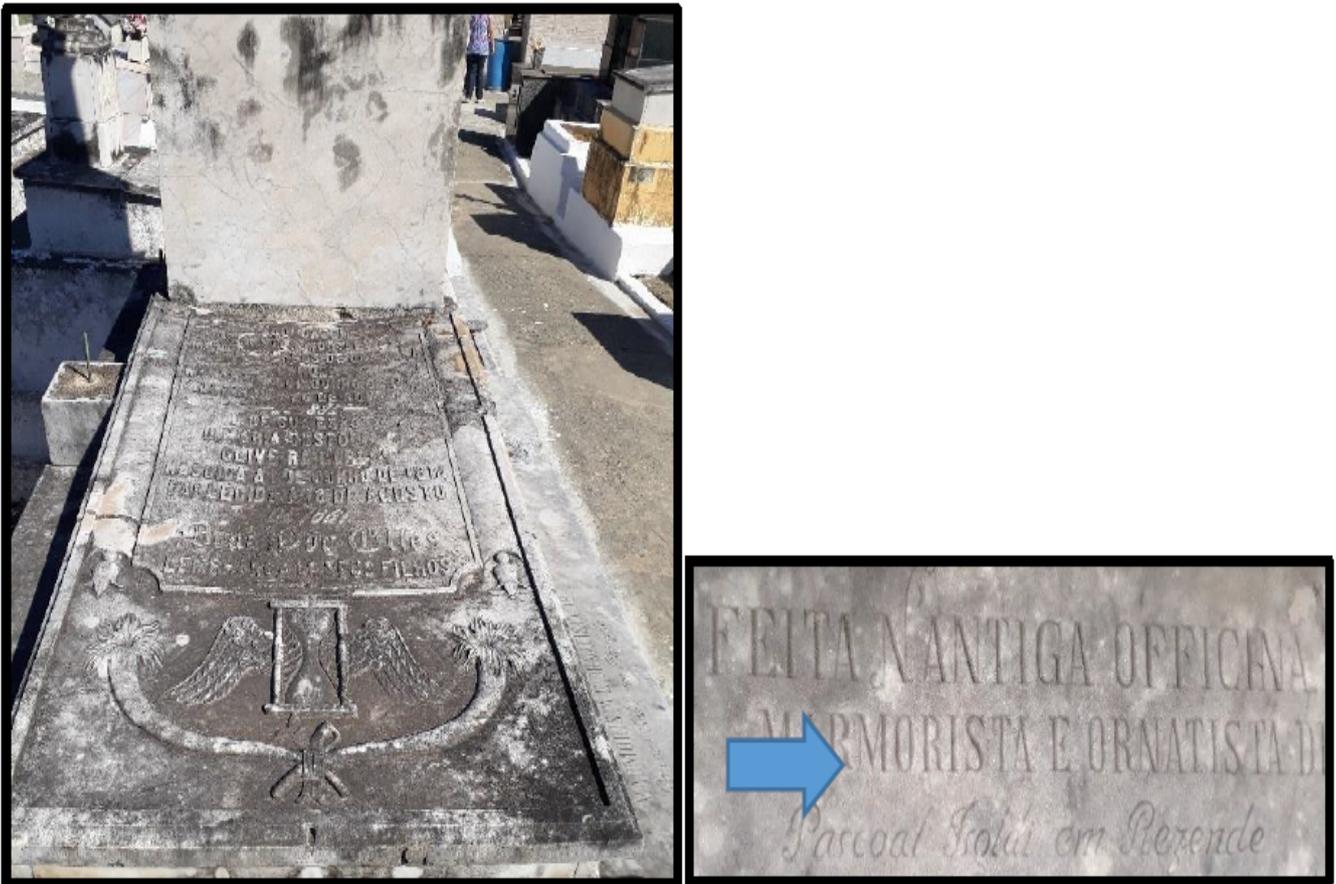
Esse foi o primeiro túmulo em mármore do Cemitério Senhor dos Passos em Resende, nota-se que após sua construção, outros exemplares foram erguidos em outros campos-santos da região, criando um mercado próspero para os marmoristas da região e de outros estados como o Rio de Janeiro.

Figura 4 - Mausoléu da Família Gonçalves Martins



Fonte: Arquivo Histórico Municipal de Resende

Figura 5 - Túmulo da Família Oliveira Garcez no Cemitério Municipal de Queluz. No detalhe a assinatura do artista na lateral



Ambos os túmulos são pós 1872 e contêm em sua lateral a assinatura do artista e a cidade onde a marmoraria se encontrava no período. Certamente, se investigarmos toda a região do Vale do Paraíba, encontraremos mais obras de Pacoal Isoldi.

Em 1894, o jovem italiano Xisto Pellini (1873-?) se casa com a cunhada de Pascoal Isoldi, a viúva Maria Joanna Ferraiolo (1867). Pela inscrição no túmulo do Cemitério Municipal de Queluz, percebemos que houve uma mudança no endereço de sua oficina. Nas crônicas dos 200 anos da cidade de Resende (WHATLEY, 2001, p. 41), consta o seguinte anúncio:

Figura 6 - Anúncio da marmoraria Pascoal Isoldi e Xisto Pellini



Fonte: WHATLEY; GODOY, 2001

A oficina de marmorista e ornatista (Fig. 6) se instala na região conhecida como Campos Elísios<sup>9</sup>, apesar da figura não estar em boa definição, percebemos que há dois túmulos inseridos na propaganda. Além do trabalho na oficina, percebemos que os Isoldi eram bem relacionados com a sociedade resendense:

[...] O casal Izoldi em 1906, fez parte da Comissão formada pelos Srs. Professor Celestino de Castro, José Temístocles Villaça, farmacêutico e Rafael Andréa, comerciante e 1º provedor, para entrega geral ao culto público a nova Capela de Campos Elíseos, cujo terreno à margem do rio Paraíba, foi doado pelo casal Paschoal Izoldi. (GUIMARÃES, 2004).  
Indicar a página

9 Terreno desmembrado da Fazenda Alambarí em 1817 para o Capitão Pedro de Souza

**XISTO PELLINI**

Xisto Pellini ficou responsável pela marmoraria após o falecimento de Pascoal Isoldi. Em Queluz, encontrei dois túmulos assinado por ele, nos quais se percebe as semelhanças entre os estilos de Isoldi e Pellini na confecção dos tampos em mármore.

Figura 7 - Túmulo em Queluz, Xisto Pellini 1918



Outra menção ao artista está no site da igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição, em Resende. No final do século XIX, houve uma série de adequações na igreja para a comemoração de seu centenário, sendo que a primeira

delas ocorreu em 1890. “Por iniciativa de Efigênia Bitencourt, é construída a escada de acesso ao portal da Matriz, substituindo a escada primitiva com degraus irregulares. Foi também construída a muralha de arrimo em torno da igreja.” (PARÓQUIA NS. CONCEIÇÃO, 2015) Em 1908, o artífice recebeu a encomenda para “construir a escadaria de mármore da Matriz [...] na oficina em Campos Elíseos [...]” (PARÓQUIA NS. CONCEIÇÃO, 2015).

## JOÃO VICENTE DA COSTA

Placa de identificação com a assinatura do artista - Cemitério Senhor dos Passos - Guaratinguetá



Exceção entre os marmoristas, Vicente da Costa é oriundo de uma família que trabalhava com cantaria para a produção de arte tumular na região do Porto, em Portugal.

Vicente da Costa é sobrinho de António Almeida da Costa (1832-1915), um canteiro de mármore que abriu uma oficina importante no Porto em 1858, a Fabrica Devesa.

[...] uma fábrica de artefatos cerâmicos, com a colaboração artística de José Joaquim Teixeira Lopes, que com ele já havia colaborado, como modelador, na oficina de mármore. Em 1870, a Fábrica de Cerâmica das Devesas confinava-

se ao que é hoje o chamado quarteirão norte e, em 1874, António Almeida da Costa, José Joaquim Teixeira Lopes e Feliciano Rodrigues da Rocha (conterrâneo de António Almeida da Costa, canteiro e seu antigo colaborador), firmaram a constituição de uma sociedade, à qual competia dirigir, quer o estabelecimento fabril cerâmico nas Devesas, quer a oficina de mármore no Porto. [...] Numa primeira fase, o complexo industrial das Devesas, [...] foi uma extensão da oficina de cantarias de António Almeida da Costa, no Porto. Com o passar dos anos a fábrica de cerâmica ganhou tal escala que a oficina de mármore acabou relegada para segundo plano [...]. (QUEIROZ, 2014, p. 953).

Por volta do segundo quartel do século XIX, vieram muitos portugueses para o Brasil, entre eles, Francisco de Almeida Costa “anunciou, no ano de 1882, no jornal *Gazeta da Tarde* (RJ), edição número 184, que possuía uma oficina de mármore e um depósito de produtos em cerâmica” (PESSOA; FASSOLATO; ANDRADE, 2015, p. 155), aceitava qualquer tipo de trabalho “como túmulos e capelas, figuras etc., tanto feitos no Brasil quanto mandados vir da Europa” (PESSOA; FASSOLATO e ANDRADE, 2015, p. 155). Francisco de Almeida Costa era irmão de Antonio Almeida Costa, o dono da Fábrica Devesa.

Figura 8 - Anúncios na *Gazeta de Notícias* e na *Folha Ilustrada*

**UNICO DEPOSITO**  
da fabrica de estatuarias seramicas das Devezas no Porto

Francisco de Almeida Costa á rua Sete de Setembro n. 145, acaba de receber um grande e variado sortimento de figuras, vasos e balaustrada para platibandas, assim como piões em ponto grande e outros objectos proprios para jardins interiores e exteriores de casas, etc.

Tambem se encarrega de toda e qualquer obra de marmore, assim como tumulos, pedras de sepultura, letras em relevo, ornatos etc.

RIO DE JANEIRO (•

**GRANDE DEPOSITO**  
DA  
FABRICA DE CERAMICA  
DAS  
DEVEZAS NO PORTO  
65, Rua Sete de Setembro 65

**ESTE GRANDE** Deposito continúa a expôr os variados productos d'esta acreditada Fabrica, como sejam: Estatuas de todos os tamanhos e assumptos, Vasos, Repuxos e outros ornamentos proprios para Jardins e Casas de Campo; e brevemente receberá grande sortimento de CANOS de grês, Azulejos, Ladrilhos e Mosaicos, cuja qualidade poderá ser devidamente apreciada pelo respeitavel Publico, como superior ao de outras procedencias.

RECEBEM-SE ENCOMMENDAS das Provincias, cujas serão de prompto satisfeitas.

Fonte: PESSOA; FASSOLATO; ANDRADE, 2015

A oficina de Francisco de Almeida Costa contava com o trabalho de dois “[...] sobrinhos José Vicente da Costa e o Joaquim Vicente da Costa. O primeiro continuou a oficina de mármore do tio no Rio de Janeiro. Eram portugueses que vieram fazer fortuna no país [...]” (PESSOA; FASSOLATO; ANDRADE, 2015, p. 155). Foram encontradas diversas obras tumulares na região do Vale do Paraíba.

## **ALGUMAS CONSIDERAÇÕES**

Foram identificados outros marmoristas com obras assinadas nos túmulos dos cemitérios estudados do Vale do Paraíba, como Pedro Galli (fig.10), de quem não encontramos referências no arquivos visitados. Na figura abaixo, ele assina seu nome e mais abaixo Guaratinguetá na lápide de um falecido em 1881. Porém, encontramos anúncios sobre o seu trabalho em outras cidades.

Figura 9 - Assinatura Pedro Galli – Cemitério Municipal de Queluz



Um anúncio em 1881, na cidade de Florianópolis, reparem que ele diz aí residir há algum tempo. Em 1883, temos este anúncio no jornal o Pharol:

Figura 10 - Anúncio da Marmoraria - Jornal do Commercio 01. mar. 1881

**ANNUNCIOS**

**Officina de marmore**

O marmorista Pedro Galli faz sciente ao respeitavel publico desta cidade e de fóra della, que se acha de novo estabelecido á rua da Paz n. 9, onde continúa a prestar serviços de sua arte, como monumentos modernos, ornatos, letras em alto relevo, gravadas, pintadas de preto e a ouro, lavatorios, consolos e tudo mais que pertencé á sua arte; advertindo que é muito conhecido nesta capital onde residio por algum tempo, servindo sempre a seus freguezes com promptidão e por commodo preço. —*Pedro Galli.*

9 RUA DA PAZ 9

Fonte: Biblioteca Nacional, 2019

Figura 11 - Anúncio em Juiz de Fora - Pharol 29.set.1883

**ATENÇÃO**

O marmorista, Pedro Galli participa ao respeitavel publico em geral, que se encarrega de todo e qualquer trabalho concernente á sua arte, e tanto dá os riscos como os executa por mais difficeis que sejam, principalmente em obras de cemiterio, como: monumentos de qualquer gosto, pedras para sepulturas com ornato, letras em alto relevo, ditas gravadas e douradas, soleiras, peitoris de janellas, lavatorios, appareadores, etc., etc.; preços da côrte.

Rua Halfeld n. 25, Juiz de Fóra. (1031—2)

Fonte: Biblioteca Nacional, 2019

Portanto, ao que parece, Pedro Galli se deslocou por várias capitais do país até se estabelecer em Guaratinguetá, mas com a ausência de documentação, faltam informações sobre sua nacionalidade, nascimento e falecimento.

Assim ocorre com outros marmoristas encontrados, C. Baldino, S. Galli - não sabemos se existe um parentesco com o Pedro Galli - e José Torchi, que necessitam ser estudados para trazê-los novamente à luz da história para a nossa sociedade no século XXI.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Marcelina das Graça de. **Morte, cultura e memória - múltiplas interseções**: Uma interpretação acerca dos cemitérios oitocentistas, situados nas cidades do Porto e Belo Horizonte. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

BARDI, Pietro M. **Contribuições dos italianos na arquitetura brasileira**. Fondazione Giovanni Agnelli. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1981. 96p.

BASTIANELLO, Elaine Maria Tonini. **A memória retida na pedra**: A história de Bagé inscrita nos monumentos funerários (1858-1950). Bagé: Ed. do Autor, 2016. 224p.

BORGES, Maria Elizia. **Arte Funerária no Brasil (1890-1930)**: o ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto. 2. ed. Goiânia: Gráfica UFG, 2017. 432p.

CASTRO, Elisiana Trilha. **A partir de uma lápide**: memórias e trajetória da família e empresa Haas de Blumenau. Florianópolis: Tipotil, 2018. 184p.

CAVATERRA, C. A. **Marino del Fávero**: escultor e entalhador (1864-1943). Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho. São Paulo, 2016.

COMUNALE, Viviane. **A redescoberta da arte de Alfredo Oliani**: Sacra e Tumular. UNESP. São Paulo, 2015.

CARVALHO, Luiza Fabiana Neitzke de. **A antiguidade clássica na representação do feminino**: pranteadoras do Cemitério Evangélico de Porto Alegre (1890-1930). Porto Alegre: UFRGS, 2009.

ELUSTA, Halima Alves de Lima. **Visita ao museu de pedra: arte no Cemitério da Saudade de Campinas/SP**. 2008. Dissertação (Mestrado em Processos e Sistemas Visuais, Educação e Visualidade) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.176 f.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2007. 660p.

GUIMARÃES, Consuelo Maria Freire. Notas Genealógicas de famílias vinculadas a Resende. **Homenagem ao grande genealogista, filatelista e historiador Itamar Bopp**. Disponível em: [http://www.genealogiafreire.com.br/bopp/casamento\\_501\\_602.htm](http://www.genealogiafreire.com.br/bopp/casamento_501_602.htm). Acesso em: 08 de jan. 2019.

PARÓQUIA N. S. DA CONCEIÇÃO. **Iniciando a história**. Disponível em: [www.igrejamatrizresende.org.br/Historia.html](http://www.igrejamatrizresende.org.br/Historia.html). Acesso em: 05 de dez. de 2019.

PESSOA, Ana; FASSOLATO Douglas; ANDRADE, Rubens. **Jardins Históricos: a cultura, as práticas e os instrumentos de salvaguarda de espaços paisagísticos**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2015.

PERRONI, Maria Salete. **Construções Históricas do Vale do Paraíba Paulista: caracterização de material de alvenaria usados nas edificações com terra**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

PESSOA, Thiago Campos. **O Império da escravidão: o complexo Breves no vale do café (Rio de Janeiro, c 1850-c.1888)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2018. 260p.

QUEIROZ, José Francisco Ferreira. &. SOARES. Catarina Sousa Couto. O palacete de Antonio Almeida da Costa. **4º Congresso Internacional Casa Nobre um patrimônio para o futuro**, 2014

SALMONI, Anita; DEBENEDETTI, Emma. **Arquitetura Italiana em São Paulo**. Série Debates. São Paulo: Perspectiva, 1981.

WHATLEY, Maria Cecilia & GODOY. Maria Cristina F. M. **Resende (1801-2001): Crônica dos Duzentos Anos**. Resende: Gráfica La Salle, 2001.

# CAPÍTULO 3

## **CEMITÉRIO MUNICIPAL DE PÉROLA-PR: METODOLOGIA DE CONSTRUÇÃO E ANÁLISE DE FOTOGRAFIAS CEMITERIAIS**

*Roberto dos Santos Viana  
Solange Ramos de Andrade  
Marcia Regina de Oliveira Lupion*

## INTRODUÇÃO

Este artigo discorre sobre a metodologia de análise de fotografias proposta por Mitsi & Souza em “A fotografia como evidência histórica - retrato da família Mitsi”, publicado no ano de 2009, que, após adaptações, viabilizou a construção de um álbum pedagógico com imagens cemiteriais passíveis de serem utilizadas em sala de aula<sup>10</sup>. As tomadas fotográficas, feitas exclusivamente para a pesquisa, foram realizadas no Cemitério Municipal de Pérola, Estado do Paraná, e o recorte temporal compreendeu os anos de 1959 a 2018.

A problemática que levou à produção do álbum partiu do questionamento feito ao uso do cemitério e de fotografias cemiteriais como fonte histórica. A pesquisa foi composta por trabalhos de campo realizados no espaço cemiterial municipal; por análise documental em instituições públicas e estudos bibliográficos sobre a temática. Os dados coletados geraram um acervo composto por 250 fotografias sobre as quais se construiu um quadro de análise de fotografias cemiteriais que pode ser utilizado integralmente ou adaptado para outros espaços de memórias.

A produção do álbum pedagógico<sup>11</sup> intencionou colaborar com a prática docente de professores de História, notadamente daqueles que trabalham com os anos finais do Ensino Fundamental, bem como responder à exigência requerida pelo Mestrado Profissional em Ensino de História, o ProfHistória, da Universidade Estadual de Maringá. Em um plano menos circunscrito, a divulgação da metodologia pretende contribuir para os estudos cemiteriais tendo em vista a relevância desses estudos para as memórias locais e históricas em geral.

Nesse estudo, o cemitério é entendido como espaço de memória no qual práticas culturais ou representações exibem o modo como uma determinada sociedade se organiza para vivenciar sagrado e reverenciar os entes queridos falecidos. Sob essa perspectiva, em primeiro plano serão apresentados dados

10 A discussão presente nesse texto é parte integrante da dissertação defendida junto ao ProfHistória da Universidade Estadual de Maringá por VIANA, Roberto. Disponível em: < <http://educapes.capes.gov.br/handle/capes/431549> >. Acesso em: 27 jul. 2021.

11 O Álbum Pedagógico pode ser pesquisado em <https://drive.google.com/file/d/1jdq5dho-3Q44qVD4osHxrQ-espYf6aycB/view?usp=sharing>.

relativos ao Cemitério Municipal de Pérola e, em seguida, demonstraremos como foi aplicada a metodologia de análise imagens a partir de tomadas feitas em alguns túmulos e espaços coletivos presentes no equipamento cemiterial.

## **O CEMITÉRIO DE PÉROLA**

Criado em 14 de novembro de 1966, o município de Pérola é considerado uma cidade de pequeno porte, com aproximadamente 10.208 habitantes de acordo com dados do IBGE (2010a). O acesso ao cemitério municipal se dá pela Avenida Castro Alves até a Rua Campos Sales conhecida pela declividade, o revestimento composto por tijolinhos e paralelepípedos e tijolinhos e por uma decoração arborizada composta por árvores como sibipirunas, sete copas e árvores frutíferas. Um muro branco, pintado a cal e com a inscrição “Eu fui o que tu és, tu serás o que eu sou”, nos informa que chegamos ao cemitério.

O equipamento cemiterial perolense foi projetado inicialmente no ano de 1959. Mas, sua construção só ocorreu em meados da década de 1960 como registrado nos arquivos do cartório de Xambrê, município do qual Pérola foi distrito até o ano de 1966. Como a Prefeitura Municipal não possui uma planta baixa do lote cemiterial ou a divisão organizada das quadras e ruas, foi necessário criar esse documento para dar mais visibilidade aos túmulos analisados. A ferramenta geográfica virtual Google Earth possibilitou uma visão geral do terreno, as possíveis separações que se estabeleceram nas quadras e ruas, bem como a visualização do espaço urbano no entorno do Cemitério. Com base na observação desses dados, a planta de locação foi organizada em quadras que vão desde a quadra um até a quadra quatorze, sendo as quadras um, dois, oito e nove a parte inicial do Cemitério. As quadras seis, sete e treze referem-se a áreas tumulares recentes, enquanto a quadra quatorze até a data dessa pesquisa encontrava-se sem túmulos. Também dividimos a planta em ruas denominadas pelas letras A, B, C, D, E, F e G, sendo que na rua C encontra-se o principal portão de acesso rumo ao cruzeiro enquanto que na rua A temos o ponto principal que cruza o cemitério a partir do Cruzeiro como se constata na imagem 1.

Figura 1: Cemitério Municipal de Pérola: Planta Baixa.



Fonte: Mendes, 2018.

A partir da divisão geográfica e espacial do cemitério, quer seja por sua localização no município, quer seja pela divisão interna em ruas e quadras, iniciamos o trabalho de campo pela etapa de construção das fontes através do ato de fotografar os túmulos o que foi feito utilizando um aparelho celular modelo Moto G de terceira geração. Nessa etapa as tomadas buscaram apreender a cultura material presente no cemitério bem como outros vestígios que remetesse à memória do morto e ou à história da cidade. As pesquisas foram realizadas entre os dias cinco de setembro de 2017 e 29 de maio de 2018 num total de nove visitas. As visitas resultaram em um total de 250 fotografias que privilegiaram cada local fotografado a partir de três ângulos ou perspectivas: uma ampla na qual o túmulo ou outro local registrado aparece no conjunto cemiterial; uma tomada com foco

reduzido no qual o privilégio recai sobre características do próprio túmulo e uma terceira ressaltando detalhes das sepulturas de forma a evidenciar tanto a cultura material quanto dados dos inumados. A mesma técnica foi utilizada em espaços de memória como o Cruzeiro, por exemplo.

Após o ato fotográfico, uma análise geral das imagens produzidas permitiu a divisão das tomadas em cinco grupos distintos. No primeiro grupo constam os registros de túmulos antigos que em sua maioria estão presentes nas quadras um, dois, oito e nove; o segundo grupo foi composto por túmulos novos cujas recorrências encontram-se na quadra seis, sete e treze; no terceiro grupo estão dispostas fotografias de túmulos denominados “túmulos de meia idade” que são sepulturas de pessoas falecidas entre os anos de 1980 e 2000. Esses túmulos estão localizados nas quadras três, quatro, cinco, dez, onze e doze do cemitério. No quarto grupo temos os túmulos de personalidades cuja ocorrência não pode ser definida a partir de quadras específicas uma vez que as sepulturas se encontram em diferentes locais do cemitério e, por fim, o quinto grupo de imagens privilegiou os espaços coletivos como o Cruzeiro e a entrada do campo-santo, ou cemitério.

A fotografia como um produto artístico, cultural, fruto de um trabalho social que relaciona técnicas e produção, permite a elaboração de fichas de leituras fotográficas como sendo essenciais para a decomposição e interpretação da imagem. Com base nessa assertiva, os estudos de Mitsi & Souza sugerem cinco etapas para a leitura de obras de arte, tipologia na qual a fotografia pode ser inserida:

- 1) *descrevendo*: é feito um inventário de tudo que é percebido na obra; 2) *analizando*: é verificado como foi feita a obra de arte percebida; quais os caminhos que o artista seguiu para chegar naquela obra; 3) *interpretando*: onde o leitor da obra de arte se expressa como se sente a respeito da mesma; 4) *fundamentando*: acrescentam-se outros conhecimentos disponíveis sobre a obra de arte, encontrados em outros meios, como publicações, críticas, catálogos; 5) *revelando*: é feita releitura da obra de arte, inspirada na sua apreciação (MITSU & SOUZA, 2009, p. 569 grifos das autoras).

Para a composição das fichas, as autoras tomam como essencial a presença de elementos como,

as funções sógnicas da imagem; a fotografia enquanto uma escolha feita dentre um conjunto de escolhas possíveis; o seu conteúdo (relação dos elementos da fotografia com o contexto onde se insere) e expressão (opções técnicas e estéticas), verificação do local, tema, pessoas e objetos retratados, atributo das pessoas, atributo da paisagem, tempo retratado (dia ou noite). Na ficha de elementos da forma de expressão estão os itens tamanho, formato, e tipo da fotografia, enquadramento (sentido, direção, distribuição de planos, objeto central, arranjo e equilíbrio), nitidez (foco, impressão visual, iluminação), e produtor (MTSI & SOUZA, 2009, p. 570).

Com base nessas orientações, Mtsi & Souza propõem um roteiro de leitura de fotografias para o qual estabeleceram três etapas sendo estas a descrição; a contextualização histórica e análise material e a terceira a interpretação. Abaixo a Ficha de Análise de Fotografias cemiteriais elaborada a partir do proposto pelas autoras:

Quadro 1 - Ficha de análise de fotografias cemiteriais.

<b>Elementos descritivos e concretos da fotografia</b>	
Autor	Apontar quem foi o fotógrafo especificando se ele é amador ou profissional.
Data da fotografia (captação)	Dia e hora em que foi praticado o ato fotográfico
Instrumento de captação	Identificar o aparelho de captação (câmera, celular, tablet e etc.) da fotografia, apontando marca, modelo e quantidade de pixel
Local retratado	Local geográfico (rua, cidade e local)
Tema da fotografia	A ser definido de acordo com a temática retratada
Túmulo/espço retratado	Apontar a quem pertence o túmulo retratado
Tempo retratado	Período noturno, vespertino ou matutino
Tamanho da fotografia	Apontar o tamanho original da fotografia
Estado de conservação	Descrever o estado de conservação da foto mesmo sendo imagem digital.

Suporte fotográfico	Apontar suporte da fotografia (tipo de papel ou arquivo que ela foi salva)
Sentido da foto	Apontar o sentido (enquadramento) que a fotografia foi tirada, imagem horizontal ou vertical
Direção da fotografia	Direção de onde partiu o enquadramento: esquerda, direita ou central.
Planos retratados	Descrever organização dos elementos no enquadramento
Foco fotográfico	Apontar o foco central dado pelo fotógrafo
Iluminação	Iluminação natural ou com o auxílio de flash ou luzes
Nº da fotografia	Forma de organização e arquivamento da fotografia.
<b>Espaços da fotografia</b>	
Localização do túmulo	Apontar a quadra, lote, rua em que se encontra o túmulo.
Objetos presentes na fotografia	Cultura material presente no túmulo (flores, velas, anjos, terços) e etc.
Mensagem (epitáfio)	Inscrição sobre lápides tumulares ou monumentos funerários. Observar como o/a falecido/a foi representada: há informação de profissão? De organização familiar: pai, mãe, esposa, esposo, filho, etc...
Ano de nascimento do defunto	Ano de nascimento do indivíduo que se encontra no túmulo fotografado
Ano de morte do defunto	Ano de falecimento o indivíduo que se encontra no túmulo fotografado
Material tumular	Apontar o material utilizado para a construção do túmulo (mármore, tijolos, bronze, piso, etc.)
Esculturas	Identificar as esculturas presente no túmulo
Foto tumular: posição e descrição	Observar a foto do morto, identificando se a mesma ocorre de forma posando ou flagrante; se o/a falecido/a foi identificada na foto quando era jovem, adulta ou velha (no caso de mortes de pessoas mais idosas); vestimenta, plano de fundo, se há traços de uso de photoshop, etc.

Estado de conservação do túmulo	Descrever o estado de conservação tumular observado.
<b>Interpretação e contextualização</b>	
<p>A interpretação e contextualização da fotografia deve responder a pergunta: como capturar a história da cidade a partir de uma fotografia cemiterial? Nessa etapa são estabelecidas relações entre as etapas anteriores de forma que, a análise da(s) fotografia(s) escolhidas como fonte histórica possam possibilitar a “construção do sentido histórico”. Para isso podem ser analisados aspectos como: religião, economia, sociedade, classe social, dados demográficos, possíveis causa mortis, aspectos arquitetônicos, aspectos artísticos, perfil da sociedade ao longo do tempo, aspectos da “moda” tumular, os diferentes grupos sociais e o processo exclusão e os privilégios, etc.</p>	

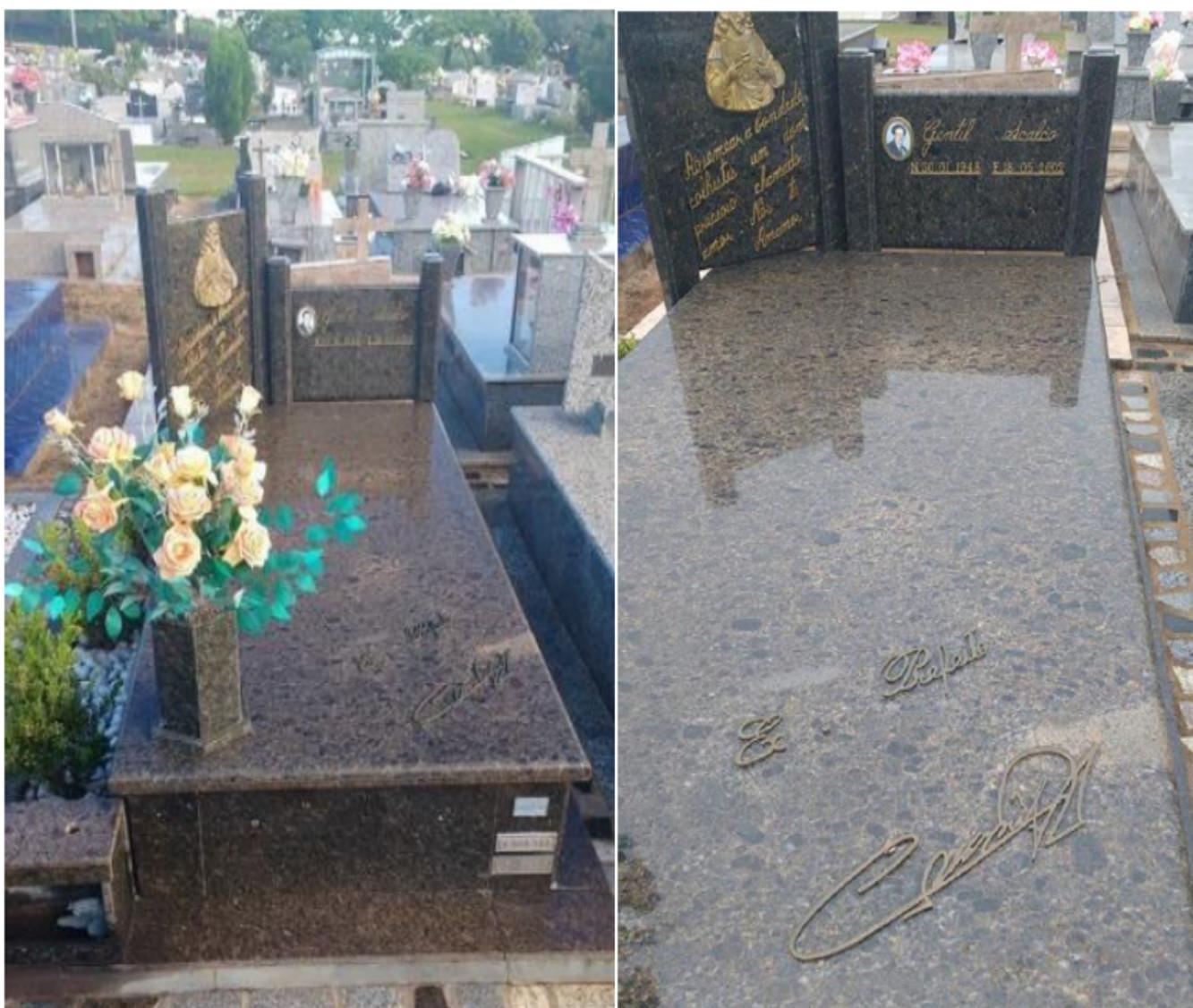
Fonte: Os autores.

A seguir temos o resultado das análises feitas a partir de alguns túmulos e espaços coletivos cemiteriais que acreditamos possam exemplificar o sentido da pesquisa com relação ao equipamento cemiterial como espaço privilegiado de memória, cultura e vivência do sagrado e, quanto ao uso de fotografias cemiteriais como fontes para o estudo da História em sala de aula. Seguindo a metodologia de construção e análise de fotografias proposta, principiamos o trabalho de campo com tomadas imagéticas dos túmulos e espaços coletivos. Nestes, as tomadas privilegiaram fotografias com enquadramentos diversos cujos focos se alternaram entre quadros mais amplos, que permitiam uma visão geral da sepultura/espaço coletivo no cemitério, seguidos de quadros em escada reduzida. Neste último caso, o túmulo pode ser visualizado individualmente enquanto outras tomadas valorizavam o foco nos detalhes materiais presentes nos jazigos. Realizadas as etapas da construção da fonte imagética, o passo seguinte foi aplicar a metodologia de análise das fotografias de acordo com o proposto na Ficha de análise de fotografias cemiteriais.

## TÚMULOS DE PERSONALIDADES

Na figura 2, tomada em três perspectivas, temos o jazigo onde está sepultado o senhor Gentil Scalco, nascido em Machado, Estado de Minas Gerais, em trinta de janeiro de 1948 e morto na cidade de Pérola em dezoito de maio de 2002. Scalco foi prefeito municipal em duas gestões: de 1983 a 1988 e, de 1993 a 1996, sendo conhecido por iniciar grandes obras públicas. Os elementos da cultura material presentes no túmulo, como a utilização do revestimento em mármore diamante negro, denunciam o poder econômico e político do prefeito em vida.

**Figura 2:** Túmulo de Gentil Scalco (1948-2002).





Fonte: Roberto dos Santos Viana (05/09/2017)

Dois outros elementos que identificam a classe social de Scalco são a fotografia tumular, que apresenta um indivíduo com terno, e a assinatura reproduzida em bronze nas dimensões (50cm de largura x 12 cm de altura). A fotografia, além de identificar o falecido, torna-se um instrumento de extrema importância para o não esquecimento da fisionomia do indivíduo e sua memória enquanto a assinatura é sinônimo de identidade e, ao reproduzi-la sobre o túmulo, são mantidas a personificação do morto bem como o reforço de sua importância na memória social local.

Outro elemento analisado foi presença de rosas na cor amarela ornando o túmulo. Provavelmente trazidas por familiares, rosas amarelas remetem ao amor, a familiaridade, a amizade e ao respeito para com o morto. Importante salientar que essas rosas não são naturais, devido ao seu baixo tempo de duração. Já a imagem do Sagrado Coração de Jesus em bronze remete a crença católica da família ou do indivíduo no amor de Cristo e a esperança na ressurreição.

## TÚMULOS DE CRIANÇAS

Outra análise fotográfica recaiu sobre a sepultura de uma criança falecida aos nove anos de idade no ano de 1970 (Figura 3) de nome Cleusa Santinon. Seu túmulo permite compreender detalhes da religiosidade manifestada pelos objetos que decoram o túmulo e do universo da mortalidade infantil no município.

**Figura 3:** Túmulo de Cleusa Santinon (1961-1970).





Fonte: Roberto dos Santos Viana (05/01/2018)

O túmulo estudado é feito de concreto, típico do contexto da década de 1970. A arquitetura lembra um berço principalmente pelas grades presentes no entorno. Na cabeceira do que seria o berço encontra-se um altar ornado por anjos e objetos que se remetem a religiosidade da família e à idade da criança. É muito comum em túmulos infantis a presença de brinquedos e, neste caso, verifica-se a presença de uma boneca. A utilização de bonecas pelas meninas é algo culturalmente construído, pois ao brincar de boneca ou de casinha, a menina/mulher estava sendo treinada para ser uma boa esposa e uma boa mãe. A cor do túmulo, em rosa, fortalece uma construção de gênero pela família. A presença de estátuas angelicais manifesta a crença em seres que agem como mediadores entre o mundo terrestre e o plano celestial. São eles, os anjos, aqueles que cuidarão da alma da pessoa, garantindo uma boa travessia rumo

a ressurreição ainda que no cristianismo a criança seja vista como um ser livre do pecado imaculado e, portanto, com caminho livre para o céu. A cruz no alto do túmulo é outro signo que representa a ressurreição e que, junto com as imagens de Nossa Senhora, um terço, um escapulário e do já citado anjo, levam a crer que a família da menina falecida seja católica.

No caso específico do túmulo estudado, a fotografia da jovem Cleusa, enquanto objeto de identificação, muito provavelmente feita em estúdio haja vista a roupa utilizada e o fundo retratado, mostra a criança saudável e feliz, numa referência à forma como os familiares gostariam de lembrá-la. Outro aspecto que chama a atenção é o desgaste do túmulo que provavelmente foi construído na década de 1970. Muitos túmulos presentes nessa parte do cemitério encontram-se deteriorados pela ação do tempo e pela ausência de cuidados de parte de familiares. No túmulo em questão, percebemos a presença afetiva da família pela deposição de flores no local, mas, entendemos que talvez a mesma não possua condições financeiras para a reforma da sepultura.

Além de dados específicos da cultura tumular e manifestações do sagrado, o túmulo da menina Cleusa permite dialogar com dados relativos à mortalidade infantil no município ocorridos entre as décadas de 1950 até 1990. Período em que os índices de mortalidade infantil na cidade de Pérola foram bastante elevados como constatado pela análise dos livros mortuários que se encontram na Prefeitura Municipal e nos cartórios locais, bem como pelo número de túmulos infantis existentes no período no cemitério. Durante os primeiros anos da cidade de Pérola, as crianças tinham um espaço próprio para serem enterradas e suas memórias cultuadas. Esse espaço compreende principalmente as quadras 1 e 8 ao fundo do cemitério, onde podemos observar vários túmulos em formato de berços, em dimensões menores, bem como nas cores correspondentes ao sexo da criança. Esse espaço se perdeu com o tempo, e hoje as crianças são sepultadas em vários pontos do cemitério em decorrência principalmente do aumento demográfico municipal.

## O CRUZEIRO

O Cruzeiro Cemiterial é um dos elementos do equipamento cemiterial mais frequentados pelos visitantes. É um local que se materializa como sendo um espaço de oração no qual os vivos rezam pelas almas dos defuntos para que estas encontrem o caminho da salvação eterna.

**Figura 4:** O Cruzeiro e exemplos de cultura material depositadas no local.



Fonte: Roberto dos Santos Viana (05/01/2018)

Ao longo de sua existência, as sociedades humanas têm criado formas de lidar com a morte como rituais de enterramento e a crença numa vida após a morte. São representações que ritualizam comunicações com o céu com o sentido de manter a existência humana e a não vivência do caos. Esses espaços de comunicação se constituem como sendo o Axis Mundi, ou o centro do mundo e, o cruzeiro cemiterial se materializa como sendo um desses espaços. Para compreender o valor que as sociedades remetem aos lugares considerados sagrados, Eliade propõe o estudo de um “sistema mundo” cuja referência, é, exatamente o Axis Mundi:

Temos, pois, de considerar uma sequência de concepções religiosas e imagens cosmológicas que são solidárias e se articulam num “sistema”, ao qual se pode chamar de “sistema mundo” das sociedades tradicionais: (a) um lugar sagrado constitui uma rotura na homogeneidade do espaço; (b) essa rotura é simbolizada por uma “abertura”, pela qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra (do Céu à Terra e vice-versa; da Terra para o mundo inferior); (c) a comunicação com o Céu é expressa indiferentemente por certo número de imagens referentes todas elas ao Axis Mundi: pilar (cf. a *universalis columna*), escada (cf. a escada de Jacó), montanha, árvore, cipós etc; (d) em torno desse eixo cósmico estende-se o “Mundo” (“nosso mundo”) - logo, o eixo encontra-se “ao meio”, no “umbigo da Terra”, é o Centro do mundo (ELIADE, 1992, p. 38).

Sendo um dos locais mais visitados de um cemitério, é comum encontrar no Cruzeiro a prática de ascender velas, fazer orações bem como deixar outros objetos que remetem à memória dos mortos e de santos de devoção. Essas manifestações, afirma Renata Mirian Alves (2014), permite melhor compreender as representações que acontecem no imaginário coletivo. Desde a antiguidade o símbolo da cruz se fez presente na história de diferentes povos, porém, é com o advento do cristianismo que a cruz se torna expressão de uma fé religiosa. Ela rememora a história do Salvador, a possibilidade da ressurreição dos mortos, a salvação eterna, além de contribuir com a função santificadora do local.

A cruz é simbolicamente encontrada em diferentes culturas como a egípcia, chinesa, etc., porém, é no cristianismo que essa passa a ser vista como elo de ligação entre o céu e a Terra, servindo, portanto, como esperança da ressurreição no cristianismo. Como já mencionamos, um dos maiores símbolos cristãos é o cruzeiro. A cruz, em forma de Cruzeiro, o

glossário de Termos de religiosidade como sendo: Grande cruz de pedra ou de madeira que se ergue nos adros das igrejas, nas praças, nos cemitérios, etc. Os cruzeiros, colocados nos cemitérios, têm a determinante função de santificar o local que recebe os restos mortais daqueles que, em vida, acreditaram na vida após a morte, ergue-se o cruzeiro a lembrar aos vivos a piedade dos mortos (ALVES, 2014, p. 150).

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o IBGE, (2010b), a cidade de Pérola possui como religião predominante o catolicismo. No entanto, como espaço coletivo privilegiado, o Cruzeiro denuncia a presença das demais religiões como elementos da cultura material afro-brasileira representados por oferendas colocadas aos pés da cruz como um frasco de bebida comumente dedicada a exus além de resquícios de velas de diversas cores comuns a denominações religiosas. Para as religiões afro-brasileiras, o Cruzeiro age com um centro irradiador de energias e a prática de depositar oferendas no local é um elemento muito comum nos cemitérios brasileiros.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Inúmeras são as possibilidades de trabalhos históricos quando os cemitérios são compreendidos como espaços de memórias. Os exemplos aqui apresentados permitiram conhecer um pouco da história do município de Pérola a partir de túmulos de pessoas que lá viveram ainda na infância ou na vida adulta. Desse estudo, destacamos os dados sobre a religiosidade dos falecidos e falecidas; sobre como a sociedade perolense organiza o sagrado cemiterial para as diversas religiões; informações acerca do poder político e econômico local, além de fornecer dados sociais como o quadro da mortalidade infantil municipal.

Intentamos expor nessa discussão a metodologia de análise sobre a qual o uso de imagens cemiteriais tornou-se um suporte didático para o estudo da memória em História. Mesmo tendo sido construído para realização da leitura de álbuns familiares, entendemos que esse roteiro, quando adaptado, pode servir para o estudo das fotografias tumulares noutros locais. Foi isso que realizamos neste trabalho ao tomarmos como referência o roteiro de leitura de imagens

proposto por Mitsi & Souza (2009). Buscamos construir um novo roteiro de leitura de imagens destinada ao trabalho com os cemitérios visto que, concordamos com Maud (1996, p.14), quando ela afirma que a cada novo tipo de fotografia e objeto a ser estudado, o pesquisador vê-se obrigado a realizar adequações no método promovendo, dessa forma, sua atualização.

De fácil manuseio e interpretação, a ficha de análise e a metodologia propostas são passíveis de serem colocadas em prática de forma que o trabalho realizado no Cemitério de Pérola extrapola as finalidades de produção de um material acadêmico como exigência do ProfHistória e encontra espaço na prática do fazer histórico presente nas salas de aula. A metodologia permite ainda, atender a um dos objetivos da pesquisa que é melhorar a prática do professor que pode trabalhar o ensino de história em diferentes espaços de memórias bem como convidar o aluno a perceber que a fotografia não é um mero retrato do real congelado e sim, uma importante fonte histórica capaz de revelar como uma determinada sociedade se estabeleceu e se organizou histórica e culturalmente em determinado tempo e espaço coletivo.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Renata Mirian. **Cemitérios entre tumbas e esquecimento**, um patrimônio à sombra da memória. 2014. 200fls. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes, Programa de Pós-Graduação em História/PPGH, 2014. Disponível em:< <http://www.cch.unimontes.br/ppgh/Dissertacoes/Dissertacao%20-%20Renata%20Miriam%20Alves.pdf> >, acesso em 12/01/2018.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. 1.ed. São Paulo (SP): Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1992.

MAUAD, Ana Maria. Através da Figura: fotografia e história interfaces. **Tempo**, Rio de Janeiro, v.1, n.2, 1996, p.73-98.

MENDES, Aline Callegari. **Cemitério de Pérola – Planta Baixa**. 1 mapa. p&b. escala 1:2000. Xambrê-PR, 2018.

IBGE. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. Pérola. População. 2010a. Disponível em: < <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/perola/panorama> >. Acesso em 27 jul. 2021.

IBGE. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. Pérola. Amostra – Religião. 2010b. Disponível em: < <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/perola/pesquisa/23/22107> >. Acesso em 27 jul. 2021.

MITSI, Márcia Eléia Manha. SOUZA, Maria Irene Pellegrino de Oliveira. **A fotografia como evidência histórica - retrato da família Mitsi**. In: Anais do II encontro nacional de estudos da imagem. Londrina, 2009. Disponível em: < <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/discursosfotograficos/article/view/1929> > . Acesso em 02 fev. 2018.

VIANA, Roberto S. **O cemitério municipal de Pérola-PR, espaços dos mortos, vidas narradas**. Dissertação – Mestrado em Ensino de História. Universidade Estadual de Maringá. 2018. Disponível em: < <http://educapes.capes.gov.br/handle/capes/431549> >. Acesso em: 27 jul. 2021.

# CAPÍTULO 4

## **A MORTE E A CAPITAL MINEIRA: OS CEMITÉRIOS PÚBLICOS E SUA INSERÇÃO NA PAISAGEM URBANA**

*Marcelina das Graças de Almeida  
Roberto Fernandes da Silva*

## INTRODUÇÃO

Belo Horizonte foi pensada para ser a nova capital de Minas Gerais e carrega consigo o título de primeira cidade planejada do período republicano. A nova sede do governo mineiro foi concebida no final do século XIX, mais precisamente no ano de 1897, e carregava consigo a promessa de ser moderna. Modernidade essa prometida pelo sistema republicano que representava para os seus defensores o oposto da monarquia, antigo sistema de governo e poder no período da colônia e do Império do Brasil.

A construção da Cidade de Minas, nome dado inicialmente à nova capital dos mineiros, não se resumia apenas a construção de ruas, avenidas e prédios que abrigariam o centro nervoso do governo de Minas Gerais. A construção da nova cidade impactaria a vida dos habitantes do antigo Arraial do Curral Del Rei que passou a ser chamado, na última década do século XIX, de Arraial do Belo Horizonte. Essa talvez seja a primeira de várias mudanças na região. A alteração do nome do antigo arraial não era apenas uma mera preferência, tinha a ver com a ideia de romper definitivamente com a monarquia, que para os republicanos era símbolo de atraso. Podemos afirmar que, em grande parte, a transferência da capital da colonial Ouro Preto para a republicana cidade projetada, passava pela questão: romper com o passado monárquico rumo a um futuro republicano.

Com a escolha da região do antigo Arraial do Belo Horizonte para a construção da futura capital do estado mineiro, foi instituída a Comissão Construtora da Nova Capital, CCNC. O engenheiro chefe era Aarão Reis (1853-1936), convidado para o cargo pelo então presidente do Estado de Minas Gerais, Afonso Pena (1847-1909).

A CCNC foi criada por meio do decreto n. 680, promulgado pelo governo de Minas Gerais na data de 14 de fevereiro de 1894. Esta comissão seria a responsável pelo projeto e construção da Cidade de Minas, tendo como dirigente o, já mencionado, Aarão Reis, um dos nomes relevantes da engenharia nacional, segundo Abílio Barreto: “Natural do Estado do Pará, gozava o Dr. Aarão Reis da justa reputação de ser uma das mais notáveis figuras da engenharia nacional,

tendo já prestado ao Brasil grande cópia de serviços profissionais de alta relevância” (BARRETO, 1995, p. 29).

Aarão Reis estava conectado com os princípios do Positivismo corrente teórica postulada pelo filósofo francês Auguste Comte (1798-1857): “viver para outrem, tendo o amor por princípio, a ordem por base e o progresso por fim” (SANTIAGO, 1997, p.1) E seguindo este princípio a cidade, em sua complexidade, foi projetada.

De acordo com este pensamento, os espaços da Cidade de Minas foram sendo idealizados e preparados para abrigarem as construções necessárias para o funcionamento da futura cidade, planejada para ser moderna. Esta organização, pensada a partir dos ideais positivistas, se coadunava ao discurso sanitarrista, propagado por higienistas que se baseavam nas orientações da medicina social praticada na Europa desde o século XVIII.

Varias razões cercaram o modelo de medicina social que se desenvolveu na Europa na segunda metade do século XVIII. Um deles foi o econômico, porque à medida que as cidades se tornavam um importante lugar de mercado, unificando relações comerciais, necessitavam de mecanismos de regulação homogênea e coerentes (MENDES, 2007, p. 82).

Neste sentido uma das primeiras ações da CCNC foi impor novas regras relacionadas aos hábitos de sepultamentos e de culto aos mortos, ou seja, entendemos que o processo de construção da capital mineira, no final do século XIX inaugurou novas sensibilidades e hábitos no tocante ao culto aos mortos, novos espaçamento se constituíram ao longo dos tempos, tanto pelo poder público, como pela iniciativa privada. Neste capítulo o objetivo é dar destaque aos cemitérios públicos que povoam a paisagem urbana da capital mineira e sua inserção na cultura a morte nesta cidade em permanente construção.

Vale acrescentar que o texto, construído em tempos de pandemia e isolamento, tomou como orientação metodológica a revisão bibliográfica e a busca de documentos e fontes abrigadas em depositórios digitais que nos permitiram entender a configuração e paisagem cemiterial na topografia urbana da cidade de Belo Horizonte.

## **A CIDADE EM CONSTRUÇÃO E OS PRIMEIROS ESPAÇOS DE SEPULTAMENTOS: O CEMITÉRIO PROVISÓRIO E O CEMITÉRIO DO BONFIM**

Como mencionamos, anteriormente, novas práticas no tocante à morte e aos mortos foram se inauguradas junto com a nascente capital e proibir novos sepultamentos no adro da Matriz de Nossa Senhora da Boa Viagem foi uma das primeiras medidas tomadas pela Comissão Construtora da Nova Capital. A ordem era: os novos enterramentos deveriam ser feitos no cemitério provisório preparado para este fim e, ao mesmo tempo, o novo cemitério para a cidade em construção, começava ser preparado.

Segundo Alfredo Camarate (1840-1904), arquiteto português, membro da CCNC, os enterramentos realizados no adro da Matriz de Boa Viagem eram lastimáveis, onde em uma cova pequena eram sepultados vários cadáveres e com frequência os restos mortais ainda apresentavam pedaços de pele junto aos ossos, resultado de decomposições incompletas devido à falta de ordem e critérios para tais inumações, realizadas pelos moradores locais.

Diante do quadro descrito acima e da preocupação em construir uma cidade salubre para a população que iria residir na mesma, os protocolos sanitários fizeram parte desde o início de todo o processo de projeção e construção da Cidade de Minas.

Para dar solução ao problema dos enterramentos no adro da matriz, foi construído um cemitério provisório até que o cemitério municipal definitivo fosse finalizado. O cemitério provisório foi erguido na área central da futura cidade mineira, e contava com cerca de 40m de frente e outros tantos de fundo, onde hoje se encontram a Avenida Amazonas, Rua São Paulo e Rua dos Tamoios, nos fundos do antigo Orfanato Santo Antônio (Fig.1). A necrópole provisória foi inaugurada em meados de 1894 e recebeu os mortos do Arraial do Belo Horizonte até os primeiros meses do ano de 1897.

Figura 1- Capela do Rosário, ao centro, à direita Orfanato Santo Antônio e a esquerda o muro que esconde o local de instalação do cemitério provisório



Fonte: <https://bhnostalgia.blogspot.com/2018/04/capela-do-rosarioorphanato-santo-antonio.html?m=1>

A construção do Cemitério Municipal, posteriormente denominado, Cemitério do Bonfim foi planejado de acordo com as regras sanitárias vigentes naquela ocasião: em um local mais alto e fora do perímetro urbano. Esta região era chamada de Alto dos Menezes e ficava próximo a uma pedreira de onde parte do material para a construção da necrópole poderia ser utilizada.

O Cemitério do Bonfim ocupa uma área de 170.036 metros quadrados e foi inaugurado no dia 08 de fevereiro do ano de 1897, tendo como primeiro sepultamento o da jovem Bertha Adele Teresa de Jaegher (1877-1897), falecida, de modo inesperado, aos 20 anos de idade, era filha do engenheiro belga, Joseph François Charles de Jaegher (1849-1923) e Anne Cathérine Clara Feldhaus (18?

-19?) e possuía mais 02 irmãs e 01 irmão. Joseph Jaeger era engenheiro e empresário. Deslocou-se, com a família, para a capital em construção e foi responsável, com apoio financeiro belga, de diversos empreendimentos na cidade mineira, inclusive o material metálico utilizado na construção do prédio do necrotério que compõe a paisagem do Cemitério do Bonfim. Por ocasião do falecimento da jovem Bertha Adele, para os primeiros enterramentos no novo cemitério, a 3ª Divisão da CCNC escolheu a quadra de número 5, pois a necrópole era ainda um matagal cercado de arame farpado e estava em processo de preparação do terreno e das quadras. (BARRETO, 1995; MAGALHÃES, 2007).

Fig. 2 Túmulo Bertha Adele ladeado pelo gradil de ferro



Fonte: <https://www.revistaencontro.com.br/canal/revista/2013/05/nos-que-aqui-estamos-por-vos-esperamos.html>

O Cemitério do Bonfim abriga um acervo impressionante que conta a história da cidade e de seus moradores, foi o único espaço de sepultamento até o ano de 1942, quando o então prefeito da cidade, Juscelino Kubitschek de Oliveira (1902-1976) inaugurou, em sua gestão, o Cemitério da Saudade.

## **CEMITÉRIO DA SAUDADE**

A construção de um novo cemitério para a capital, no início da década de 1940, é uma resposta ao crescimento urbano e as novas questões que se impunham naquele contexto. Uma das justificativas para a instalação de uma nova necrópole passava pela capacidade de enterramentos no Bonfim que já ultrapassava a projeção estabelecida pela CCNC, que previa uma população de cerca de 200 mil habitantes ao final do século XX em Belo Horizonte. Porém, este número foi rapidamente alcançado antes mesmo do ano de 1950, o que acabou motivando a construção de um novo cemitério.

No relatório de prefeito referente aos anos de 1935/1936, na gestão de Otacílio Negrão de Lima (1897-1960), localizamos a intenção de se construir um novo campo santo na região leste da cidade como o nome de Cemitério da Consolação, porém a administração local concluiu que o Bonfim ainda atenderia a cidade por mais 20 anos, sendo investidas algumas centenas de contos de réis na abertura de novas covas, manutenção, construção da praça central e ajardinamento (RELATÓRIO, 1937).

É importante mencionar que cemitérios como o Bonfim são chamados de cemitérios oitocentistas ou tradicionais, porém, ao longo do tempo, novas concepções acerca da visão sobre a morte e da construção de espaços destinados aos mortos, foram se alterando. Este alerta é importante para entendermos como se deu o projeto de construção do Cemitério da Saudade. Os cemitérios oitocentistas são marcados pelo predomínio da construção tumular que, para além de preservar a memória dos que ali jazem, contam e expõem narrativas que passam pelo poder, pelo glamour, pela ostentação, dentre outras narrativas que podem ser construídas, por meio da arquitetura tumular.

Os cemitérios tradicionais predominaram na Europa e se espalharam por outras partes do mundo ocidental durante os séculos XVIII e XIX. Porém, entre os séculos XIX e XX, novas concepções em torno da construção das necrópoles foram se alterando e surgiram estilos que modernizaram os espaços destinados

ao enterramento dos mortos: *rural cemetery*, *lawn*, *memorial parkcemetery* e o *forest cemetery*.

Este estilos revelam como ideias que modernizaram a concepção dos cemitérios e de como encarar a morte e os espaços destinados aos corpos sem vidas. Essas novas visões transformaram as necrópoles em lugares que vão privilegiar a natureza em detrimento a construção tumular. Podemos afirmar que estes modelos dão início ao chamado parque-cemitério:

Apesar de derivarem da mesma corrente do Père-Lachaise, em Paris, os rural cemeteries privilegiavam a natureza à arte, enquanto a concepção dos cemitérios ditos tradicionais valorizava os túmulos enquanto obras de arte, tornando-os verdadeiros museus a céu aberto (ROCHA, 2014, p. 50).

Os *rural cemetery* surgiram na França, mas ganharam forma nos países anglo-saxões. No continente americano, por exemplo, este tipo de necrópole passou a ser construída com maior intensidade nos Estados Unidos da América. A industrialização provocou o crescimento urbano e, nos Estados Unidos e na Inglaterra, obviamente, isso não foi diferente. Nestes dois países, os enterramentos ocorriam nos chamados cemitérios eclesiásticos, e à medida que o tempo passava e os núcleos urbanos ficavam mais inchados, esses cemitérios passaram a serem vistos como impróprios para os sepultamentos, devido à grande proximidade com as cidades.

Nos cemitérios eclesiásticos, as inumações ocorriam em covas coletivas, cadáveres eram enterrados apenas envoltos em lençóis, fatos que mostram à precariedade dos mesmos e que tornavam estes locais pontos propagadores de doenças graves nos meios urbanos, como a cólera e a tifo. Mas o que isso tem a ver com a construção do Cemitério da Saudade em Belo Horizonte? A resposta para esta pergunta passa pelo engenheiro, arquiteto e paisagista, David Xavier Azambuja (1910-1981) que, tomando conhecimento da notícia referente a intenção de se construir uma nova necrópole em Belo Horizonte, apresentou um projeto inovador que contemplava a projeção de um cemitério moderno ao mencionado prefeito, Juscelino Kubistchek.

David Xavier Azambuja era paranaense de Curitiba, mas formou na Escola Nacional de Belas Artes (ENBA) no Rio de Janeiro, estudando arquitetura paisagística fora do Brasil (FERREIRA; ONO, 2018). Nos Estados Unidos, Azambuja teve conhecimento e contato com o estilo *rural cemetery* ou a evolução deste para *memorial park cemetery*, e por meio deste contato, resolveu trazer para o Brasil o modelo de cemitério moderno.

Quando regresssei ao Brasil, li uma notícia no Estado de Minas, desta capital, em que se dizia que a Prefeitura estava iniciando os trabalhos para dotar a capital de um novo cemitério. Embarquei imediatamente para aqui, esperando convencer o prefeito da necessidade de dar a Belo Horizonte o primeiro parque-cemitério da América do Sul. E fui mais do que feliz na minha iniciativa (ESTADO DE MINAS, 1942, p.6).

O projeto apresentado ao prefeito mostrava que o estilo proposto pelo arquiteto Azambuja tratava-se do modelo de *rural cemetery*, onde o novo sistema de necrópoles permitiria um melhor aproveitamento da área a ser destinada aos sepultamentos, pois nos cemitérios tradicionais havia uma perda de até 45% do terreno com a construção de alamedas e passeios. No moderno parque-cemitério essa perda seria de no máximo 20%, pois o sistema de quadras seria inexistente, aproveitando assim a topografia natural da área, onde as ruas seriam abertas de acordo com o terreno.

Outra característica do projeto aceito pelo prefeito de Belo Horizonte considerava as sepulturas. No parque-cemitério não haveria construções tumulares, salvo algumas exceções, como descreveu o projetista:

As sepulturas serão todas rasas, com raras exceções. Para destacá-las, apenas uma (placa) de cimento de 35 centímetros quadrados, onde serão escritos o número da sepultura e o nome do sepultado. Não serão permitidos túmulos, a não ser dentro de uma área proporcional no seu tamanho e assim mesmo em arquitetura decorativa, de acordo com a aprovação da Prefeitura. Por exemplo, uma família deseja um túmulo. Terá que adquirir uma área que esteja de acordo com o seu tamanho. Terá também que ornamentá-lo com plantas, isolando-o. Será uma espécie de monumento dentro de um grande parque. Não serão também permitidos túmulos pertos uns dos outros (ESTADO DE MINAS, 1942, p.6).

Quando da apresentação do projeto do Cemitério da Saudade, a Prefeitura já havia decidido o local para a construção do mesmo. A região escolhida partiu de uma decisão da administração que optou por terrenos próximos a Fazenda da Baleia, a direita da ponte do rio Navio, na saída da cidade para Nova Lima.

A região em que se localizava a Fazenda Baleia já era utilizada pela Prefeitura, desde o ano de 1929, para a fermentação e posterior compostagem do lixo coletado nas zonas urbana e suburbana. Nessa época, a administração municipal de Belo Horizonte construiu 100 células para a fermentação do lixo, sendo 20 destas localizadas na Fazenda da Baleia (RIBEIRO, 2010).

A intenção de construir o Cemitério da Saudade em estilo parque permitiu se aproveitar ao máximo as condições naturais do terreno, o que elevou a sua área real para 178.058 metros quadrados, maior 30.000 metros quadrados a mais que a área do Bonfim.

A construção de uma necrópole nestes moldes, segundo o Azambuja e, possivelmente, para o prefeito da capital, era um gesto de inovação e colocava Belo Horizonte no mesmo nível de outras cidades pelo mundo que trazia essa nova concepção de cemitérios, onde um dos objetivos era quebrar a morbidez destes locais.

Outro ponto que merece destaque a respeito do Cemitério da Saudade é a divisão da cidade em duas zonas distintas, quanto aos enterramentos no Bonfim e na nova necrópole. Segundo matéria veiculada no periódico “A Folha de Minas”, por ordem do prefeito, uma linha imaginária foi traçada, tendo como início a Lagoa da Pampulha, seguindo pela avenida de mesmo nome até a Rua Formiga, seguindo a direita desta, passando pela Rua Pitangui, alcançando a Rua Varginha, Rio de Janeiro, chegando à Avenida Afonso Pena e subindo por esta até o seu final (FOLHA DE MINAS, 1942).

Assim as pessoas que tivessem residência do lado norte desta linha imaginária (lado direito) seriam enterradas, quando de sua morte, no novo cemitério. Já as pessoas que residissem no lado sul da mesma linha (lado esquerdo), se-

riam sepultadas no Bonfim. Essa regra, porém, não se aplicaria a quem morasse ao norte da linha e possuísse túmulo no Cemitério do Bonfim ou para aqueles que residissem no lado sul e desejassem adquirir uma sepultura na nova necrópole.

O que mais chama atenção nesta divisão, é que grande parte da população mais pobre deixou de ser enterrada no Bonfim, passando este a receber os corpos das pessoas socialmente abastadas, uma vez que estas possuíam moradias dentro daquela que era a zona urbana de Belo Horizonte.

Os preparativos para a inauguração da necrópole da saudade contou com uma solenidade importante do ponto de vista das crenças religiosas dos católicos da cidade. No dia 29 de maio de 1942, às 10 horas da manhã, o arcebispo, Dom Antônio dos Santos Cabral (1884-1967), em cerimônia religiosa, com a presença do prefeito, abençoou o novo cemitério benzendo a primeira sepultura aberta e assim transformou o local em um campo santo pronto para receber os mortos a partir do dia primeiro de junho daquele ano.

O gesto simbólico acima descrito não foi realizado por ocasião da inauguração do Cemitério do Bonfim, pois os pressupostos que nortearam a construção da capital no final do século XIX preconizava a instalação do Estado laico e, conseqüentemente estes valores estavam muito vivos à época da inauguração da primeira necrópole belorizontina. O cenário dos anos de 1940, na capital mineira, já indicam outra perspectiva no tocante à laicização do Estado. E o Cemitério da Saudade não estava impedido para pessoas de outros credos, mas torná-lo sagrado com a benção da Igreja Católica foi um ato do prefeito, que religioso e supersticioso, se alinhava às autoridades eclesiásticas e, ao mesmo tempo, reforçava a hegemonia cristã católica no seio da população de Belo Horizonte.

A inauguração da nova necrópole teve características de um grande evento na cidade, se nos atentarmos ao espaço reservado ao acontecimento nos meios de comunicação. Jornais como “A Folha de Minas” e o “Estado de Minas” noticiavam os preparativos para a primeira inumação no Cemitério da Saudade: “A

hora do primeiro enterro deverá ser anunciada pelas emissoras locais, hora que dependerá do pedido do sepultamento” (FOLHA DE MINAS, 1942, p. 1).

Como homenagem ao primeiro sepultamento no novo cemitério de Belo Horizonte, a Prefeitura decidiu dar à perpetuidade da sepultura à família, bem como o nomear alameda principal do cemitério com o nome desta pessoa e assim às 17 horas do dia primeiro de junho do ano de 1942, o cemitério era inaugurado oficialmente pelas autoridades presentes no sepultamento. Tratava-se de uma mulher, Domingas Antônia, 48 anos, mulher de origem humilde e muito pobre. A senhora havia morrido sem assistência médica (FOLHA DE MINAS, 1942, p. 3).

Aos poucos a região que recebeu a nova necrópole foi recebendo de maneira desordenada a população que chegou e ocupou os espaços em torno do cemitério, erguendo casas e formando um dos bairros mais populosos da região leste de Belo Horizonte.

Sobre as sepulturas é importante dizer que, apesar do projeto propor a construção de cemitério-parque, isso na prática não aconteceu. Houve a predominância de túmulos de construção simples e no estilo pó de pedra, sem a colocação de ornamentos caros, ou mesmo do granito que predomina nas construções tumulares no Bonfim.

Atualmente o Cemitério da Saudade conta com uma área de 188.000 metros quadrados, 4 velórios, 377.290 inumados, 31.209 sepulturas, com média mensal de 216 sepultados.<sup>12</sup>

## **CEMITÉRIO DA PAZ**

O terceiro cemitério municipal de Belo Horizonte recebeu o nome de Cemitério da Paz e está localizada no bairro Caiçara, região Noroeste, próximo ao centro da cidade e que contem importantes vias, como a Avenida Carlos Luz e

<sup>12</sup> PREFEITURA DE BELO HORIZOTE. Cemitério da Saudade. Em: <<https://prefeitura.pbh.gov.br/fundacao-de-parques-e-zoobotanica/cemiterios/cemiterio-da-saudade>>. Dados do ano de 2018.

Pedro II, a primeira construída na década de 1960 para dar acesso ao campus da Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, na região da Pampulha.

No passado, a localidade possuía uma das mais antigas vilas, a Vila dos Vicentinos que possuía um cruzeiro luminoso, podendo ser avistado de longe por várias partes da capital mineira.

O Caiçara se formou a partir de várias outras vilas que existiam na localidade: Alto dos Caiçaras, São Geraldo, Vila Araci, Vila Adelaide e Chácara do Tanque, passando a ser chamado como tal no de 1976 (ROCHA, 2014).

O bairro Caiçara atualmente conta infraestrutura disponibilizada a população, como um parque ecológico que possui 14 mil metros de área verde, com brinquedos, quadras de esportes e pista de *cooper*. Outro espaço ao ar livre que a população usufrui é o da Praça José Americano que também conta com uma pista de *cooper*. Um importante centro comercial de Belo Horizonte é o Shopping Del Rei que fica também localizado no mesmo bairro de nome indígena.

Essas informações são importantes do ponto de vista de comparação com as outras regiões onde foram erguidas as primeiras necrópoles de Belo Horizonte. O Cemitério do Bonfim surgiu em uma região praticamente inóspita e que com o passar do tempo foi sendo ocupada pela população de forma desordenada. O mesmo ocorreu com o Cemitério da Saudade, erguido próximo a Fazenda da Baleia, região Leste, que a exemplo da região do Bonfim, foi sendo ocupada desordenadamente pela população mais pobre da cidade.

Com relação ao Cemitério da Paz, este foi construído em uma localidade que já contava com a ocupação de uma população, sobretudo operária, como é o caso da Vila Aparecida, Vila Nova Esperança e Fazenda do Palmital, devido à proximidade com o centro urbano e à instalação da Cia. Mineira de Fiação (Cachoeirinha), em 1925.

É importante salientar que nas proximidades do Cemitério da Paz existem outros bairros vizinhos e que não contam com a mesma infraestrutura do bairro

Caiçara, que foram sendo construídos ao longo dos anos. Muitos destes bairros continuam dando abrigo às camadas mais humildes da cidade mineira, onde podemos observar casas antigas e de construções mais modestas e a ausência de equipamentos públicos, como praças, por exemplo.

O Cemitério da Paz foi inaugurado em 1966 e se difere dos antecessores pelo fato de ser o primeiro em estilo parque, possuindo uma área de 289.000 metros quadrados. A área em que o cemitério da Paz foi erguido pertencia a Fazenda Palmital, sendo parte desta desapropriada pelo então prefeito da capital mineira, Oswaldo Pierucetti (1909-1990). Sobre a escolha do terreno encontramos versões distintas, como, por exemplo, a que diz que o primeiro local escolhido pela Prefeitura era o que abriga atualmente o Estádio Magalhães Pinto, o Mineirão, mas a resistência da população da Pampulha obrigou à administração pública do município belorizontino a alterar os planos.

Outra versão, mais próxima de uma narrativa oficial, é atribuída a Roberto Vicchi (19-), secretário de Planejamento de Desenvolvimento de Belo Horizonte na época em que o cemitério foi construído. Segundo o ex-secretário, o terreno onde a necrópole foi construída estava sendo cobiçado pelos dirigentes do Cruzeiro Esporte Clube para a construção de um centro de treinamentos - Toca da Raposa - a época, entretanto este empreendimento teve sua construção transferida para a orla da Lagoa da Pampulha.

Em meio a estas duas versões, outro fato curioso a respeito da construção do cemitério na região do Caiçara, foi a imposição da população local, de que terreno fosse bento por um padre.

Roberto ainda conta que nenhum padre queria benzer o terreno, então Chico Souza Lima, irmão de Luiz de Souza Lima, prefeito na época, arranjou por conta própria alguém que benzesse o local. A população do entorno não queria a construção de um cemitério na região e fez com que o irmão do prefeito designasse este padre para benzer a área, para, de certa forma, tranquilizar a população e tornar mais fácil a aceitação da necrópole (ROCHA, 2014, p. 110).

Outra história ligada à construção do Cemitério da Paz se conecta à personalidade conhecida dos habitantes mais antigos de Belo Horizonte é a de Antônio Luciano Pereira Filho (1913-1990), proprietário da Fayal e Lhana S/A, empresa do ramo imobiliário na capital e dono patrimônio construído: 30 mil lotes, prédios urbanos, dono de todos os cinemas de Belo Horizonte na década de 1960 e 256 fazendas espalhadas por Minas Gerais.<sup>13</sup>

Conta-se que o Cemitério da Saudade, localiza-se em terreno, no qual teria sepultado o corpo de um funcionário muito estimado e, então, doado a área para a Prefeitura, solicitando o erguimento de uma nova necrópole para a cidade no local. Se esta versão é verdadeira, até a escrita deste texto, não podemos confirmar, contudo é certo que, Antônio Luciano era dono de uma porção da área utilizada para a construção do Cemitério da Saudade; 90 mil metros quadrados vendidos a Prefeitura por 551 mil Cruzeiros, moeda brasileira na época.<sup>14</sup>

No ano de 1966, o prefeito Oswaldo Pieruccetti estabeleceu a comissão de projeto que ergueria o Cemitério da Paz. Entre os nomes que compunham a comissão encarregada da construção, estava o de Celso de Vasconcelos Pinheiro (1931-2008), arquiteto da nova necrópole.

Formado em arquitetura pela UFMG, em 1954 e tornou-se especialista em urbanismo. Ainda sobre a trajetória do arquiteto do primeiro cemitério parque de Belo Horizonte, este foi conservador-chefe do museu de Arte de Belo Horizonte até 1965. Foi também assessor de planejamento urbano do Conselho Municipal de Planejamento e Desenvolvimento da capital mineira, secretário municipal de Planejamento e Coordenação Geral da prefeitura de Belo Horizonte, chegando a reitor da Universidade Federal de Minas Gerais entre os anos 1978 e 1982.<sup>15</sup>

13 ÉPOCA. Família, herança e histórias de incestos. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,EMI91736-15228,00-FAMILIA+HERANCA+E+HISTORIAS+DE+INCESTO.html>>.

14 Confirmado por documento do cartório Dutra, de Eugênio Klein Dutra, 6º Ofício do Registro de Imóveis, da Comarca de Belo Horizonte, Minas Gerais, de 1969, página 70 do talão 83 e pelo decreto de lei municipal nº1422, de 16 de maio de 1966.

15 UFMG. Falece Celso de Vasconcelos Pinheiro, ex-reitor da UFMG. Em: <<https://www.ufmg.br/online/arquivos/007560.shtml>>.

Tendo sido o projeto do cemitério feito às pressas não foram realizados os estudos acerca das especificidades do terreno, com o objetivo de aferir se este era o local mais adequado para se realizar inumações. Análises posteriores mostraram que o solo do Cemitério da Paz não era apropriado para o enterro dos mortos de Belo Horizonte, pois este apresentava e, ainda apresenta, excesso de umidade que leva os corpos ao processo de saponificação.

O processo inicia-se após a sexta semana depois da morte, em meio onde haja água estagnada e pouco corrente, e solo argiloso, úmido e de difícil acesso ao ar atmosférico. Também está sujeito a fatores como idade, sexo, obesidade e doenças que originam degeneração de gordura.<sup>16</sup>

E assim:

Os fenômenos conservadores estão relativamente influenciados pela umidade do solo e do meio ambiente, ou seja, a mumificação natural vai ocorrer por déficit de umidade, e a saponificação já é consequência do excesso de umidade (SOUSA FILHO, 2015, p.90).

Os documentos consultados nos mostram que a área da necrópole do bairro Caiçara foi sendo ampliada ao longo do tempo, ou seja, a Prefeitura foi desapropriando lotes próximos ao terreno do novo cemitério, após a inauguração, ocorrida em 1º de maio de 1967; cerca de 95 mil metros quadrados pertencentes à família Couri. Entre os anos de 1978 e 1980, outros 36 mil metros quadrados foram mais uma vez adquiridos pela administração pública da capital mineira, sendo a posse anterior do terreno incorporado ao Cemitério da Paz, novamente da família Couri.

Outro ponto que merece destaque para entendermos a transformação urbana e sua associação com os lugares de sepultamento é a conclusão de duas importantes vias que dão acesso ao campo santo da Paz: Avenida Carlos Luz, concluída entre 1966 e 1970, e a Avenida Américo Vespúcio finalizada na década de 1980. Tais eixos viários valorizaram a região do Caiçara, antes isolada do centro da capital, e permitiu acesso ao Cemitério da Paz e a região da Pampulha.

---

16 JUS.COM. BR. Sinais abióticos putrefação, autólise, maceração, fauna cadavérica, mumificação e saponificação. Em: <<https://jus.com.br/artigos/33919/sinais-abioticos>>.

Portanto, a região escolhida para abrigar o primeiro cemitério parque de Belo Horizonte foi desenvolvendo com o passar dos anos, após a construção deste. Não podemos afirmar de forma contundente que o novo cemitério foi o promotor para o desenvolvimento da área ao seu redor, mas podemos dizer que a Prefeitura, entre as décadas de 1960 e 1980, efetuou, na localidade do bairro Caiçara e adjacências, a construção de importantes aparelhos públicos, dentre eles o próprio Cemitério da Paz. Cenário difuso e diverso pode ser vislumbrado com a construção do Cemitério da Consolação.

## **CEMITÉRIO DA CONSOLAÇÃO**

O Cemitério da Consolação está localizado na região norte de Belo Horizonte e foi a última necrópole pública construída pela Prefeitura da capital mineira. Foi inaugurado no ano de 1979, mais precisamente no dia 1º de março de 1979. A história deste cemitério faz parte da história de uma das regiões mais antigas de Belo Horizonte: o Arraial de Santo Antônio de Venda Nova ou, como na atualidade, Venda Nova.

A região foi ocupada desde o século XVIII, quando o povoado estabelecido decidiu solicitar a rainha de Portugal, Dona Maria I (1734-1816), autorização para o erguimento de uma capela para invocação e devoção a Santo Antônio.

Queixãoce a Vossa Majestade delíssima os moradores do arraial de Venda Nova, Freguesia do Curral D'el Rey, Comarca de Sabará, que padecendo de grande necessidade de pasto espiritual [...] animaram a mandar pedir a Vossa majestade em nome dos gloriosos Santo Antônio a licença para fazer ali a sua obra que todos os moradores querem [...] <sup>17</sup>

Desta maneira, o arraial foi sendo formado no entorno do templo construído, e se expandindo, principalmente após o ano de 1803, quando ocorre a doação de 30 a 40 alqueires da Fazenda de Antônio de Castro Porto para a Ermida de Santo Antônio. Muitos dos mais antigos moradores de Venda Nova receberam um pedaço de chão da ermida para construção de moradias. Venda Nova pas-

17 ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. Paróquia de Santo Antônio: História. Em: <<https://santoantoniovendanova.arquidiocesebh.org.br/>>.

sou a pertencer a Belo Horizonte na década de 1950, antes havia pertencido a Campanhã, região de Ribeirão das Neves, hoje conhecida como Justinópolis, e também a cidade de Santa Luzia.

Com a saturação dos lotes da região suburbana de Belo Horizonte, os moradores recém-chegados à cidade e outros que desejavam construir suas casas, viram como oportunidade a aquisição de terrenos na área de Venda Nova, pelo fato destes apresentarem valores mais baixos em relação aos que eram praticados na região suburbana de Belo Horizonte. Este fato fez com que ocorresse a ocupação e o crescimento desordenado da região. Muitos dos moradores tinham suas residências em Venda Nova e trabalhavam durante o dia na área central da capital mineira.

Diante do crescimento rápido da região de Venda Nova, a Prefeitura resolveu criar novos acessos à localidade, como a abertura da Avenida Pedro I na década de 1970. E foi também neste período que há a desativação do antigo cemitério de Venda Nova, ocorrida em 1978.

A localização da antiga necrópole vendanovense se dava aos fundos da Igreja Matriz de Santo Antônio, em um local alto e arejado. A partir da desativação do antigo cemitério de Venda Nova, teve início o traslado dos restos mortais dos inumados naquele local para outras necrópoles de Belo Horizonte, principalmente para o Cemitério da Consolação, inaugurado no dia 1º de março de 1979.

O Cemitério da Consolação possui uma área de 69 mil metros quadrados sendo, das quatro necrópoles públicas da cidade, a menor. O projeto seguiu o estilo parque, a exemplo do Cemitério da Paz, construído no ano de 1967. O Cemitério da Consolação fica localizado no bairro Jaqueline e possui cerca de 8 mil sepulturas, tendo 90% de sua área gramada. O total de jazigos perpétuos, segundo informações da Prefeitura que datam de maio de 2019, é de 3.456.

De todos os cemitérios descritos é o mais modesto e o mais afastado do centro urbano da capital mineira.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta breve história dos cemitérios públicos na cidade de Belo Horizonte nos permite conhecer como o poder público lidou e lida com os espaços destinados aos mortos de modo seletivo e desigual e, ao mesmo tempo, perceber como, progressivamente, na cultura ocidental o convívio e destinação dos mortos vai, pouco a pouco, lançando-os para os lugares mais distantes.

Outro aspecto que podemos colocar em destaque é a transformação tipológica. Se o Cemitério do Bonfim inaugurado com a capital, no final do século XIX, guarda em sua constituição uma linguagem mais próxima ao dos cemitérios oitocentistas, pouco a pouco, a geografia e tipologia tumular se transmutam, adquirindo a dimensão dos parques e conformando uma paisagem povoada por gramados e lápides homogêneas.

Este primeiro ensaio para se entender esta geografia da morte é uma oportunidade para se entender os cemitérios públicos e sua inserção na topografia urbana da capital mineira e entender as diferenças concepções e, conseqüentemente diferentes trajetórias no trato com a morte e os mortos.

## REFERÊNCIAS

BARRETO, Abílio. **Belo Horizonte: memória histórica e descritiva**. História antiga e história média. Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, Belo Horizonte, 1995. 02 volumes.

**Comissão Constructora da Nova Capital Revista Geral dos Trabalhos sob a direção do Engenheiro - chefe Francisco Bicalho**. Rio de Janeiro: H. Lombaerts & Cia, agosto de 1895

**ESTADO DE MINAS**. O Primeiro Cemitério da América do Sul a Apresentar o Aspecto de um Parque: Completa transformação na concepção das necrópoles; Dos antiquados túmulos de mármore a um simples gramado; O que será o novo Campo Santo da Saudade que o prefeito Juscelino Kubitschek vai inaugurar brevemente. **Estado de Minas**, Belo Horizonte, 11 de janeiro de 1942.

**ESTADO DE MINAS.** O Cemitério da Saudade em condições de receber os mortos: Dada ontem a benção ao novo campo santo, construído pela Prefeitura nas proximidades do bairro Santa Efigênia; O primeiro sepultamento será na próxima segunda feira. **Estado de Minas**, ano XV, número 4.800, Belo Horizonte, sábado, 30 de maio de 1942.

FERREIRA, Alda de Azevedo; ONO, Fernando Pedro de Carvalho. Atílio Corrêa Lima e David Xavier Azambuja: pioneiros na institucionalização da arquitetura paisagística no Brasil. Ideários, urbanismos e processos de institucionalização. **XV Seminário de História da Cidade e do Urbanismo; A Cidade, o Urbano, o Humano** Rio de Janeiro, 18 a 21 de setembro de 2018. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/436072751/Attilio-Correa-Lima-e-David-Xavier-Azambuja-Pioneiros-na-institucionalizacao-da-Arquitetura-paisagistica-no-Brasil>>. Acesso em: 28 Julho de 2021.

**FOLHA DE MINAS.** Benção amanhã no novo cemitério da Capital: O arcebispo de Belo Horizonte presidirá à solenidade às 10 horas no Cemitério da Saudade; Uma homenagem da Prefeitura; Duas zonas para a Capital. **Folha de Minas**, ano IX, número 2.674, Belo Horizonte, quinta feira, 28 de maio de 1942.

**FOLHA DE MINAS.** Inaugurado ontem o Cemitério da Saudade: Domingas Antônia, mulher paupérrima e que faleceu sem assistência médica, foi a primeira pessoa sepultada na nova necrópole; Em sua homenagem, foi dado o nome “Domingas Antônia” a alameda principal do Cemitério da Saudade. **Folha de Minas**, Belo Horizonte, terça feira. p.3, 2 de junho de 1942.

MAGALHÃES, Beatriz de Almeida. **Caso Oblíquo.** Belo Horizonte, Autêntica, 2007.

**RELATÓRIO** apresentado a S. Ex. Sr. Governador Benedicto Valladares Ribeiro pelo Prefeito Octacilio Negrão de Lime e relativo ao período administrativo de 1935-1936. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 1937.

RIBEIRO. José Perpétuo Caldeira. **Cidade, meio ambiente e lixo urbano:** Evolução da gestão dos resíduos sólidos em Belo Horizonte. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

ROCHA, Marina Silva Seabra da. **Cemitério Paisagístico**: uma nova proposta para as necrópoles de Belo Horizonte. Estudo de Caso: Cemitério da Paz. 2014. 235 fls. Monografia (Bacharelado em Arquitetura e Urbanismo) – Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2014.

SANTIAGO, Carlos Henrique. Belo Horizonte no projeto nunca existiu, diz historiadora. **Folha de São Paulo**. Caderno Cotidiano, 11 de dezembro de 1997. Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/12/11/cotidiano/58.html>> Data de acesso: 15 de agosto de 2021.

SOUSA FILHO, Antenor Ferreira de. **Necrópole Vertical**: uma alternativa sustentável para Belo Horizonte. 2015. 156 fls, Dissertação (Direito) Escola Superior Dom Helder Câmara; Programa de Pós-Graduação em Direito, Belo Horizonte, 2015.

STORMS, Marc. De Jaegher, Joseph François Charles (1849-1923). In: **Patrimônio Belga no Brasil**. Disponível em: < <http://www.belgianclub.com.br/pt-br/creator/de-jaegher-joseph-fran%C3%A7ois-charles-1849>> Data de acesso: 15 de agosto de 2021.

# CAPÍTULO 5

## **CEMITÉRIO E RITUAIS DE MORTE EM JARDIM DO SERIDÓ**

*Luana Barros de Azevedo*

## INTRODUÇÃO

O presente estudo é um fragmento do segundo capítulo da minha pesquisa de mestrado em História, desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, entre os anos de 2018 a 2020. Nesse processo, busquei discutir a respeito da representação da morte no sertão do Seridó, interior do Rio Grande do Norte, mais precisamente o cemitério de Jardim do Seridó, enquanto lugar de memória para as abordagens a respeito da morte, do morrer e, sobretudo, do comportamento das pessoas enquanto vivas. Meu intuito é estudar a morte com vistas à compreensão de como uma sociedade reage a esse fenômeno. O recorte de tempo e espaço contextualizam meu entendimento nesse aspecto. Por esse motivo, debruço-me sob o Seridó, de meados do século XIX, pois busco compreender fatores que influenciaram os modos de entender, falar sobre e se comportar quando o assunto é relacionado à morte e ao morrer.

Com os anos de pesquisa, passei a compreender que estudar o comportamento humano sociocultural, diante da morte, só é possível quando comparado a modos de agir de épocas passadas. Uma análise histórica nos situa em acontecimentos e nos faz pensar como é possível mudanças comportamentais. Entendo que no decorrer do século XXI, a morte, ou a crença no pós-morte, não é tão apavorante como em outros séculos, uma vez que recorrer à preparação da morte e o resguardo do luto não são comuns como no século XVIII e XIX, por exemplo. Segundo Elias,

Podemos evitar a ideia da morte afastando-a de nós tanto quanto possível –encobrimo e reprimindo a ideia indesejada– ou assumindo uma crença inabalável em nossa própria imortalidade –“os outros morrem, eu não”. Há uma forte tendência nesse sentido nas sociedades avançadas de nossos dias. Finalmente, podemos encarar a morte como um fato de nossa existência; podemos ajustar nossas vidas, e particularmente nosso comportamento em relação às outras pessoas, à duração limitada de cada vida. Podemos considerar parte de nossa tarefa fazer com que o fim, a despedida dos seres humanos, quando chegar, seja tão fácil e agradável quanto possível para os outros e para nós mesmos; e podemos nos colocar o problema de como realizar essa tarefa (2011, p. 7-8).

Por meio do olhar atento de Elias (2001), entendemos que falar sobre a morte ameaça a vida. No entanto, insistimos em enxergar a morte como um processo de conhecimento sobre a vida, pois acreditamos que o entendimento do homem, assim como suas ações, referentes à morte e ao morrer, falam mais sobre os vivos do que sobre os mortos. A memória dos vivos, e as formas de ritualizar a morte, são responsáveis por construir a imagem e identidade do morto, por esse motivo, ambas fazem parte da construção histórica local, tornando o cemitério a cidade dos mortos dentro da cidade dos vivos, ou seja, a reprodução da cultura de uma sociedade impressa no espaço da morte.

Para Aleida Assmann (2011), a memória imprime no espaço formas e transformações por meio das recordações, dessa forma, a autora mostra que a comunicação entre épocas e gerações é interrompida quando não há conhecimento compartilhado, seja por meio de textos ou conversas, legadas às sociedades que utilizam a oralidade como forma de compartilhar o passado, as histórias. Assmann (2011) aponta que existe a memória cultural – passada às próximas gerações por meio da escrita; a memória comunicativa, baseada nas lembranças e transmitida por meio da fala, chegando a durar em torno de três gerações. Neste trabalho, nos encarregamos de abordar a memória cultural, analisando o espaço cemiterial como lugar da concretização de ritos fúnebres e escritas históricas.

Segundo Aleida Assmann, “Honra aos mortos, fama póstuma e lembrança histórica são três formas de se referir ao passado que se diferenciam no início da era moderna e que se põem lado a lado como funções concorrentes da memória cultural” (2011, p. 23). O cemitério, enquanto local de cultura material, pode ser observado como espaço de recordações, lembranças e memória, pois todos esses aspectos estão nele impressos. A ligação e os laços afetivos fazem com que as pessoas construam, no espaço da morte, recordações e imagens identitárias, sendo possível analisar esse feito por meio das imagens e mensagens deixadas no lugar de enterramento. Por esse motivo,

O que dota determinados locais de uma força de memória especial é antes de tudo sua ligação fixa e duradoura com histórias de família. Em um local de gerações como esse, os membros de uma mesma família nas-

cem e morrem, em uma corrente inquebrável de gerações (ASSMANN, 2011, p. 320).

Atualmente os enterramentos são feitos nos cemitérios, no entanto, essa prática nem sempre foi assim. Os enterramentos, anteriormente ao século XIX, eram feitos dentro e ao redor das igrejas. Os templos religiosos cristãos eram a representação do céu na Terra, seu espaço era categoricamente dividido de acordo com a posição social do morto. Nem todos poderiam escolher o local de enterramento. O ritual de morte era pensado ainda em vida, mesmo não havendo a ameaça de uma morte próxima, pois se temia a morte inesperada, impedindo que houvesse tempo suficiente para os devidos preparos. Assim, era pensado sobre o local de enterramento na igreja, os bens materiais eram divididos, as missas eram encomendadas, a roupa era escolhida. Tudo isso fazia parte do que Philippe Ariès (1989) descreveu como ritual de boa morte.

Tudo era devidamente elaborado e pensado e todas as etapas deveriam ser seguidas. O cerimonial de morte era completo, e planejava-se todos os detalhes: da morte ao lugar santo do enterramento, ou seja, na igreja. A prática era recorrente, sobretudo, por pessoas que tinham recursos financeiros mais fartos, pois a escolha do lugar de enterramento dentro da igreja não cabia aos escravos, mendigos, indigentes, enfim, não cabia aos pobres, uma vez que se tratava de uma prática que custava caro.

Ao nos debruçarmos sobre a região sertaneja do Rio Grande do Norte, temos conhecimento dessas práticas no Seridó. Os rituais de morte, inseridos nessa região, são de herança colonial, do século XVII em diante. As trocas de experiências entre povos nativos, negros e europeus foram responsáveis pelo delineamento cultural que perpassou gerações e se mantém firme até hoje, no imaginário e nos modos de agir. Segundo Muirakytan Macêdo,

A sociedade da Ribeira do Seridó ali foi moldando-se ao experimentar o semi-árido com a pecuária, cruzando destinos e culturas díspares (cuja referências advieram daquelas indígenas, negras e brancas), por vezes violentamente excludentes, vez ou outra amalgamáveis. Nesse sentido, o Seridó é o *locus* de práticas societárias e mesclagem cultural que produziram arranjos e solidariedades familiares que persistiram na memória

regional até os dias de hoje (2007, p. 234).

O Seridó é uma região de vínculo duradouro e relações íntimas. Por vezes, há quem diga que o seridoense é um povo acolhedor, de origem tradicional e religiosa, mesmo essa realidade sendo modificada com o tempo. Ao longo do presente estudo, será possível notar as mudanças nos ritos fúnebres, assim como os significados inseridos na escolha do local de enterramento.

## **DESENVOLVIMENTO**

É possível observar que o local de morte, como a capela de Nossa Senhora da Conceição, construída por Antônio de Azevedo Maia Filho, na Fazenda Conceição<sup>18</sup>, teve o propósito de servir como local de enterramento para o fazendeiro/fundador e sua família. Por ele, houve a necessidade da construção de uma capela, pelos preceitos religiosos, uma vez que Antonio de Azevedo Filho tinha como desejo ser enterrado próximo aos santos, “o defunto era abandonado à Igreja, que se encarregava dele até o dia em que ressuscitaria” (ARIÈS, 1989, p. 39). (acho essa citação deslocada no parágrafo. Sugiro rever ou retirar.)

Não foi apenas a construção de uma capela, mas sim de um lugar que servisse como cemitério, para guardar o corpo junto aos santos. Das grades para cima foi onde se deu a escolha do local do enterramento, por Antonio de Azevedo Filho, para ele e sua família, na Capela de Nossa Senhora da Conceição. Importante ressaltar que as igrejas eram construídas para servirem de cemitérios, no entanto, o contrário não era possível, ou seja, o terreno que era utilizado como cemitério não servia como espaço para a construção de capelas/igrejas, tendo em vista que mortos eram enterrados sem a devida consagração do terreno. As igrejas e os cemitérios podem ser locais observados como possuidores de significados, tendo em vista que, como ressaltou Aleida Assmann,

O significado dos locais das gerações surge do vínculo duradouro que famílias ou grupos mantêm com um local determinado. Assim surge uma relação estreita entre as pessoas e o local geográfico: estes determinam

18 A Fazenda Conceição do Azevedo atualmente compreende o Município de Jardim do Seridó, interior do Rio Grande do Norte.

as formas de vida e as experiências das pessoas, tal como estas impregnam o local com sua tradição e históricas” (2011, p. 328).

Com a Reforma católica, o que importava era o comportamento na hora da morte. Não era mais necessário um grande esforço em vida. O que cabia, nesse caso, era ponderar diante das boas normas e condutas morais, pois a boa morte era o momento em que havia o perdão dos pecados e o resgate das falhas em vida. Esses fatores persistiram até o século XIX, quando as atitudes diante da morte passaram a ter um caráter dramático. Caráter, este, ligado ao moribundo por uma carga emocional, diante das cerimônias de sua própria morte e a morte do outro. No século XIX e XX, a preocupação com a morte ganha um novo sentido: “já se preocupa menos com a própria morte, e a morte romântica, retórica, é antes de mais nada a morte do outro; o outro, cuja lamentação e saudade inspiram o séc. XIX e ao séc. XX culto novo dos túmulos e dos cemitérios” (ARIÈS, 1989, p. 43).

Com o passar do tempo, a construção de igrejas tinha outros propósitos, não sendo ligado aos enterramentos. Como os cemitérios passaram a ser construídos no Seridó a partir de meados do século XIX, a construção dos templos, no século XX, era associada ao propósito da modernização e popularização da religião cristã. A esse respeito, Diego Gois apontou que

A construção desses templos, conforme as crônicas jornalísticas, estava relacionada ao processo de modernização pelo qual estava passando o município de Jardim do Seridó, através da gestão do farmacêutico Heráclio Pires Fernandes. (...) A modernização do sertão do Seridó não estava dissociada da Igreja Católica, segundo o jornal O Município, pois os principais centros “civilizados” do mundo dispõe de templos religiosos, seja para o embelezamento da urbe, seja para os fins religiosos e mesmo sociais (2020, p. 213).

As escolhas do ritual de morte e do lugar de sepultamento eram descritas por meio dos testamentos. Neles eram redigidos os ritos funerários, a cor da vestimenta, o lugar de sepultamento, as missas celebradas pós-morte e o destino dos bens materiais, conquistados em vida – para que a partida do morto acontecesse sem dívidas terrenas. O testamento servia como documento de recomendação à

família para o trato com o corpo após a morte. Esse tratamento significava muito no destino da alma e a perpetuação desta no Além-mundo. A partir do século XVIII, no Ocidente, “o moribundo abandona-se, de corpo e alma, à sua família. O desaparecimento das cláusulas sentimentais e espirituais do testamento é o sinal do consentimento do doente ou do moribundo no seu apagamento e na sua entrega aos cuidados da família” (ARIÈS, 1989, p. 119).

Em uma procura cansável pelos testamentos para descrever os rituais de morte em Jardim do Seridó no século XIX, notei que esses documentos não eram tão comuns em produção, tendo como produtores pessoas de prole e bens materiais fartos, para deixar à família. Segundo Muirakytan Macêdo, essa escassez de documento se dava pelo alto custo de confeccionar um testamento, sendo produzido com frequência pelos fazendeiros, assim:

Os testamentos, documentos escritos em vida, eram desejados, pois esmiuçariam os cuidados com a alma no caminho de sua salvação. Mas, no Seridó, foram poucos os testamentos, talvez por ser um processo cível caro, pois não dispensariam a confecção futura de um inventário, sendo, portanto, uma peça produzida somente por fazendeiros de posses muito significativas (2007, p. 229).

Mesmo sendo um documento de difícil acesso, houve a produção de alguns testamentos, no entanto, só tive contato, para fazer leitura, com alguns do século XIX e XX. De forma serial, analisei e comparei esses testamentos, com o intuito de compreender as modificações nos ritos fúnebres. Um dos testamentos que mais procurei foi o de Antonio de Azevedo Maia Filho, dito fundador de Jardim do Seridó, criador de gado, fazendeiro da Fazenda Conceição. Tanto o testamento de Antonio de Azevedo Filho, como o de sua primeira companheira, Micaella Dantas Pereira, tinha escrito seus desejos pós-morte e seus bens, que conquistaram em vida. Ambos os documentos foram citados por Nilton Azevedo (1988), no livro *Um passo a mais na História de Jardim do Seridó*.

Em Jardim do Seridó, a religião católica está presente, desde o século XVII. Por esse motivo, construções como a primeira capela e, posteriormente, a construção do cemitério extramuros foram conduzidas por católicos. Em vida, Antonio

de Azevedo Filho buscou construir a capela de estrutura pequena, para servir de templo religioso e local de enterramento de sua família, deixando escrito em seu testamento. Segundo Nilton Azevedo, “a capela era de estrutura pequena, tendo a sua frente voltada para a casa da fazenda, ou seja, para o norte, e que pelo lado oeste, existia um cemitério, o que uso da época, onde hoje fica a nave central da Matriz” (AZEVEDO, 1988, p. 28). Essa significação a respeito da construção também mostra, pelas crenças populares dos mais velhos como consta no livro de Nilton Azevedo (1988), que a frente para o nascente consistia no simbolismo do nascimento e batismo, sendo seu lado oposto, o cemitério virado para o poente, destinado ao fim da vida.

A capela foi erigida por Antonio de Azevedo Maia Filho, pois, ao construir fazendas ao redor das ribeiras, havia o intuito de erguer capela, para a consolidação da assistência religiosa, aos moradores da fazenda e àqueles que se encontravam nas regiões circunvizinhas. Com a construção do espaço religioso, havia a realização das missas, batizados, casamentos, as encomendações dos defuntos, assim como o enterramento no cemitério da capela. As capelas também serviam como centros de encontros políticos/sociais para a povoação local.

Antonio Azevedo Filho encaminhou pedido de construção da capela de Nossa Senhora da Conceição, ao Bispo de Olinda, assim como a descrição do desejo de sepultura naquele local, para que a parte mais alta da capela fosse destinada a ele, sua esposa e filhos. Segundo Pilippe Ariès, a função da igreja era servir como espaço cemiterial tanto em seu interior quanto além de suas paredes, “portanto, o termo ‘igreja’ não designava apenas o edifício, mas todo esse espaço. (...) O cemitério propriamente dito, no sentido restrito, era, portanto, simplesmente o pátio da igreja” (ARIÈS, 2014, p. 69). No entanto, e como vimos mais acima, o interior da capela só era destinado aos enterramentos de pessoas com prole no Seridó.

No pedido de sepultura de Antonio Maia Filho, havia a limitação da parte mais alta da capela apenas à sua família, impedindo que fosse feita quaisquer sepulturas neste local. Assim descreveu Nilton Azevedo:

O suplicante pede verdadeiramente para si, sua esposa e filhos uma sepultura perpetua no lugar da Capela maior da parte do Evangelho, abaixo dos degraus do Altar, a qual seja conservada sem contradições de pessoa alguma; e para que na conformidade do § 855 do Capítulo 56 das constituições deste Bispado, que ninguém pode dar direito de sepultura, perpetua, nem se pode permitir a mesma sepultura na Capela maior sem licença ordinária (AZEVEDO, 1988, p. 29).

No século XVIII, houve a criação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*<sup>19</sup>. Essas foram feitas e ordenadas pelo Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, e aceitas pelo Sínodo Diocesano, celebrado em 12 de junho de 1707. Foram impressas, em Lisboa, no ano de 1719; em Coimbra, no ano de 1720; e no Brasil, no ano de 1853. De acordo com as Constituições, havia de ser excomungado aquele que concebesse sepultura sem ordem ou licença do Prelado. Dessa forma, deveria haver o pedido, pois ‘Em excommunhão incorre quem conceder sepultura perpetua sem licença nossa, num. 855’. ‘E a pessoa que enterrar algum defunto em lugar sagrado, a quem de direito se não deve ser tal sepultura, num. 858’” (VIDE, 1853, p. 398).

No testamento deveria aparecer claramente uma ajuda aos benefícios que se fizeram da Igreja, tendo em vista todos os agradecimentos em vida que o católico deveria prestar. Sendo assim, de acordo com as constituições,

778 E exhortamos aos ditos Beneficiados, que nos testamentos, que fizere se mostram agradecidos a suas Igrejas, deixando-lhes parte de seus bens (7) para se gastarem no serviço dellas, e culto Divino; porque seria especie de ingratião não deixarem em suas ultimas vontades cousa alguma ás Igrejas, de cujo dote, e renda se sustentarão.

779 E posto que os leigos devem guardar em seus testamentos a solemnidade, e numero de testemunhas, que por direito Civil, (8) e Lei (9) do Reino se requerem, e por defeitos dellas são nullos, como as Leis dispoem; com tudo os Clerigos podem testar, ainda dos bens patrimoniaes, conforme a disposição do direito Canonico, perante o Parocho, e duas ou tres testemunhas; e seus testamentos assim feitos serão valiosos,

19 VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor..., 5º Arcebispado do dito Arcebispado e do Conselho de Sua Majestade. Propostas e aceitas em Sínodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707.* São Paulo, SP: Typografia do Antônio Louzada Antunes, 1853. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/222291>. Acesso em: 01/07/2021.

(10) principalmente sendo o herdeiro instituído (11) também Clerigo. E esta disposição se faz mais precisa neste nosso Arcebispado, aonde os Clerigos, e parochos vivem nas suas Parochias dos Sertões, distantes muitas legoas das Villas, em que assistem os Tabelliães, que os possuem, e os approvam, por cuja causa morrem muitos ab intestado, desejando, e querendo fazer testamento (VIDE, 1853, p. 278-279).

O Clero além de participar ativamente da vida dos cidadãos no período colonial e imperial, ainda cobrava para que houvesse o reconhecimento dos trabalhos da Igreja, por meio de bens deixados nos testamentos. Havia a necessidade de impedir, inclusive, que pessoas enganassem os testadores a dispor livremente dos bens, deixando-os para a Igreja como forma de pagamento e reconhecimento pelos serviços prestados, assim como uma válida esperança que essas atribuições prestadas por meio de valores deixados lhes desse um bom lugar no Além-mundo.

Ainda segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, era obrigação dos párocos administrarem o santíssimo sacramento aos enfermos, assim havia um ritual existente na consagração do sacramento, que consistia em

102 São os Parochos obrigados por obrigação, e razão de seu officio a administrar a Sagrada Eucharistia a seus Parochianos (1) enfermos. Pelo que mandamos, que não só com summa diligência, e cuidado levem ao Senhor a seus freguezes doentes, sendo chamados, mas que com o mesmo procurem (2) saber se na sua Parochia ha alguns enfermos, que estejam em perigo de morte, aos quaes se haja de administrar, para que com tempo se lhes administre, e não succeda que por sua culpa morrão seus freguezes sem receber este espiritual mantimento das almas. E assim admoestem aos enfermos, ainda que o não estejam gravemente, a que tomem a Sagrada Eucharistia; e quando houver de levar o Santissimo Sacramento, mandará fazer o signal com o sino (3) maior da Igreja, e tanger a campainha pelas ruas; salvo se a necessidade do enfermo for tal, que não dê lugar a isso: e mandará que a casa do enfermo esteja limpa, (4) e preparada, e que haja uma mesa (5) segura com toalhas lavadas, e duas velas accesas, capaz de pôr sobre ella a ambula do Santissimo Sacramento em cima dos corporaes, que levará um Clerigo na fórma costumada. E encommendamos a todos os nossos subditos, que ouvindo o signal acudão logo, e acompanhem o Senhor. E a ás Dignidades, e Conegos da nossa Sé exhortamos, que também o acompanhem na fórma de seus Estatutos, para que delles tomem todos exemplos (VIDE, 1853, p. 46-47).

A preocupação com as últimas horas de vida, quando o enfermo estava prestes a morrer, não era apenas dele, mas dos párocos também, pois deveriam administrar os devidos sacramentos a todos aqueles que faziam parte de sua freguesia. Na vila de Jardim, segundo o *Diário de Pernambuco*<sup>20</sup>, o vigário Francisco Justino, no papel de vigário visitador, ia em busca dos fiéis, que se viam prestes a morrer. Aqueles, mesmo doentes e enfermos, tinham como parte de sua última vontade, a visita de um representante da Igreja, para conferir-lhes os devidos sacramentos, assim

E com esta enorme diferença, não devem os habitantes daquelle lugar ufanarem-se por ter um parochio todo devotado ao bem dos seus freguezes.

Se se trata de sua humanidade, estão patentes os seus actos durante o tempo do cholera, quando soccorria a todos com o remedio, com a visita e afinal com os ultimos recursos que a igreja outorga aos fieis na ultima hora de sua morte (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1860, s/p.).

No século XIX, era comum as pessoas falecerem em suas respectivas residências, uma vez que não havia hospitais e a ausência de médicos na Província era recorrente. A casa de caridade da vila de Jardim, quando muito, atendia os necessitados. Morrer em casa era bem mais comum, pois ali as pessoas morriam perto de seus entes queridos.

No município de Jardim, em fins do século XIX e decorrer do XX, foram encontrados 19 testamentos que datam de 1894 a 1979. Com o tempo, os documentos são perdidos, seja pelo descuido ou ausência de valor destinado aos mesmos. Por se tratar de poucos testamentos, tendo em vista o intervalo de tempo, acredito que a preparação da boa morte, descrita por Ariès (1989), não foi planejada por meio de testamentos, mas sim pensada em vida e transmitida oralmente aos familiares, amigos e conhecidos do moribundo. Por outro lado, como já citado anteriormente, os testamentos eram feitos por pessoas que tinham condições financeiras favoráveis, limitando essa prática apenas a uma parcela da população. No entanto, a observação dos testamentos de fins do século

20 O QUE FOI A ANTIGA POVOAÇÃO – CONCEIÇÃO DO AZEVEDO – E O QUE HOJE É ELLA? *Diário de Pernambuco*. n. 94. Recife-PE, 23, abril, 1860. Digitalizado.

XIX e decorrer do XX, na vila de Jardim, fez pensar que se tratava de uma produção destinada às pessoas com muitos bens e poucos familiares. Foi possível observar, também, que era incumbido, aos que aceitavam ser testamenteiros, a responsabilidade de prestar contas ao cartório, fazendo cumprir as ordens e vontades do(a) testador(a).

Como consta no Primeiro Livro de Óbito<sup>21</sup>, do cartório da referida cidade, datado de 1888 a 1894, não houve escritura de testamento nesse período, com exceção de Francisca Prudencia de Salles<sup>22</sup> e Francisco Soares da Silva<sup>23</sup>, os quais deixaram por escrito seus desejos finais em vida. Todos os sepultamentos analisados no referente livro de óbito foram feitos nos cemitérios de Jardim do Seridó, com exceção de alguns descritos no “Cemiterio de Parelhas, Capella de São Sebastião, desta Parochia”, e no “Cemiterio da Povoação de Parelhas”<sup>24</sup> (LIVRO DE ÓBITO DO CARTÓRIO, 1888, s/p).

Durante a vida havia um esforço em seguir a conduta moral, pelo medo do julgamento final. Julgamento entre o céu e o inferno. O medo de ter a “alma queimando no inferno” fazia com que pedidos a Deus e sua corte surgissem a todo o momento, no leito da morte. Esse era o suspiro de esperança que restava ao moribundo para não viver a eternidade sofrendo. Nos três testamentos de fins do século XIX, em Jardim, apareciam as aberturas constando Jesus, Maria e José. Assim, vêm escritos “Em nome da Santíssima Trindade. Jesus, Maria e José”<sup>25</sup>; “Em nome da Santissima Trindade, Padre Filho, Espirito Santo; Jesus, Maria e José”<sup>26</sup>; “Em nome da Santissima Trindade, Padre, Filho, Espirito Santo, em cuja

21 JARDIM DO SERIDÓ (RN). Cartório Único Ofício de Notas de Jardim do Seridó. Primeiro Livro de Registro de Óbito do Município de Jardim do Seridó. Registros em: 1888-1894.

22 JARDIM DO SERIDÓ (RN). Fórum Desembargador Oscar Siqueira de Jardim do Seridó. Testamento de Francisca Prudencia de Salles. Processo nº. 244/1894. Registro em: 1894.

23 JARDIM DO SERIDÓ (RN). Fórum Desembargador Oscar Siqueira de Jardim do Seridó. Testamento de Francisco Soares da Silva. Processo nº. 243/1894. Registro em: 1894.

24 Parelhas pertencia ao município de Jardim até o ano de 1911, quando o município passou a ser constituído de distrito sede por meio da lei estadual nº 478, e em 26 de novembro de 1920 é criado o distrito de Parelhas e anexado ao município de Jardim do Seridó.

25 Abertura do testamento de Francisco Soares da Silva, 1894.

26 Abertura do testamento de Francisca Prudencia de Salles, 1894.

religião nasci, tenho vivido, e espero morrer”<sup>27</sup>. As aberturas testamentárias eram as portas de entrada das vontades internas dos testadores. Tratava-se de um fator fortemente ligado à religião católica, pois o apelo aos poderes divinos mostrava a necessidade de ter a alma salva dos pecados.

Mesmo não tendo como produzir seus testamentos, as pessoas criavam meios de seguir o ritual da boa morte. A ausência de uma produção testamentária não significa a reprodução de uma região que não seguia os preceitos católicos da boa morte. Havia a encomendação do corpo, as missas, a extrema unção, confissões na hora da morte e o cuidado com as roupas. Dentro de cada realidade socioeconômica, as pessoas faziam o necessário, e o que podiam, para que sua passagem para o Além-mundo se desse da melhor maneira, pois acreditavam que isso influenciaria bastante no destino de sua alma.

Nos poucos testamentos que foram feitos em Jardim, correspondentes ao final do século XIX, e início do século XX, foram encontrados aspectos que diziam respeito ao cuidado com o corpo, descrição da família e desejos finais. Por meio dos testamentos, observei que era comum o pedido de celebração de missas antes e depois da morte. As missas, segundo João José Reis, faziam parte das cerimônias fúnebres sendo, inclusive, objeto de regulamentação pelas Constituições Primeiras, em 1707. Assim, o autor compreende que

A função delas era abreviar o tempo passado no Purgatório, ou acrescentar à glória dos que já se encontravam no Paraíso. As missas fúnebres eram um aspecto importante da economia material e simbólica da Igreja, que recomendava enfaticamente a suas ovelhas que provassem sua devoção deixando em testamento quantas missas pudessem pagar. Aos herdeiros e testamenteiros dos que não pedissem missas a Igreja aconselhava que corrigissem a falta do morto a bem de sua alma. Aos párocos desses defuntos falecidos *ab intestato* caberia pressionar as famílias enlutadas para que mandassem rezar pelo menos missas de corpo presente, de mês e de ano (REIS, 1991, p. 205).

Fazendo parte do ritual católico, as missas começavam logo no início da agonia da morte, se estendendo o período que compreendia mês e anos. Vale

27 Abertura do testamento de Manoel Fidelis Lopes, 1901. JARDIM DO SERIDÓ (RN). Fórum Desembargador Oscar Siqueira de Jardim do Seridó. Testamento de Manoel Fidelis Lopes. Processo nº 279/1901. Registro em: 1901.

salientar que os pedidos para missas eram pagos, por esse motivo, havia a descrição do pagamento do tributo destinado à Igreja, pois como foi citado acima, além de ser uma exigência contida pelas constituições, os fiéis achavam necessário dar o devido retorno. Dessa forma,

O testador legava então à fábrica, ao convento, ao hospital ou à irmandade uma terra (casa, campo, vinhedo), capital em espécie, renda de um capital colocado a render, ou comércio a cargo da igreja, do convento ou da comunidade hospitalar, para fazerem celebrar perpetuamente ofícios e missas encomendadas com precisão (ARIÈS, 2014, p. 237).

Os testamentos aqui analisados foram escritos por escrivães e tabeliães da época, sendo assinados a rogo. Para tanto, as pessoas eram encaminhadas até o cartório da cidade e, diante de cinco testemunhas, ditavam ao escrivão suas necessidades. Por se tratar de uma escritura pública, assim como a participação assistida das testemunhas, juntamente com o tabelião, há possíveis lacunas existentes na escritura dos testamentos, tendo em vista a ausência dos motivos que fazem deixar bens a uma determinada pessoa que não era da família<sup>28</sup>.

Os cuidados com a alma e o corpo foram expressos, sobretudo, nos testamentos de 1894 a 1902, contando, ao todo, cinco do total de dezenove testamentos. Foram assim descritos os testamentos de Francisco Soares da Silva (redigido em 1894), Francisca Prudencia de Salles (redigido em 1894), Rosalina Maria da Silva<sup>29</sup> (redigido em 1896), Manoel Fidelis Lopes (redigido em 1901), Pe. Luis Marinho de Freitas<sup>30</sup> (redigido em 1902). Foi necessário expressar as particularidades constantes em cada testamento, seguindo as formas de escrita da época, para que a análise fosse feita, mostrando os pontos que são interligados entre as últimas vontades.

Os testamentos, quando deixados no cartório, eram verificados pelo tabelião e aprovados enquanto documento. Esses documentos eram defini-

28 Era comum o apadrinhamento das pessoas e, mesmo não sendo familiar, deixava-se bens aos afilhados. No entanto, não foi encontrada essa descrição nos testamentos.

29 JARDIM DO SERIDÓ (RN). Fórum Desembargador Oscar Siqueira de Jardim do Seridó. Testamento de Rosalina Maria da Silva. Processo nº. 261/1896. Registro em: 1896.

30 JARDIM DO SERIDÓ (RN). Fórum Desembargador Oscar Siqueira de Jardim do Seridó. Testamento de Pe. Luiz Marinho de Freitas. Processo nº. 287/1902. Registro em: 1902.

dos como última vontade, por isso era importante descrever que o testador estava em *perfeito estado de saúde, no livre uso das faculdades mentais, sem constrangimento ou coação de qualquer espécie*<sup>31</sup>, fazendo seu testamento a disposição de suas necessidades. Mesmo achando-se doente, era necessário expressar que estava ciente de suas escolhas.

Se os testamentos não fossem escritos pelos tabeliães, deveriam ser deixados no cartório para que se fizesse constar o Auto de Aprovação do documento, no qual consistia em toda a verificação perante testemunhas. Isso dizia respeito à descrição das partes escritas, a quantidade de páginas, os bens deixados, vontades dos testadores e o que era incumbido ao testamentário. Era importante verificar se o testamento foi entregue “devidamente fechado, lacrado e cozido com linha preta”<sup>32</sup>. Essas descrições estão presentes na leitura dos documentos, escritos nas certidões que mostram detalhes do que acontecia após a morte dos testadores.

## CONCLUSÕES

Pensar sobre a morte, e se preparar para esse acontecimento, era algo comum, no Brasil do século XIX. Foi possível notar que, por volta do século XX, os rituais de morte foram sendo modificados, talvez acontecesse devido mudanças nos modos de agir e pensar, advindos com ideias modernistas. A partir de fins do século XIX, e início do XX, a urbanização e higienização dos ambientes, alargamentos das ruas, coleta de lixo e construção do cemitério extramuros fizeram parte do plano de cidade moderna e desenvolvida. Com isso, as doenças foram sendo contidas, a saúde pública entrou em pauta nos debates políticos, a preocupação com os números de mortos deu uma trégua.

As atitudes em relação à morte, tanto quanto o significado da morte, passaram a ser compreendidas de formas diferentes, pois não se tratava mais de uma espera e preparação da morte. Os rituais de morte passaram de espetáculo para

31 Essa parte está descrita em todos os testamentos.

32 Essa descrição se encontra em todos os testamentos aqui analisados.

acontecimento corriqueiro, pois as doenças vitimavam, cada vez mais. Dessa forma, a capela e/ou igreja, que servia de espaço para vivos e mortos, passou a ser visto como um fator de perigo à saúde, causando mais preocupação do que conforto espiritual.

Dessa forma, a construção de um cemitério público, extramuros, construído por parte da população, na povoação de Conceição do Azevedo, em 1856, era necessária para os mortos da região. Ao que consta no *Primeiro Livro de Tombo (1857-1924)* da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, as pessoas não esperaram pela ajuda dos presidentes de Província, nem tão pouco se mostraram contrárias à imposição de um novo lugar de sepultamento, pois, provavelmente, com o advento das doenças, e o número de mortos, passaram a ver o cemitério como espaço necessário.

Foi observado que os rituais, e a percepção da morte, logo mudaram, na povoação, quando o ato de construir um cemitério público partiu dos habitantes. No entanto, vale ressaltar que este mesmo espaço não se mostrou muito diferente do cemitério da capela, já que, logo em seguida à construção, houve benção litúrgica, pelo padre Francisco Justino, assim como a instalação de um cruzeiro e a construção de uma capela.

Como resultado desses planejamentos, o aumento da expectativa de vida foi maior. Falar sobre a morte, e se preparar para a morte não era mais um feito tão comum. Ao contrário! Se tornou algo distante dos vivos, de forma geral, uma vez que a morte representava a decadência do ser. Em contrapartida a isso, notei que a escolha pelo local de enterramento perdurou com o passar dos séculos. Assim como nos cemitérios das igrejas, os cemitérios extramuros falam sobre a posição social do morto. Ao voltar o olhar para os sete palmos de terra, é possível notar que a construção do cemitério público, na vila de Jardim, não eliminou a possibilidade da divisão social na cidade dos mortos, tendo em vista que a escolha pelo lugar de enterramento também fala muito sobre o morto e sua família.

## REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. **Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média.** Lisboa: Teorema, 1989.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação:** formas e transformações da memória cultural. Campinas: Ed. Unicamp, 2011.

AZEVEDO, José Nilton de. **Um passo a mais na história de Jardim do Seridó.** Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1988.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos.** Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GOIS, Diego Marinho de. **Irmandades, congregações de leigos e suas festas:** Jardim do Seridó-RN no Império e na República. Curitiba: CRV, 2020. 256p.

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **Rústicos cabedais:** patrimônio e cotidiano familiar nos sertões do Seridó (Séc. XVIII). Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007. 286 f.

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

# CAPÍTULO 6

**AQUI JAZ A ELITE  
SOBRALENSE:  
UM ENSAIO SOBRE A  
HIERARQUIZAÇÃO SOCIAL DO  
ESPAÇO CEMITERIAL URBANO  
DE SOBRAL-CE (1850 - 1920)**

*Francisco Maurigélbio Estevão Gomes*

## INTRODUÇÃO

Dentro desse “ensaio” analisaremos costumes das altas camadas sociais de Sobral na zona norte do Estado do Ceará, partindo da observação e análise documental e memorial-patrimonial dos cemitérios e ritos fúnebres no período compreendido entre 1850 à 1920.

As datas foram adotadas por serem, primeiramente a década de 1850 a tomada das ações higienizadoras e a quebra dos costumes religiosos do enterramento em Igrejas e a década de 1920, como sendo a já aceitação e introdução de um padrão estético tumular (como colocar estátuas de cantaria para enfeitar os túmulos por exemplo). Em nossa pesquisa apenas pudemos identificar uma destas estátuas como sendo de produção nacional cearense (Officina de C[antaria] MAIA & Cia. Rua B. Rio Branco 17 CEARÁ) em um túmulo sem identificação.

Figura 1: Túmulo sem identificação



Fonte: Arquivo do Autor

Na pesquisa utilizamos a observação e catalogação dos túmulos do Cemitério São José, comumente chamado de Cemitérios dos Ricos, localizado no (hoje) Centro de Sobral-CE, o que nos dando a dimensão da estigmatização do espaço deste Terreno Santo.

Na busca por fontes impressas, procuramos o arquivo do *jornal Correio da Semana*, criado em 1918, órgão impresso a Cúria Diocesana de Sobral, representando os ideais da Igreja católica no município, onde vemos que as primeiras notas de falecimentos serviam para, além de noticiar a morte, para qualificar as virtudes do defunto perante a sociedade, não dando muitas vezes nem a causa da convalescença. Outros jornais do período estão inacessíveis devido ao período pandêmico (2020/21).

Traremos uma forma de ver a sociedade sobralense d período proposto. Reconhecendo as limitações consideramos nosso trabalho um “ensaio”, sendo que muito mais ainda pode ser pesquisado e trazido ao conhecimento de todos com a reabertura de hemerotecas e arquivos. Nos dando novas possibilidade de estudar historicamente a sociedade sobralense e suas dinâmicas sociais.

## **DA IGREJA AO CEMITÉRIO: PROCURE OUTRA MORADA ETERNA**

O bom viver e o bem morrer era uma das preocupações dos católicos dos séculos passados. Viver dentro do que tangia os preceitos da Santa Sé e ao morrer deixar esmolas para rezas para a salvação da alma e seu corpo para ser velado e enterrado dentro ou ao menos próximos das igrejas.

Mas no Brasil da segunda metade do século XIX a população se viu obrigada a perder sua morada eterna dentro das Igrejas (caso fossem abastados) ou no seu entorno (aqueles que não dispunham de fundos ou de uma irmandade que os assistissem nas últimas horas) mas sempre o mais próximo possível do seu orago de devoção.

Sobral, nascida como Vila “Distinta” (por não haver de nascido uma redução indígena) e que se reconhece como a “princesa do Norte” do Estado do Ceará, como nos fala Frota (2009, p.33) “A raça branca vem-se conservando sem grande mestiçagem desde os tempos coloniais, e a sua procedência é quase exclusivamente dos portugueses que aqui chegaram”, erigida vila em 1773 e emancipado como município em 1841.

Os costumes e religião dos portugueses foram enraizados pela população da região onde se encontrava a Vila. Tão católica que ainda em 1915 Sobral virou sede de uma Diocese, e essa Diocese em 1918 criou o jornal semanal Correio da Semana (CS) para divulgar os ritos e bons costumes. Uma forma de aproximar o Bispo de seus fiéis (ao menos dos alfabetizados). Desde sua fundação o CS tem uma coluna sobre a história do município, engrandecendo seus vultos e momentos importantes, em 2006 nessa coluna vimos a história da construção do seu Cemitério;,

Em 2006 religião oficial do Império, o Catolicismo era pregado e seguido por todos (reformular). Sendo que apavorados pelos surtos de febre amarela na segunda metade do Século XIX, tiveram que abrir mão do privilégio de serem enterrados junto aos santos e relíquias da Santa Sé nas suas igrejas locais, uma tradição já bastante enraizada entre os fiéis.

No meado de 1851, um surto de febres epidêmicas se alastrou pela cidade, sendo registrados mais de duzentos casos de doentes a causa da epidemia foi atribuída ao sepultamento de cadáveres no chão da matriz, cujo solo está totalmente ocupado pelas numerosas covas já existentes. A *Câmara* foi assim obrigada a dirigir ao vigário, em ofício datado de 15 de fevereiro de 1853 proibindo terminantemente a inumação de cadáveres nos templos.<sup>33</sup> (Correio da Semana nº192, 16/12/2006, p. 16)

Sendo que ainda 1820 o Visitador Cônego Antônio Coelho recomendara ao pároco de Sobral Padre José Gonçalves que não mais sepultasse dentro das Igrejas e que fossem inumados em cemitérios ao ar livre, para evitar que fossem “infeccionado pelas emanações pútridas das covas abertas no próprio

33 Hemeroteca do Jornal Correio Semanal. Cúria Diocesana de Sobral-CE.

solo” (FROTA, 1995, p. 473-4) onde foi escolhido o local da atual a praça da Igreja de Nossa Senhora do Patrocínio, sendo esse o primeiro cemitério da Vila.

Mesmo assim continuaram acontecendo os enterros dentro da Igreja Matriz, bem como na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos (Igreja construída pelos e para os escravizados principalmente os membros das irmandades que haviam na cidade, já que “os leigos transformaram os espaços das capelas, santuários, oratórios, igrejas, em espaços de reconhecimento social (...) da valorização através de rituais como (...) missas e funerais, como artifícios de identidade” (SOUZA, 2006, p.61).

A Igreja Católica ao logo dos seus dois mil anos também criou os códigos e signos a serem seguidos para que o crente encontre a paz quando de sua passagem para o mundo celestial (no caso católico, o Céu). Durante muito tempo, e principalmente no decorrer do espaço temporal que chamamos de Idade Média, o clero católico propagou o costume do enterramento dentro dos templos ou ao menos nas suas proximidades, para que o morto tivesse maiores facilidades no dia do Juízo Final, quando fosse chamado a dar contas de seus erros ao Criador. Acreditava-se que estar perto dos locais onde estavam os Santos e/ou suas relíquias facilitariam sua chegada a este “mundo desconhecido” e a salvação da alma (COE, 2004)

Como afirma Philippe Airès, em seu livro *Images de l’homme devant la mort*, a difusão dessa prática deve-se,

...que os santos e mártires foram enterrados em cemitérios fora da cidade e, por causas dessas sepulturas, igrejas foram construídas para receberem aqueles que vinham em peregrinação. Em segundo momento, os mortos foram enterrados no interior dos templos próximos as sepulturas dos santos. (...) os cadáveres eram inumados em grandes covas coletivas que, ao atingirem a capacidade, eram fechadas. Após o fechamento, reiniciavam-se os sepultamentos em outra cova ocasionando circulação pela nave (*Apud* BATISTA, 2002, p. 36).

Claro que o espaço dentro dos templos era reservado ao Clero e a Nobreza, já que os templos não teriam a capacidade de comportar todos os falecidos,

resguardando-se para a nata social da época, ficando o – grande – resto da população existente com a “opção” do enterro fora das igrejas, isso se morassem perto de uma.

Vale ressaltar que o enterramento dentro dos templos facultava ao inumano a possibilidade de redimir-se dos pecados cometidos em vida. Para tanto deixavam em testamento vultosa quantia a serem gasta em funerais luxuosos para que se amealhasse maior quantidade de passantes para rezar em sufrágio de sua alma. Os que em vida capitalizavam poder aquisitivo para tanto, o enterro – com todas as pompas ritualísticas para salvar sua alma – estava garantido, às camadas menos privilegiadas financeiramente coube juntarem-se em irmandades – sendo a do Rosário dos Homens Pretos a mais conhecida e difundida no Brasil oitocentista – que tanto garantiriam o enterro em solo sagrado como pessoas para rezarem na sua passagem (SOUZA, 2006).

Além de que a espacialização dentro do templo dá ao morto, melhor dizendo a sua família, a capacidade de demonstrar seus status perante toda a assembléia já que todos que freqüentam aquela igreja terão que ver e “lembrar-se-ão” daquele que não mais está entre eles e a que terão de oferecer rezas para a salvação da alma, esperando que outros o façam para eles quando chegar sua hora de encontra-se com o Criador, como podemos ver em uma lápide no interior da Igreja Matriz de Sobral, dedicado à de Nossa Senhora da Conceição (escrito em caixa alta)

**AQUI JAZEM OS RESTOS MORTAES DO Rdo. BACHAREL FRANco. JORGE DE SOUSA VIGÁRIO DE SOBRAL FILHO LEGÍTIMO DE FELIX JORGE DE SOUSA E DE D. MARIA VICTORIA DO NACIMENTO NASCIDO A 7 DE 7BRº [setembro] DE 1815 E FALLECIDO A 13 DE 9BRº [novembro] DE 1866 PEDE-SE UM P N. [pai nosso] PELO SEO REPOUSO. TRIBUTO DE AMISADE POR SEU IRMÃO ETERNO Pde. VICENTE JORGE DE SOUSA (SIC) [grifos meus]**

Comumente as elites preferiam os locais de passagem – portas ou nave central – onde todos pudessem vê-lo, e lembrar-se dele em suas orações. Havia também outros locais que eram procurados pelos defuntos, já que se tor-

nara morador da “Casa de Deus”, o inquilino deveria melhor acomodar-se, a “...proximidade física ente cadáver e imagens de santos e anjos representavam arranjo premonitório e propiciador da proximidade espiritual ente a alma e os seres divinos no reino celestial”(REIS, 1997, p.125), até a proximidade com a pia batismal oferecia ao defunto os respingos constates de água benta ajudando-lhe na conquista da salvação, já que era dever obrigatório do cristão devoto ao entrar na Igreja benzer-se na pia da entrada.<sup>34</sup>

Existe nesta época um relacionamento bastante íntimo entre o morto e a assembléia de onde saiu. O enterramento em igreja proporcionava ao inumano a possibilidade de continuar participando da comunidade, existia a coletividade fraterna

Havia uma integração entre o teatro da vida e o teatro da morte: a casa estava perto da igreja, ambos faziam parte de uma paróquia, que fazia parte de uma cidade. Vivos e mortos faziam companhia uns aos outros (...) *[e assim poderiam]* encontrar seus vivos cada vez que estes viessem fazer essas mesmas coisas, até o encontro final sob aquele chão e no além-túmulo (REIS, 1997, p.141).

Enquanto os núcleos urbanos tinham população insignificante os templos comportaram os enterros dentro delas. Mas com o crescimento das cidades, a clientela a ser enterrada aumentou, trazendo com isso grandes problemas, e a solução encontrada foi uma quebra do costume e rituais desses enterros nos limites das Igrejas.

Até então as igrejas eram os locais apropriados para o enterramento dos mortos, mas ciências médicas do século XIX não concordavam tal ideia. Vários doutores – médicos, bacharéis e intelectuais – publicaram artigos sobre os males causados pelos “miasmas” advindos da putrefação dos cadáveres dentro das igrejas, criticando esse processo fúnebre nas igrejas, tido como atrasado e herdeiro de pensamentos medievais, defendendo a higienização como método de trazer o ideal civilizatório moderno para o país, e uma das ferramentas seria a reforma funerária (REIS, 1997, p.133).

34 Jornal Correio da Semana, 18/01/1919: p. 04

No meado de 1851, um surto de febres epidêmicas se alastrou pela cidade, sendo registrados mais de duzentos casos de doentes a causa da epidemia foi atribuída ao sepultamento de cadáveres no chão da matriz, cujo solo está totalmente ocupado pelas numerosas covas já existentes. A *Câmara* foi assim obrigada a dirigir ao vigário, em ofício datado de 15 de fevereiro de 1853 proibindo terminantemente a inumação de cadáveres nos templos.<sup>35</sup>

Até mesmo o repicar dos sinos que serviam de avisos aos fiéis para comparecer aos funerais foram atacados: “*O repicar dos dobres fúnebres, por exemplo, era visto como grandemente prejudicial a saúde, porque lembrava aos vivos, sobretudo aos enfermos, a possibilidade da morte*” (REIS, 1997, p.133).

Em Sobral também tais inovações “científicas” chegaram e tomaram vulto de leis e iam de encontro aos costumes da época:

Quando entrava o enfermo a agonizar, o sino principal da matriz dava um sinal, com cinco badaladas compassadas, convidando os fiéis a orarem pelo irmão, que estava prestes a comparecer ao tribunal divino. Apenas falecido, o sino dobrava a finados a qualquer hora do dia ou da noite. Os ‘sinais’ eram mais ou menos numerosos, conforme o desejo e as poses da família. Impressionavam desagradavelmente os dobres fúnebres do sino às horas caladas da noite, causando susto e pavor sobretudo aos doentes... (FROTA, 1995, p.512) [grifo meu].

No tocante aos avisos do sino da Matriz quando da morte de membros mais abastados de Sobral, já denuncia o *status social* em vida. Mas indiferente ao costume a Câmara Municipal querendo colocar a cidade dentro da “modernidade” formula leis para regulamentar tais práticas, como continua D. José Tupinambá.

A Câmara Municipal proibiu, lá para os anos de 1863 a 1870, os sinais a partir das seis horas da tarde até a madrugada. Na sessão de 8 de Abril de 1861 a **Câmara determinou** que os dobres de sino pelo falecimento de **qualquer pessoa** fossem reduzidos a seis (...) e que os contraventores, sofressem a multa de 10\$000 ou oito dias de prisão (FROTA, 1995, p.512) [grifo meu].

A Câmara Municipal igualou os mortos, todos teriam apenas seis dobres de sino. Isso mais a criação dos cemitérios em Sobral, rompe com o que pregava a

Igreja, que a salvação estava mais perto para aqueles que se enterrassem dentro das igrejas. Comumente, a proximidade com o retábulo central da Matriz era o marco da posição sócio-financeira que o inumano dispunha em vida, deixando o paço externo aos brancos pobres e mais distantes negros libertos (os que não participasse de alguma irmandade que lhe garantisse o espaço sagrado para o enterro), reproduzindo “...entre os mortos a hierarquia do mundo dos vivos...” (REIS, 1997, p.129).

Os cemitérios representavam o medo de não ter a possibilidade da salvação da alma. Não teriam a proteção física do templo para proteger os restos mortais do morto. E socialmente colocaria a todos em igualdade, já que todos seriam enterrados fora das igrejas a céu aberto o que era destinado apenas aos mais pobres, aos escravizados sem Irmandade<sup>36</sup>.

Em Sobral um descontentamento que só foi aplacado pela iniciativa da prefeitura “...sob o pretexto de que as novas catacumbas viriam alterar o estado sanitário da cidade. Esses mesmos foram os primeiros a aplaudir depois a iniciativa do governador do município e comprar terrenos no cemitério os seus túmulos” (FROTA, 1995, p. 479)

As catacumbas eram o mais próximo de um enterro digno. Os pobres seriam enterrados no chão. No início de uso dos cemitérios não haviam tumbas particulares própria, o corpo ficava de dois a três anos, para perder a insalubridade da putrefação e depois os restos mortais eram realocados ou enterrados para dar espaço para um novo defunto. A partir da venda dos túmulos, muitos dos quais “perpetuo” das famílias garantiria a paz e a permanência dos restos mortais.

Como visto, ainda em 1820 foi construído o primeiro cemitério que já na existe mais, já que era cercado por de pau-a-pique, o que não impedia os animais

---

36 Em Salvador aconteceu um levante popular que ficou conhecido como “Cemiterada”, que nasceu em 1826 e tomando forma dez anos após, com a recusa da população em aceitar o monopólio de uma empresa em comandar os cemitérios da capital baiana (REIS, 1997, p.136).

a revolver a terra fresca dos recém enterrados

...o Vigário Francisco Jorge tomou a iniciativa da construção de um cemitério mais digno do progresso da cidade, encontrando o melhor acolhimento da parte do povo e da Câmara Municipal. O terreno escolhido foi o do atual Cemitério São José, e foi logo bento em 1852 (FROTA, 1995, p. 474-5).

Os enterros, já haviam começado ainda em 1853, nas poucas catacumbas que construíram de princípio e sem o muro concluído. Bem como no solo ao redor do mal começado muro, tanto o dado a necessidade de se enterrarem as vítimas da febre amarela, na tentativa de salvar os vivos da epidemia pois se acreditava que as emanações pútridas desses mortos dentro das igrejas eram a causa da epidemia. Isolar esses cadáveres e seus maus ventos dentro dos cemitérios era o mais certo a se fazer (BATISTA, 2002).

Um outro cemitério se fez necessário como o tempo, então a Câmara apresentou o projeto ao Presidente da Província, em 1862, iniciada a construção em 1878 “Foi dado a necrópole o nome de S. Francisco. A Câmara por Decreto de 8 de outubro de 1881 resolveu que os sepultamentos térreos fossem feitos nesse cemitério, e os sepultamentos em catacumbas fossem efetuados no de S. José” (FROTA, 1995, p. 479). Aqui temos a separação dos cemitérios, São José (o dos Ricos), localizado mais próximo do centro comercial com enterros em catacumbas e o novo São Francisco (o dos pobres) construído fora dos limites urbanos de Sobral, bem além da linha férrea no sentido da serra da Meruoca.<sup>37</sup>

## **A ARTE CEMITERIAL E AVISOS FÚNEBRES COMO MOSTRA DE STATUS**

No final do século XIX e início do XX, temos para os ofícios de enterramentos os mais variados ornamentos para o túmulo do ente que abandona o mundo dos vivos, destacando-se nessa época as oficinas de cantaria, principalmente as de Portugal. Ficou ao gosto da família como se ornaria o túmulo.

<sup>37</sup> Para se ter uma imagem da época, o cemitério São Francisco é citado na obra de Domingos Olímpio Luzia Homem que se passa na cidade de Sobral no Século XIX durante a seca de 1877, como sendo o local de enterros dos moradores periféricos de Sobral.

O cemitério tornou-se um espaço dos vivos, e não dos mortos como se costuma imaginar, já que diferente do enterro nas igrejas, a família agora encontra outro meio de distinguir-se dos demais, não adianta apenas ser rico “...torna-se imprescindível ostentar tal riqueza de forma conspícua (...)’É preciso que ele patenteie tal riqueza ou poder aos olhos de todos, porque sem prova de patente não lhe dão tal consideração”. (VEBLEN, 1980: 33 Apud BATISTA, 2002 p. 12)

Tornou-se o Campo Santo um espaço de exclusão social, antes devia-se apenas prestar homenagens em oração ao morto, agora tendo dinheiro pode-se edificar túmulos tal qual mansões, constituindo-se assim o jazigo perpetuo das famílias. Vemos que em vida, já se indicava em testamentos a vontade em ter uma sepultura definitiva (BATISTA, 2002, p.13) e estas deviam ter ornamentos e símbolos para significar suas mortes e saudades. Era comum o uso “... da papoula que representam o sono eterno, da ampulheta que lembra a brevidade da vida, da coluna partida anunciando a vida interrompida por um acidente, do pelicano que ressalta o amor materno, ou da coruja que simboliza a paciência e a sabedoria” (VALADARES, 2006 p. 75). Bem como o uso do Caduceu de Mercúrio (ou de Hermes) símbolo do comércio e da contabilidade<sup>38</sup>, possivelmente demonstrando a profissão do morto o que não pode ser confirmado devido à falta de inscrição, conforme imagem

---

38 A mitologia conta que o deus mensageiro teria lançado o bastão entre duas serpentes que brigavam para que elas se entrelaçassem e assumissem uma atitude mais amistosa. Essa postura de intermediação foi relacionada ao longo da história com o comércio e as relações de troca, fazendo de Mercúrio o deus dos negociantes.

Figura 2: Túmulo de comerciante sem lápide



Fonte: Arquivo do autor

Diferente do que foi dito acima por Valadares, encontramos um exemplar cantaria representando um de coluna partida, que comumente significa uma partida de um jovem, ou mesmo a morte abrupta por acidente, no São José, o túmulo do Dr. Thomaz Antônio de Paula Pessoa<sup>39</sup>, que contabilizaram na sua morte 66 anos (nascido em 31 de novembro [?] de 1834 e falecido em 06 de janeiro de 1901), e que não deixou herdeiros. Entendemos que a coluna partida significa a quebra da família por isso sua morte foi sentido por pessoa fora da família como fala a inscrição do túmulo *“HOMENAGEM DE A. J. RODRIGUES E FAMÍLIA”*

39 Terceiro filho de Francisco de Paula Pessoa, Senador do Império do Brasil (conhecido como senador dos Bois), faleceu celibatário

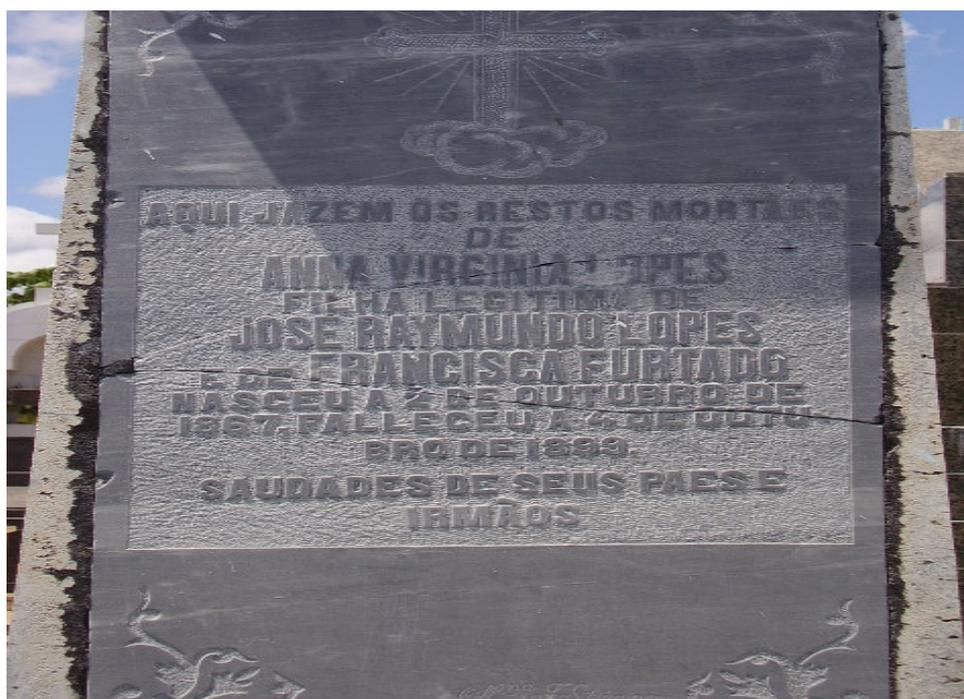
O Túmulo nos mostra os sistemas relacionais entre as famílias abastardas de Sobral do início do século passado, onde uma pessoa de fora da família – provavelmente em gratidão a algum favor do morto ou de seus parentes – erige honrarias à memória de um morto que não é seu.

Além das esculturas, as placas fúnebres nos mostram como se comportavam os sobralenses de início de século XX se comportavam diante da perda de parentes, se não na hora da morte, mas se como quereriam ser lembrados os vivos diante de tal perda.

As lápides são as representações da família a cerca da pessoa morta, são as testemunhas que ficarão junto as tumbas de forma legível, dizendo o que aquele morto significou em vida, e como devem ser lembrados por todos, é a (re) apresentação do morto – e de sua família – à sociedade viva que virá.

Como nesta tumba de Anna Virgínia Lopes, onde estava registrado a legitimidade do parentesco com o pai, ou seja, afirmando – ou mesmo reafirmando – perante toda a sociedade. Mas ainda assim, nos cabe fazer algumas indagações, mesmo que por motivo da falta de fontes, não há como responde-las.

Figura 3: Lápide de Anna Virginia Lopes



Fonte: Arquivo do autor

Ficam as dúvidas o porquê da palavra “filha legítima”? Além da placa, o túmulo conta com a escultura de uma criança de joelhos em oração. O que dentro da literatura é incomum para túmulos de pessoas adultas. O que nos leva a acreditar que a beleza era uma forma de escolha e não apenas os significados que hoje achamos mais indicados. A significação dos adornos é íntimo de quem as fez

Outro exemplo interessante, é a reutilização de uma tumba. Primeiramente erguida em homenagem ao Capitão Antônio Joaquim Rodrigues, sendo anos após a criança Anna – neta do Capitão – enterrada no mesmo local. Primeiramente temos a inscrição “*a saudosa memoria do Capitão Antonio Joaquim Rodrigues fallecido a 13 de outubro de 1855. Mandarão seos filhos erigir este monumento*”(sic), o que normalmente vemos ser um jazigo perpétuo e individual. Mas logo abaixo temos outra lápide com os dizeres “*a memoria da innocente Anna filha de Antonio Joaquim Rodrigues Junior e de D. Maria Luiza de Paula Pessôa Rodrigues nascida a 5 de março de 1862 fallecida a 10 de abril de 186\_ tributo de amor frâternal*”(sic), notadamente neta do primeiro ocupante do túmulo. Mas porque só ela divide túmulo com o avô? Onde estão enterrados os demais membros dessa família? Essa dinâmica do uso do espaço cemiterial nos apresenta questões sobre a dinâmica social dos vivos. Será que a família não tinha como arcar um túmulo para a infante? Após a morte da criança, saíram de Sobral? Somente com uma pesquisa mais aprofundada sobre a família poderia nos trazer respostas, o que não é o intento desse artigo.

Figura 4: Túmulo do Capitão Antonio Joaquim Rodrigues



Fonte: Arquivo do Autor

Os anúncios de falecimento no jornal semanal da Diocese de Sobral, *Correio Semanal* desde 1918 (ano de sua fundação) já tinha uma seção para tal. A seção de Avisos de Enterros ressaltava as qualidades humanas e religiosas do defunto, como vemos a seguir

Quarta-feira, às 9 horas da manhã faleceu repentinamente no armazem do srs. Frota & Gentil, quando visitava o Snr. Manoel Arthur da Frota, chefe daquela firma, o honrado cavalheiro Coronel Francisco Ferreira do Valle, que havia oito dias chegara a esta cidade em busca de melhoras de sua saúde um tanto alterada.

Commissionado pelo governo do Estado, como fiscal das rendas do Estado, em Camocim, o Coronel Valle, que era chefe de Secção da Secretaria da Fazenda. (...)

O Coronel Valle **era um cavalheiro de fino trato e gozava de real me-**

**recimento em todo Estado**, era um dos mais competentes funcionários públicos do Estado que servia a 42 anos com muita dedicação e zelo. Contava o illustre morto com 62 anos de idade, era casado e sem filhos. Criara e adoptara como filho o distinto moço dr. Lauro de Paula Valle, criterioso Promotor público de Quixeramobim *[grifo meu]*.<sup>40</sup>

E continua enumerando os presentes no velório e aqueles que acompanharam o cortejo fúnebre, ressaltando o fato do enterro ser no cemitério São José (Cemitério dos Ricos). Partindo desta nota de falecimento, observamos o laço ente o Coronel e o Estado, que o “adotou” desde os 20 anos de idade, bem como as práticas de sua função na Fazenda Estadual. Mas, o que interessa aqui e a “apresentação” do defunto aos leitores, o “*cavalheiro de fino trato*” que temos que lastimar a perda.

Outro exemplo, que agora nos mostrará a hierarquia do espaço no semanário, é este que segue abaixo e que logo discutiremos

#### **Fallecimentos**

† **Thomaz Vianna** – Soubemos ter fallecido no dia 15 deste, na vizinha vila de Entre Rios, o distinto cidadão Thomaz de Mesquita Vianna (...) **Morreu confortado nos sacramentos da Religião Catholica** da qual **foi sempre um crente fervoroso** e teve a felicidade summa de ser assistido nos seus últimos momentos pelo Rvdmo. Vigário Padre Eurico Magalhães. Foi muito sentida sua morte em Entre Rios onde **se impunha pela muitas virtudes cívicas e moraes de que era possuidor**. (...) - Falleceu nesta cidade, quarta-feira última **victma de cruéis sofrimentos**, o Sr. Juvêncio Cabral. Paz para usa alma.<sup>41</sup>

Enquanto a mensagem da morte de Thomaz Vianna, traz uma tranqüilidade sobre o momento de sua morte, nos dizendo que o inumano “*morreu confortado*”, a Juvêncio Cabral coube ser uma “*victma de cruéis sofrimentos*”. Cria-se também no jornal, o conflito do espaço impresso, dando aos abonados de dinheiro e/ou prestígio, o poder de eleger virtudes a serem expostas aos leitores, amealhando melhores lembranças do morto. Enquanto aos menos privilegiados apenas a triste nota da morte do ente querido, muitas vezes só o esquecimento cabia a eles.

40 Jornal Correio da Semana, 24/07/1918, p.2

41 Jornal Correio da Semana, 27/07/1918, p.2

## CONCLUSÃO

Através desse “ensaio” mostramos que através da leitura dos ritos fúnebres – velórios, enterros, notas, lembranças – pode-se estudar a dinâmica social de uma cidade, que no nosso caso foi a Sobral dos finais do século XIX e início do XX.

Vimos que através dos locais de enterramentos, sejam nas igrejas ou nos cemitérios, travou-se uma velada luta social para a reprodução e permanência do *status quo* social que se formou em vida. Tal procedimento se dava pelas camadas mais abastadas da cidade, que podiam se preparar para “entrar no reino eterno” construindo um patrimônio financeiro e de prestígio sólido que os acomodavam dentro dos templos e depois em melhores túmulos. Para tanto as finanças foram essenciais, mas sem o prestígio, não poderia estes, juntar almas a orarem e acompanharem o séquito até sua morada final.

Pudemos observar que as camadas populares obedeciam e não questionavam seu *locus* social, submetendo-se aos critérios, primeiro da Igreja e depois da Câmara Municipal, sobre o local de onde descansariam seus restos mortais.

Se o espaçamento construído na cidade, oferecia aos passantes a possibilidade de melhor se movimentarem, tornando as ruas um local rápido fluxo (SILVA FILHO, 2003), a cidade “dos mortos” tem uma espacialização que chama o passante a parar e reconhecer a qual camada pertence, e aqui em Sobral, essa espacialização tomou a forma de dois cemitérios que se estigmatizaram em “dos Ricos” e “dos Pobres”. Reproduz-se no teatro da morte, toda a hierarquização construída e vivenciada pelo indivíduo. Se é “do pó ao pó” alguns queriam que sua poeira não se misturasse com os dos outros.

## FONTES

- Jornal Correio da Semana, ano de 1918. Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral-CE.

- Fotografias do arquivo pessoal do Autor do Cemitério São José, túmulos e lápides fotografados em 02/11/2006

## REFERÊNCIAS

BATISTA, Henrique Sérgio de Araújo. **Assim na morte como na vida: arte e sociedade no cemitério São João Batista (1866-1915)**. Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria da Cultura e Desporto, 2002 (Coleção Outras Histórias 14).

CASTRO, Hebe. História Social. In.: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Elseir, 1997. pp. 45-60

COE, Agostinho Júnior Holanda. **A morte no século XIX e a transferência dos enterros das igrejas para os cemitérios em São Luis**. In.: Anais do II Encontro Estadual de História: História e Historiadores Hoje. UEMA. São Luis, 2004. Disponível em: [www.uema.br/revista\\_emfoco/anaisagostinho.htm](http://www.uema.br/revista_emfoco/anaisagostinho.htm), acessado em 25/07/2007

FALCON, Francisco. História e poder. In.: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (Orgs). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Elseir, 1997. pp. 61-90

FROTA, D. José Tupinambá da. **História de Sobral**. 3ª Ed. Fortaleza: Imprensa Oficial do Ceará, 1995.

FIGUEIREDO, Daniel Caetano de. **A família Paula Pessoa: Esboço de Genealogia**. Sobral: s/e, 2010

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: NOVAIS, Fernando A.; ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Orgs.) **História da vida privada no Brasil 2 - Império: a corte e a modernidade nacional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 95-142

SIAL, Vanessa Viviane de Castro. **Das igrejas ao Cemitério, uma nova morada para os mortos: Transformações dos costumes fúnebres no Recife do século XIX (1830-1890)**. Campinas: 2001. Projeto de Pesquisa. Disponível em [www.unicamp.br/ccult/proj\\_vanessa.rtf](http://www.unicamp.br/ccult/proj_vanessa.rtf) acessado em 25/07/2007

SILVA FILHO, Antônio Luiz Macêdo e. **A cidade e o Patrimônio Histórico**. Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2003. (Cadernos Paulo Freire Volume I).

SOUZA, Raimundo Nonato Rodrigues de. **Rosário dos Pretos de Sobral-CE: Irmandade e Festa (1854-1884)**. Fortaleza: Ed. NUDOC; Expressão Gráfica e Editora, 2006.

VALADARES, Paulo. Espaço Vivo. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro, Ano 1 nº9, abr. de 2006, pp. 72-75.

# CAPÍTULO 7

**POR UMA  
ABORDAGEM REFLEXIVA  
DA RELIGIOSIDADE  
NO CEMITÉRIO NOSSA  
SENHORA DA PIEDADE NA  
CIDADE DE CRATO-CE**

*Jaiamy Elaine Bernardo da Silva*

## PARA COMEÇO DE CONVERSA

O presente trabalho objetiva refletir sobre, principalmente e especificamente, a presença marcante de artigos religiosos nos túmulos do Cemitério Nossa Senhora da Piedade na cidade de Crato-CE<sup>42</sup> e entender como se tece e se constrói a relação vida e morte a partir desses elementos que ganham um novo conceito em outros campos, que, de igual modo, é carregado de símbolos, cultura e memória que afirma e legitima esse espaço social como um campo santo.

A necessidade de discutir sobre a força histórica, cultural, religiosa e, claro, do grande aporte social que o cemitério de Crato traz para a compreensão das representações e da memória dos cratenses, surge pelo fato de que existem poucos pesquisadores e pesquisas que referencia esse campo santo, e que, de certa forma, acaba por deixar suspensa toda a trajetória marcante que engloba a questão cultural, religiosa e histórica que os cemitérios do Crato traz.

Para dar procedimento a esta pesquisa no que concerne aos aspectos teóricos e metodológicos, opto pela história das mentalidades, cultural, memória, imaginário social, religiosidade e, principalmente, a ideia de objeto como forma de mediação com o sagrado, que muito se encaixa no intento deste trabalho.

Trouxe para esse diálogo autores com trabalhos contundentes e pertinentes como Volvelle, Valadares, Reis, Ariès, Delumeau, entre outros. Para a coleta de dados, utilizei a visita ao campo santo onde pude fazer algumas fotografias cruciais para esse trabalho e também uma observação mais detalhada da estrutura do mesmo no que compete aos objetos, a arte tumular e a expressão da religiosidade. O contato com o Livro de Tombo da Paróquia Nossa Senhora da

---

42 O Crato é um município brasileiro do estado do Ceará. A cidade situa-se no Cariri cearense, conhecido popularmente como o “Oásis do Sertão” pelas características climáticas mais úmidas e favoráveis à agropecuária. Faz divisa com o estado de Pernambuco, constituindo também um entroncamento rodoviário que a interliga ao Piauí, Paraíba e Pernambuco, além da capital do Ceará, Fortaleza. Localiza-se no sopé da Chapada do Araripe no extremo-sul do estado e na Microrregião do Cariri, integrante da Região Metropolitana do Cariri e em 2020, tinha quase 133.031 habitantes. (Fonte wikipedia). Sobre mais detalhes da construção da cidade e sua história, ver Oliveira (2010), Girão (1994), Pinheiro (1959).

Penha do Crato foi crucial para entender o contexto histórico, social e político que a cidade passava ao surgir a necessidade de construção do referido cemitério. Realizei uma breve entrevista com o coveiro, onde pude averiguar a relação entre questões econômicas e a própria arquitetura dos jazigos, mausoléus, túmulos, que permite pensar as estruturas sociais cratense desde os tempos mais remotos até a contemporaneidade.

A seguir, procuro desenvolver reflexões sobre a presença marcante da religiosidade como principal componente da sacralização do cemitério, pois, mais importante do que ter um lugar para receber seus mortos, é fazer daquele lugar um ambiente voltado para lembranças, paz e gozo e isso só é possível através da religião. Desse modo, as práticas religiosas voltadas para as necrópoles é um dos principais componentes da sacralização do mesmo, se levarmos em conta os objetos e símbolos e a arte tumular que reforçam uma identidade religiosa cristã e um *habitus* religioso.

## **OBJETOS E SÍMBOLOS**

É a partir do contato com o cemitério Nossa Senhora da Piedade que passamos a refletir sobre as expressões de identidades culturais que são representadas desde os túmulos à presença de objetos religiosos, que contribui para a nossa abordagem. Bem sabemos que o cemitério constitui-se, a partir da mentalidade coletiva e individual, como uma forma de preservação da memória, que por sua vez, é assegurada através de símbolos, adereços, imagens, linguagens e elementos religiosos que demonstram tanto a história social quanto artística e cultural de um povo, o que contribui para a valorização enquanto patrimônio público.

Faz-se necessário acentuar que o Crato foi concebido “face ao sistema de capitanias hereditárias, nos moldes do mercantilismo europeu” (OLIVEIRA 2010 p.3), colonizada nas últimas décadas do século XVII. (GIRÃO, 1994). É importante destacar que o processo de urbanização de Crato, baseia-se, sobre-

tudo, na construção arquitetônica e de embelezamento de origem portuguesa. Em relação ao núcleo social e urbano e sua evolução, Crato constitui-se, principalmente, de representantes portugueses, carregada de elementos brasileiros e uma presença acentuada do grupo etnolinguístico-cultural dos índios cariris.

A intenção do resgate destes aspectos históricos é justamente para que percebamos a identidade cultural e a memória do Crato, bem como entender os processos culturais e históricos que influenciaram a construção dos lugares e espaços sociais e dos campos santos. O sentido de cidade e vida social é vinculado à cultura. Também coloco em evidência a constituição da religião como parte integrante e indissociável da ideia de progresso e ideal civilizatório.

O que ligava a ideia de cidade e espaço urbano e social, estava por ser construído mediante uma espaçosa praça ao centro, chamada depois de praça da Matriz do Crato, hoje, Praça da Sé (PINHEIRO 1959; OLIVEIRA 2010) e um templo. A cidade, que “torna-se já nos anos 50 do século XIX, estruturada, surgindo vários serviços necessários à vida coletiva, tais como mercado, cemitério e abastecimento de água [...]” (OLIVEIRA 2010 p.250).

Como vimos, a fisionomia urbana do século XIX se destaca por seus sucessos e desenvolvimentos que legitimam o Crato como lugar cultural, de memória e tradição. Cabe destacar que, por volta de 1890, a estimativa para a população era de 21. 410 habitantes e a cidade já tinha 3 cemitérios. (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1906)

A partir do contato com o Livro de Tombo da Paróquia Nossa Senhora da Penha do Crato<sup>43</sup>, onde tive acesso ao acervo sobre o projeto de construção do Cemitério e os processos históricos-político-social que a cidade passava, pude constatar que, o referido cemitério foi pensado mediante um estado de calamidade, onde se viveu a epidemia do cólera<sup>44</sup>.

43 Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora da Penha do Crato, fl 's. 5 e 6. Acervo do Departamento Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo, Crato-CE.

44 Sobre os processos históricos da construção de cemitérios mediante a tentativa de higienização e sanitização em virtude do Cólera, e um estudo mais aprofundado sobre o Cólera e os impactos causados na cidade de Crato-CE, ver Juciêdo Alexandre (2013).

Em contato com a ata da benção da capela do Cemitério, que, a princípio fora dedicada ao Bom Jesus dos Pescadores, nome que foi dado, posteriormente, ao cemitério em questão, consta que a construção da necrópole iniciou-se no dia 26 de Julho de 1853 e que passou a ter seu uso a partir de 1856. O cemitério, hoje chamado de Nossa Senhora da Penha, está localizado na rua Nelson Gonçalves, a 500 metros da Matriz, Praça da Sé, no Centro da cidade.

Voltando ao caso do Cólera como um fato para a construção do cemitério, cerca de “setecentas e sessenta pessoas infectadas vieram a óbito”. (PINHEIRO 1950 p.130). As doenças e as epidemias, no contexto de morte durante o século XIX, foram motivo para repensar as práticas e ritos fúnebres.

Haja vista que os mortos eram enterrados na igreja da Sé e passaram a ter necessidade de repensar o novo lugar social dos mortos, dando-lhes um lugar de descanso eterno ao mesmo tempo que permaneciam em contato com os vivos através da religião e da mentalidade que se construiu em torno da morte, pois “ser enterrado na igreja era também uma forma de não romper totalmente com o mundo dos vivos, inclusive, para que estes em suas orações, não esquecessem os que haviam partido” (REIS, 1991 p.171).

A invenção do cemitério como novo lugar social do morto foi aceita mediante a) o processo de conscientização e necessidade de higienização e prevenção de contágios e outras doenças, já que movidos por uma

“pretensa busca pela civilização, os acadêmicos tentavam disciplinar, pondo em suspeição diversas práticas cotidianas. Nesse sentido, os médicos passaram a classificar como barbárie os enterros nos templos e o modelo de enterro civilizados passava a ser o que tinha espaço em cemitérios [...] essa reivindicação por uma gestão diferenciada dos espaços foi gradativamente assimilada pelas camadas urbanas cultas.” (ALEXANDRE, 2013, p.7).

E, b) de assegurar a prática religiosa nesses locais e com isso assegurar a memória e ligação do morto com sua família. Ou seja, tornar o cemitério um lugar legítimo e sagrado, além de promover o processo de higienização e proteção aos

vivos, haja vista que os corpos exalavam um cheiro insuportável, além de afetar diretamente a saúde dos vivos. (CORBIN 1987; DELUMEAU 1989; REIS 1991).

O surto do cólera mudou as relações sociais e o imaginário da época a respeito dos ritos fúnebres e do lugar do morto na sociedade. Aproveito o ensejo, sem pretensão de aprofundar o tema, para pensar o atual momento pandêmico, onde as relações sociais e ritos fúnebres também passam por mudanças tecidas pela Covid-19 e o medo de contágio e, por fim, medo da morte. Situação análoga ao processo de o Cólera, que marcou a mentalidade da população cratense, atualmente, a cidade toma medidas de controle nas entradas e visitas ao cemitério, bem como no rito fúnebre, que realoca o imaginário coletivo para a reprodução de novos costumes no tocante ao morto, cortejo, ao enterro e por fim, às visitas:

Funcionamento de 30 de outubro a 3 de novembro 2020

A Câmara Municipal consciente do simbolismo que esta época representa para as famílias que aproveitam estes dias para prestar homenagem àqueles que já partiram, mais concretamente no Dia de Todos os Santos (1 de novembro) e o Dia de Finados (2 de novembro), informa que o Cemitério Municipal do Crato, entre os dias 30 de outubro e 3 de novembro de 2020, se encontra em normal funcionamento, entre as 8h00 e as 16h00.

Mais informa que devido aos condicionamentos impostos pelo estado de pandemia, mormente pela Resolução do Conselho de Ministros n.º 88-A/2020, de 14 de outubro, que declarou a situação de calamidade, bem como as normas vigentes da Direção Geral de Saúde, determina o seguinte:

- Lotação do cemitério de acordo com a alínea a) do n.º1 da Resolução do Conselho de Ministros n.º70-A/2020 de 11 de setembro - 100 pessoas;
- Homenagens - Serão reduzidas a deposição de flores ou outros símbolos de respeito.

Condições de acesso e permanência no cemitério:

- Uso obrigatório de máscara;
- Obrigatoriedade de higienização das mãos à entrada e aquando do uso das torneiras;
- Respeito da etiqueta respiratória;
- Afastamento de 2 metros entre cada pessoa, exceto se coabitantes;

- Permanência de 2 pessoas, no máximo, por campa/jazigo, exceto se coabitantes;
- Proibição de partilha de materiais de limpeza e de rega;
- Proibido ajuntamento de mais de 5 pessoas;
- Obrigatoriedade de deposição dos resíduos nos contentores.

5 – Recomenda-se a permanência no cemitério apenas o tempo estritamente necessário<sup>45</sup>.

Estas e outras medidas repercutem no imaginário coletivo como uma nova prática religiosa, sem deixar de lado algumas especificidades inerentes aos ritos fúnebres. Destarte, passa por adaptação que é tecida pela morte, pelo cenário social, cultural e religioso.

O cemitério do Crato é um patrimônio cultural, pois partindo do intuito dos cemitério extramuros, visavam criar representações sacras nesses locais para reafirmação de crenças ou até mesmo monumentos arquitetônicos para imortalizar-se diante da sociedade. Podemos perceber as marcas desse processo histórico no cemitério de Crato também. Segundo Valladares (1972, p.280).

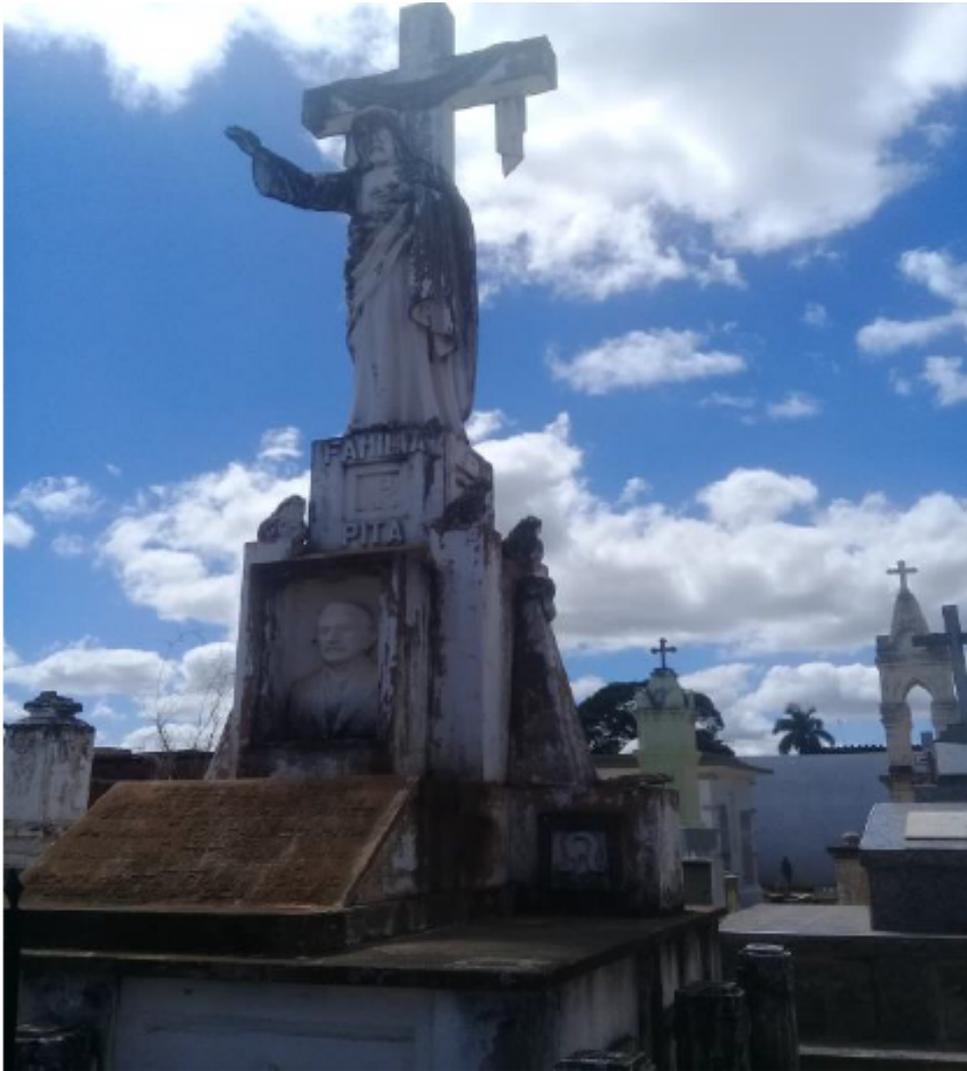
“A arte tumulária varia com a data, acompanha cada estilo de época e de região e jamais sonega o caráter, a espiritualidade do meio em que ocorre. Sob tal prisma, isto é, tomando a arte tumulária como representativa desses atributos podemos entender as estruturas sociais e culturais dos meios, mesmo que restrita à disponibilidade de uma pequena parcela”.

Neste sentido, de uma forma mais ampla na visão do cemitério, e em contato com o coveiro que entrevistei, que mostrou-me os túmulos mais caros e de grande custo para manutenção, pude averiguar a riqueza de detalhes nos monumentos, o que logo nos conta muito sobre famílias tradicionais cratenses e seu prestígio e *status* social que alcançavam, desde o século XIX até os dias de hoje.

---

45 Publicado em 27 de outubro de 2020 na página oficial Município de Crato. Disponível em: <https://www.facebook.com/municipiodocrato/posts/1296616897358246>

Figura 1. Mausoléu da Família Pita.



Fonte: Arquivo pessoal.

A imagem reflete o poderio e o luxo da Família Pita, carregada de símbolos e elementos religiosos e um busto do patriarca, que, sob a bênção do Cristo, repousa em gozo e paz. A família Pita (nome que é fixado em letras grandes acima do busto) possuía um grande alcance econômico. Fenelon e Julieta Gonçalves Pita também se destacaram por seu filho, Padre Francisco Gonçalves Pita, nascido em 1895, que teve grande influência e participação ativa na construção do Ginásio do Crato, onde lecionou Geometria, Álgebra, Aritmética, História Natural, Física e Química. O padre é patrono da cadeira de nº 16 do Instituto Cultural do Cariri, com sede em Crato<sup>46</sup>.

46 Fonte: [https://blogdosanharol.blogspot.com//2018/11/caririensidade-por-armando-lopes-rafael\\_19.html](https://blogdosanharol.blogspot.com//2018/11/caririensidade-por-armando-lopes-rafael_19.html)

Destarte, os cemitérios podem ser chamados de verdadeiros “museus a céu aberto”, pois segundo Ariès (1987, p.435) o cemitério possui um caráter cultural desde o século XVIII, justamente por conterem expressões de cunho artístico que reflete a mentalidade em relação a morte através dessa representação.

Também é das mentalidades que se concretiza o medo da morte (DELUMEAU,1989) que acabam por levar a humanidade a crer numa possível imortalidade, a partir da aceitação do sobrenatural, do sagrado, que pode ser encontrada dentro dos cemitérios quando refletimos sobre os símbolos e objetos tumulares.

Daí a importância de atentar para as práticas religiosas, que torna-se indissociável da busca pela revitalização da memória do ente querido. Com base nisso, referendamos a transcendência da morte para uma possível imortalidade quando refletimos que o cemitério Nossa Senhora da Piedade é um lugar de religiosidade preservada desde os objetos tumulares à construção arquitetônica que ressignifica essa relação entre vivos e mortos. Segundo Oliveira (2010, p.4):

“Os símbolos mais comumente encontrados nos cemitérios são a ampulheta, asas, santos, coroas, cruz latina, palmas, vasos, tochas e os mausoléus. Ampulheta: símbolo que caracteriza o passar do tempo, expressa os mistérios de deus na transição entre a vida e a morte. Asas: representam a missão por deus destinada a cada ser. Dentro desta designação incluem-se os anjos, arcanjos, serafins e querubins. Estão inseridos também os emblemas dos quatro evangelistas (leão- São Marcos. Boi- São Lucas. Homem- São Mateus. Águia: São João). Cruz latina: simboliza a sorte e a esperança, representando o sacrifício e o sofrimento- a morte através da crucificação de Cristo. Mausoléu: simboliza a magnitude, a grandeza e o luxo”.

Com base nisso, reforça a ideia de religiosidade que é tecida através de objetos e símbolos que representam elementos da memória, história e política, além de se tornar um patrimônio cultural. Selecionei algumas fotografias tiradas em 16 de Julho de 2021 na visita ao cemitério para reflexões em relação a essas riquezas de detalhes e a presença marcante desses objetos, que, fazem esse

constante fluxo de mediação com o sagrado, isto é, culturas materiais como forma de critério para a legitimação da religião. Existe um foco muito marcante na mídia, como escritos, imagens, relíquias, linguagens, construções arquitetônicas, entre outras, que torna possível, como demonstra Stalow (2014), uma possível comunicação com o sagrado e sobre o sagrado.

Avaliamos estas práticas que se concentram em criar uma imagem da morte/imortalidade através destes elementos, que juntos, concretizam o cemitério, pois como bem acentua Valladares (1972), a arte cemiterial foi pensada com base na dualidade entre imagens sagradas e profanas.

“Para exemplificar, tomamos como base o cemitério Père Lachaise, em Paris, que logo após a benção do campo e a sua abertura oficial, começaram a edificar capelas com símbolos católicos e com santos como uma forma de túmulos. Esse tipo de construção se espalhou pelo mundo e reafirmou a presença do sacro nesse novo espaço.” (COMUNALE, 2013 p.3)

Os objetos que compõem a arte cemiterial passam a ser artefatos de uma cultura e de uma história, logo, em (LE GOFF, 1974) temos esses objetos incorporados pela História, pois ela também dá conta de abordá-los. A imagem abaixo está intimamente ligada ao luto e ao desespero. Trata-se de uma mulher (a princípio, parece uma santa da Igreja Católica, talvez por suas vestimentas e as cores) que parece simbolizar a dor de não querer que o seu filho se vá.. Os objetos escolhidos para expor nos túmulos tornam-se artefatos preciosos que carregam um sentido simbólico do passado.

Em uma conversa com o zelador, coveiro, já citado, que já trabalha a 20 anos ali, disse que “essa estátua é um mistério...Ninguém aqui sabe como ela veio parar aqui, eu mesmo ‘num’ sei que já tô aqui a mais de vinte anos.<sup>47</sup>” Notamos que a tumba estava com indícios de abandono. Certamente, os donos não estão fazendo visitas frequentes o que contribui ainda mais para o mistério da imagem daquela forma, naquele local.

47 Francisco, idade não revelada. Entrevista feita no cemitério no dia 16 de Julho de 2021 na cidade de Crato-CE.

Figura 2. A estátua e o túmulo.



Fonte: Arquivo pessoal

A imagem a seguir traz para nossa reflexão o lugar que a religiosidade ocupa no imaginário da morte e do morrer. A maioria dos túmulos e jazigos dão conta de representar a memória e a religião de forma extremamente afetiva, que exprime uma ligação tênue entre a vida e a morte.

A prova disso é o cuidado em promover um lugar de descanso para os seus entes queridos onde contenham fotografias, flores e objetos religiosos que culminam na demarcação daquele lugar como espaço sagrado. Essas representações assumem o papel cultural.

Figura 3. A religiosidade e a memória



Fonte: Arquivo pessoal

No que diz respeito a historiografia sobre a morte no século XIX, vale destacar que é da natureza do homem civilizado a busca pelo equilíbrio da relação dos vivos e mortos. Destarte, o imaginário cristão reitera a crença de que a morte de alguém não é o fim, pois o espírito, a alma são eternos e o corpo deverá voltar ao pó, de onde ele veio.

Em Reis (1997, p.96), podemos perceber a cara simbólica que o falecimento causava no imaginário social e cristão, bem como os processos ritualístico:

“As cerimônias e as simbologias que envolviam a morte eram produzidas para promover uma boa viagem para o outro mundo, cuja distância des-

te era consideravelmente menor do que hoje. O tratamento dispensado ao morto visava integrá-lo o mais breve possível em seu lugar, para seu próprio bem e a paz dos vivos”

Figura 4. A boa viagem simbolicamente representada pelas flores



Fonte: Arquivo pessoal

Esta imagem trata-se de um enterro dias antes de nossa visita e que reforça a representação de uma “uma boa viagem”, uma boa passagem para a vida após a morte. Para fluir em um caminho de luz e de paz, que o situe em um bom lugar de descanso eterno.

Também reforçamos a mentalidade coletiva presente nos ritos de passagem e a prática cultural presente no cemitério Nossa Senhora da Penha, que assegura, antes de mais nada, a religiosidade e a recomendação da alma do

morto à Deus para assegurar-lhe um bom descanso. Destaco o rito de passagem em Jean Delumeau (1989 p.123):

“[...] A morte obedece a uma liturgia em que se sucedem toailete fúnebre, velório em torno do defunto, colocação de ataúde e enterro. As lágrimas, as palavras em voz baixa, a lembrança das recordações, a arrumação da câmara mortuária, as orações, o cortejo final, a presença dos parentes e dos amigos: elementos constitutivos de um rito de passagem que se deve desenrolar na ordem e na decência”.

A morte, as práticas religiosas em torno da morte e todo o seu rito de passagem são carregados de elementos que dizem muito sobre as culturas e os costumes de uma sociedade. A morte é um produto sociocultural que, diante de suas várias representações são “imersas em um contexto ou em um banho cultural que é propriamente o tecido da história” (VOVELLE, 2004 p.134). E isto é bem visível no Cemitério de Crato, quando passamos a refletir sobre a arte tumular, a presença de imagens de cunho sagrado (BORGES, 2001), os monumentos mais antigos e os mais atuais, que também seguem uma tendência e estilo arquitetônico que faz jus a épocas e também diz muito sobre os processos sociais e históricos vividos.

Entre todas as indagações e busca para entender a morte enquanto fenômeno social, (VOLVELLE, 2004 p.59) busca compreender a morte a partir de processos socioculturais e esses processos também dão conta de abarcar e reproduzir a morte. Para ele, “a história da morte é de fato a história de toda uma série de artimanhas, de mascaramentos, de evitações, mas também de criações do imaginário coletivo em relação a uma passagem obrigatória em toda existência humana”.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Perceber o Cemitério de Crato é também perceber a sacralização desse espaço como um elo onde a personificação de Deus (através de objetos e símbolos religiosos) e do ente querido falecido (através das fotografias, pequenas

biografias, epitáfios) se faz presente mediante a religiosidade difundida nesse campo.

O cemitério se constitui, com base nas análises, um lugar de comunicação com seus mortos e por sua vez, um lugar de religiosidades. Há uma ligação entre os vivos e a morte, quando Le Goff (1995, p.251) afirma que os “mortos não existem senão pelos e para os vivos”. Isso é perceptível quando, em nossa visita ao campo, percebemos constantes peregrinações até os túmulos. As visitas aos túmulos, além de promover um lugar de memória, também promovem um ambiente seguro onde as rezas e orações são abrigadas e acolhidas, e a partir da construção do imaginário, os vivos garantem a esse morto um lugar de descanso, um bom lugar.

Também é de um olhar mais apurado que percebi um certo descaso em relação à manutenção e limpeza do cemitério, já que há um canal que o atravessa, fazendo inundações e desastres, sempre no período de chuva constantes, o que destroem túmulos e causa um estado de alvoroço na sociedade, visto que está localizado no centro da cidade.

Também é recorrente no campo santo a invasão de jovens que acabam violando os túmulos, quebrando e furtando alguns utensílios e objetos dos jazigos. Muitos casos de denúncia já foram registrados e as famílias pedem mais segurança neste local, para que não haja desrespeitos aos seus mortos<sup>48</sup>.

Isto comprova a mentalidade em torno da morte e o quanto os cemitérios são concebidos enquanto lugar sagrado e de descanso para aqueles que partem. É um lugar de memória, cultura e religiosidade que sobrevive ao tempo e se

48 Casos icônicos de vandalismos: Matérias jornalísticas 1: Crato (CE): Túmulo é violado no cemitério e crânio desaparece (28/01/2013 13:56) Disponíveis em: <https://deolhonorcrato.webnode.com/news/crato-%28ce%29%3A-tumulo-e-violado-no-cemiterio-e-cr%C3%A2nio-desaparece/>

2: CETV 1ª Edição – Juazeiro do Norte | Cemitério do Crato é alvo constante de vandalismo Assista online | G;loboplay

3: Blog do Crato: Jovens são presos por danos materiais no cemitério do Crato Disponível em: <https://blogdocrato.blogspot.com/2013/02>

4: Dois túmulos do cemitério Nossa Senhora da Piedade, no Crato, amanheceram violados. Disponível em: <https://www20.opovo.com.br/app/ceara/crato/2013/01/24/notcrato>

renova e se reinventa de acordo com os processos históricos, sociais e culturais. Como parte indiscutível dessa mentalidade, pode-se dizer que os ritos de passagem “era uma manifestação de especial deferência e carinho da família para com o morto, gesto que solenizava sua saída definitiva de casa rumo ao mundo dos mortos” (REIS, 1991 p. 132).

No modo geral, o cemitério Nossa Senhora da Penha é composto, em sua maioria, de mausoléus, jazigos e túmulos desde uma arquitetura mais antiga à mais modernas; possui dois cruzeiros das almas, com candelabros para o ritual das velas em memória a alma do ente querido; bem como uma capela, que é destinada a orações e ligação com o ente querido; a cruz latina é um dos objetos mais utilizados, em seguida de imagens de santos católicos, anjos e alguns animais, como ovelhas e águias; a ornamentação do túmulo é sempre carregada de flores e fotografias dos falecidos. Há também túmulos que estão em estado de abandono e outros bem preservados e bem cuidado, o que afirma o que o coveiro e zelador chegou a dizer:

“Muitas famílias pobres só vem e enterram o povo aqui porque manter um túmulo desse é caro demais. Só rico aguenta! Tá vendo esse Túmulo ali? (Disse apontando para um túmulo que estava em construção logo na entrada onde estávamos realizando a entrevista) o dono gastou mais de 8 mil ‘real’ só pra ajeitar o mármore que quebrou. É caro demais manter um ‘bicho’ desses aqui...” (já citado).

Isso muito se dá ao fato de encontrarmos covas sem nenhuma ornamentação, apenas uma cruz com o nome e a data de nascimento e falecimento, bem como, muitos mausoléus antigos em ruínas, totalmente desprovidos de cuidados. Tudo isso comprova as questões econômicas, desigualdades sociais e poder aquisitivo das famílias cratenses.

O fato é que a religiosidade é um dos fundamentos básicos para a manutenção da relação dos vivos e dos mortos e que se configura como um lugar de memória. Não apenas católica, mas há também uma demanda muito forte de práticas religiosas afro-brasileiras, onde despachos e oferendas são deixadas constantemente em volta dos túmulos. Isso também reforça o papel central da

religiosidade como um elemento crucial que assegura o contato com o mundo dos mortos, com o sagrado.

Portanto, olhar para o cemitério Nossa Senhora da Piedade é também resgatar memórias coletivas e processos históricos, culturais e sociais que repercutem nos cratenses a necessidade de reforçar sua religiosidade ao passo que também pretende conectar-se com o morto em seu lugar de descanso eterno e sagrado.

## REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Jucieldo Ferreira. **Quando o “anjo do extermínio” se aproxima de nós: representações sobre o cólera no semanário cratense O Araripe (1855-1864)**. Dissertação (mestrado), João Pessoa, 2010.

\_\_\_\_\_. **O caminho das valas comuns: práticas fúnebres e tempo de epidemia do cólera no Crato-CE (1862)**. XXVII Simpósio Nacional de História, 2013.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Tradução: Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

CORBIN, Alain. **Saberes e odores: o olfato e o imaginário social nos séculos dezoito e dezenove**. Tradução: Ligia Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BORGES, Maria Elizia. **Imagens Devocionais nos Cemitérios do Brasil**. In: XI Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas, 2001, São Paulo. ANPAP na Travessia das Artes – São Paulo: ANPAP, 2001. V.01. p. 10-15.

\_\_\_\_\_. **Arte Funerária no Brasil (1890-1930): ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto**. Belo Horizonte, 2002

COMUNALE, Viviane. **A utilização das imagens sagradas e profanas dentro dos cemitérios**. São Paulo, 2013

GIRÃO, Raimundo. **Evolução histórica cearense**. Fortaleza: BNB/ETENE, 1985.

GIRAO, Valdelice C. **Da Conquista à implantação dos primeiros Núcleos Urbanos na Capitania do Siara Grande**. In: Souza, Simone (Coord.). História do Ceará. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994.

STOLOW, Jeremy. **Religião e mídia**: notas sobre pesquisas e direções futuras para um estudo interdisciplinar. *Religião & Sociedade*, v. 34, n. 2, p. 146-160, 2014.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

\_\_\_\_\_. **Mentalidades**: uma história ambígua. *Fazendo História*, vol. III. Nouveaux objets, Paris: Gallimard, 1974.

OLIVEIRA, Elizete C. Romanini de. Expressões através dos símbolos tumulares no cemiterio municipal padre Rodolfo Kumoreck da Cidade de São Paulo. 2010.

OLIVEIRA, João César. ABREU, Roberto Cruz. **Resgatando a história de uma cidade média**: Crato, capital da cultura. *Revista Historiar*, ano II, n. I. 2010

PINHEIRO, Irineu. **Efemérides do Cariri**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963.

\_\_\_\_\_. **O Cariri**. Fortaleza: edição do autor, 1950.

PINHEIRO, Raimundo Teles. **Esboço Histórico do Crato**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1959.

REIS, João José. “**O Cotidiano da Morte no Brasil Oitocentista**”. In. ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). *História da Vida Privada no Brasil*. Vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_. **A morte é uma festa:** ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ. Fortaleza: Tomo XX. Ano XX. 3° e 4° trimestres, 1906

VALLADARES, Clarival do Prado. **Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros.** Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura – Departamento de Imprensa Nacional. 1972. v.1

VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades.** Tradução: Maria Julia Cottvasser. São Paulo: Brasiliense, 2004.

# CAPÍTULO 8

**DONA LEONARDA E  
SEU PLANO DO  
“BEM MORRER”:  
“SER VISTA”  
NO RIO DE JANEIRO  
DO OITOCENTOS**

*Lucilia Maria Esteves Santiso Dieguez*

## INTRODUÇÃO

Discutir a morte nos oitocentos significa analisar o plano do “bem morrer”, comumente aplicado às famílias de elevado poder econômico. A abordagem vai além da enumeração de bens deixados por alguém; funciona como um filme de toda trajetória constituída pelo falecido, salientando suas ações que ultrapassariam as esferas terrena e celestial, para serem imortalizadas.

Para uma boa morte era preciso, antes de tudo, uma boa conduta, principalmente com aqueles com os quais se teria vivido e convivido. Além do aspecto de salvação da alma, o momento fúnebre era, para a elite carioca, uma oportunidade de demarcar seu espaço, de perdurar um nome para toda a eternidade.

Considerando estas ideias, o artigo discute o preparo fúnebre de Leonarda Maria da Silva Velho, negociante do Império, moradora da Chácara do Caminho da Glória, que nasceu na cidade do Rio de Janeiro em 1754 e faleceu no mesmo local em 1825.<sup>49</sup> Dona de uma fortuna avaliada em 285:499\$677 réis, composta por engenhos, imóveis na cidade do Rio de Janeiro, joias, móveis e negócios mercantis bastante prósperos, a personagem se destacou, ainda, por um opulente funeral, traçando seu papel de membro de um estrato significativo da sociedade comercial.

A preocupação extremada com a organização mortuária condizia à sua situação abastada, como se a suntuosidade presente condicionasse a demarcação do nome de sua família.

Raciocinando sobre as práticas sociais e culturais assentadas no plano do “bem morrer” no Rio de Janeiro dos oitocentos, o texto reflete sobre o rito de passagem da negociante, demonstrando que as esferas econômica e religiosa

---

49 O artigo discute a temática abordada no primeiro capítulo de minha Dissertação de Mestrado, defendida no ano de 2004, no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense. O trabalho, intitulado *Dona Leonarda Maria da Silva Velho: Uma Dama da Corte Imperial (1754-1828)*, tratou, no Capítulo I, da armação fúnebre da biografada. O trabalho dissertativo se encontra em processo de publicação como livro.

estavam intrincadas e, se materializando na armação funerária.

Para fortalecer nossos argumentos e nossos objetivos, foi examinado, no Arquivo Nacional, o inventário post mortem de Leonarda, iniciado em 1825 e concluído em 1828. O documento trazia ainda, seu testamento, contendo informações robustas a respeito das determinações referentes às quantias destinadas às obras pias e assistenciais, explicitando sua religiosidade e que serviriam de ponte para o alcance da salvação da alma.

Mediante a análise destas fontes primárias foi possível ter acesso, inclusive, aos recibos de gastos com seu velório e enterramento, além de todas as disposições que deveriam ser cumpridas por seu filho primogênito. A ostentação e a riqueza da produção indicavam opulência e religiosidade, mas sobretudo sinais de prestígio e poder, fazendo disso um espetáculo social.

A averiguação documental nos permitiu levantar dados de cada item utilizado na organização de seu enterramento, desde a contratação de padres, passando pela ornamentação ricamente detalhada de sua casa, até a contratação de música e de toques de sinos no momento de seu falecimento. Recorrendo a cada um deles, enxergamos a possibilidade de funcionarem como um expediente da elevada condição de Leonarda, servindo para delinear seu nome e para exaltar seus feitos enquanto mulher de negócios na praça do Rio de Janeiro.

A armação de seu funeral, analisada no inventário, assim como a enumeração de algumas de suas vontades -como quantias destinadas às obras pias- apresentadas em seu testamento, inferem uma hipótese sobre a mentalidade de uma sociedade de época, que encarava a morte de forma temerosa, se preocupando de maneira minuciosa com a salvação de sua alma. Além de consolo, devoção e reafirmação sócio econômica, a teatralização dos ritos fúnebres dava às proeminentes famílias dos falecidos, a possibilidade de “serem vistas” e de aliviarem suas dores, recuperando assim o equilíbrio emocional desestruturado com a morte. O plano do “bem morrer” de Leonarda englobava detalhes e ornamentos, funcionando como peças de um jogo de tabuleiro, que orquestravam um outro plano seu: o de ser vista e lembrada eternamente.

## ASPECTOS TEÓRICOS

O ato de morrer envolvia toda uma preparação. Pode-se dizer que não se tratava de algo simples, especialmente em sociedades abastadas. O preparo envolvia, não só aqueles que permaneciam vivos, dando-lhes o conforto num momento de perda, mas, essencialmente a organização do ambiente onde ocorreriam os ritos de despedida.

Nesse contexto, Duby (1988) narra todas as deliberações de seu personagem, já acamado e prevendo um fim próximo. Guilherme Marechal divide seus bens, atribui o cargo que fora seu ao primogênito, define o preparo de seu corpo e seu lugar de enterramento e demonstra opulência nos artefatos que deveriam ser utilizados.

Sobretudo, a instrumentalização dessas vontades e definições se davam através dos testamentos. Era neles que alguém tomava suas precauções e iniciava sua despedida, desatando os laços terrenos. Nestes documentos, inclusive, eram apontadas ações de muita religiosidade, conforme investigou Reis (1991) em relação aos inventários da Bahia do século XIX; o autor chama atenção para o fato destes documentos terem início com: “Em Nome de Deos: Amén” (REIS, 1991, p.92).

A mesma fé que é frequente nos escritos testamentais funciona como a condutora das vontades expressadas daquele que dita. Religiosidade esta que atua também como símbolo de poder e de altivez perante os demais, ganhando forma através de objetos e cerimoniais extremamente caros.

O mesmo autor reitera que as feitura dos testamentos, geralmente, ocorriam num momento de doenças, mesmo que, conforme recomendações da Igreja Católica, os documentos deveriam ser redigidos num momento de plena saúde (REIS, 1991, p.92). As enfermidades citadas, não se referem ao modo mais simples; é preciso dizer que os testamentos surgiam no acometimento de casos graves de saúde ou na ocorrência de viagens de longa distância e com durabilidade imprevisível; como se a pessoa previsse um fim próximo e necessitasse

desse resguardo. Alguns destes aspectos acima relatados foram encontrados no testamento de Leonarda Maria da Silva Velho. A mesma explicita sua religiosidade e os problemas de saúde pelos quais passava, justificando a realização do documento:

“Eu Dona Leonarda Maria da Silva Velho, Dama de Sua Majestade a Imperatriz, achando-me algum tempo enferma, porem de pé, em meo perfeito juízo, e entendimento, como sempre tive [...]” (AN, 1825, Nº 8373, maço 433, fl 5)

A testada falece oito meses após à redação do testamento, fato que comprova a preocupação com a guarda de seus bens, assim como portava uma enfermidade que se arrastava por um longo tempo.

É fato que, além dos pontos mencionados, um documento testamental era acompanhado do fator “medo”. Sentimento este que se traduzia em obras de caridade, libertação de escravizados, amenizando a passagem do mundo dos vivos para o dos mortos e, conseqüentemente, diminuindo o temor da morte. O desejo era atingir o céu, salvando a própria alma.

Le Goff (1993) analisa a crença no Purgatório, que, embora estivesse asentada nos séculos XII e XIII, era bastante presente no século XIX, como um mecanismo de salvação. O “nascimento” deste, segundo o autor, estava ligado à ideia de imortalidade da alma, alcançada através da ressurreição, após passar pelo julgamento no momento do falecimento e o período final, quando aí sim lhe seria destinada a danação ou a salvação.

Como atingir o espaço celestial? Mediante a feitura de obras pias e assistenciais, enumeradas nos testamentos e que deveriam ser plenamente cumpridas por aqueles que estivessem no mundo dos vivos. Representaria um alívio para as almas que estivessem no Purgatório, reduzindo seus sofrimentos e possibilitando o atingimento da plenitude. Entendemos que os inúmeros sufrágios e determinações presentes nos testamentos, indicam as inquietudes em relação ao Purgatório, já que o anseio era passar por este espaço intermediário de maneira positiva.

A tese construída por Le Goff (1993) pôde ser observada no testamento de Leonarda: para a Santa Casada Misericórdia do Rio de Janeiro deixou um legado de 300\$000 réis; para a Roda dos Expostos (pertencente à Santa Casa) deixou um adicional de 200\$000 réis; para o Hospital dos Lázaros, 5\$000 réis. Com a quantia de 200\$000 réis patrocinou obras na Freguesia de São José<sup>50</sup>, deixando ainda um legado de 100\$000 réis à Capela de Nossa Senhora da Glória.<sup>25</sup> Somadas todas as cifras, Dona Leonarda destinou às obras pias um total de 805\$000 réis.

Em seu testamento, Leonarda ainda ordenou que fossem rezadas missas em prol de sua alma, ao todo quinhentas, sendo 320 réis cada esmola; pela alma de seu marido Manoel Velho da Silva, trezentas missas no valor da mesma esmola; pela alma de seus pais, duzentas missas; e pelas almas de seus escravos falecidos durante sua vida, destinou cem missas. O padre português Bernardo Queirós, citado por Reis (1991) adverte para todos assistirem os familiares mais necessitados, pois a ausência desse ato caridoso justificava o fato de muitas almas padecerem na danação (REIS, 1991, p.95).

Além destas determinações, encontramos na documentação citada, outro exemplo de expediente de salvação, que era a libertação de escravizados, mediante algumas exigências:

[...] Deixo forros, libertos, e livres de toda a escravidão desde o dia do meu falecimento, aos meus escravos Simião crioulinho filho da escrava Hermelinda, ficando o dito crioulinho na companhia de meu primeiro testamenteiro e filho o Conselheiro Amaro Velho da Silva para lhe mandar ensinar algum ofício, e bem assim deixo forra a crioula Maria da Glória, filha da escrava Laureana: e mais deixo forra, liberta a minha mulata Marianna (...) Deixo o meu escravo Isidoro crioulo encostado a meu filho testamenteiro o Conselheiro Amaro Velho da Silva, a quem o dito crioulo servirá como escravo o tempo de seis anos, e findo esse tempo, o mesmo meu filho lhe dará alforria, e passará carta de liberdade. Deixo forra e liberta desde o dia do meu falecimento a minha escrava Marianna de nação, lavadeira, a quem o testamenteiro lhe passará carta de liberdade, ou lhe ficará esta verba servindo de título dela [...] (AN, 1825, nº 8373, maço 433, fl 3 frente e verso)

50 A Freguesia de São José era onde Leonarda Maria da Silva Velho residia e a Igreja de São José era frequentada pelas famílias mais distintas da sociedade carioca.

É perceptível que, ao mesmo tempo que a testada se preocupa com a sua salvação, faz valer seu aspecto de senhora de cativos, impondo algumas condições na concessão da alforria dos mesmos.

A aplicação das práticas caridosas e assistenciais, sinalizando uma constante aflição em relação à morte e suas consequências no espaço além da vida, não só traduz os ritos de passagem e os desassossegos quanto ao abraço à salvação da alma, mas inclusive demonstra uma clara estratégia de demarcação de poder e de prestígio perante os que vivos permanecem. Despedia-se do corpo e se encaminhava a alma à esfera divina, porém, especialmente o nome, quando proeminente na sociedade, deveria perdurar no estrato onde conviveu e, o primeiro passo para isso, era a armação dos ritos fúnebres, que será contemplada neste artigo.

## **RESULTADOS E DISCUSSÃO**

*É inegável que, mesmo frente à uma situação de doença, como a de Leonarda Maria da Silva Velho e à previsibilidade de seu falecimento, a morte representava uma ruptura e desagregava o ambiente para aqueles que ficavam. O restabelecimento dessa ordem e o alívio da angústia e da dor ocasionadas pela morte ocorria, entre outras formas, através do preparo do cerimonial fúnebre.*

Opulência e pompa, quanto mais visíveis num funeral, mais suportes dariam aos vivos. “Armar” para consolar e ainda para salvar a alma seriam as metas perseguidas por membros da sociedade abastada do século XIX, além de, é claro, traçar um caminho para exibir seu status privilegiado. Justificando esta hipótese, o texto discute que os serviços de armação eram bastante utilizados em cerimoniais fúnebres de famílias importantes do período abordado, porém, os mesmos poderiam ser contratados ainda para outros tipos de cerimônias. Armar a casa denotava a organização do espaço com fausto e riqueza, tornando o momento inesquecível a todos e marcando a notoriedade e a visibilidade da família do falecido. Entendemos, portanto, que, ao mesmo tempo que o luto era vivido, a riqueza e o nome preponderavam.

Embora na maior parte dos testamentos constem, de forma clara e detalhada, o que fazer e usar nos enterramentos, Leonarda, ao ditar o seu, foi econômica e disse: “Declaro, e ordeno que o meu funeral será feito a eleição de meu primeiro testamentário, ou daquele que aceitar a testamentaria”. (AN, 1825, nº8373, maço 433, fl 2 verso) No entanto, o que a falecida economiza em certas palavras, os demais documentos do inventário esbanjam a suntuosidade de seu enterro.

Em 20 de outubro de 1825, o armador Antonio Luiz da Cunha Ferreira declarou em recibo que consta nos autos do inventário post mortem de Dona Leonarda, que recebeu do primogênito da falecida e seu inventariante, o senhor Amaro Velho da Silva, o montante de 647\$360 réis condizente aos gastos fúnebres.<sup>51</sup> De acordo com a averiguação da documentação, a grandeza predominou no preparo da casa da falecida, onde seu corpo foi velado, como costume da época. O teto e os assoalhos foram forrados; o corpo foi colocado numa rica urna de madeira estofada de veludo e seda branca lavrada, com enfeites de seis asas de fechaduras; sobre o caixão uma Cruz Romana foi fixada, simbolizando o catolicismo professado por Leonarda, além de duas ordens de galões finos, com larguras diferentes, correspondendo tudo ao valor 381\$360 réis. A urna foi ainda coberta por um veludo preto, enfeitado com um símbolo de Cruz [...]<sup>52</sup> num preço de 10\$000 réis. Há ainda os indicativos de organização em outras partes da residência, principalmente a casa do oratório, que foi forrada com belbutina preta agaloada, as cimbalhas ornamentadas de galões, bambinelas cobertas com franjas de ouro fino, totalizando o gasto de 250\$000 réis.<sup>53</sup>

51 Todos os dados foram extraídos do inventário post mortem de Leonarda Maria da Silva Velho, onde, inclusive, consta o recibo do armador citado.

52 A parte que consta o símbolo “[...]” indica um trecho ilegível na documentação. Por isso não podemos definir o estilo da Cruz adornado.

53 Belbutina: tecido aveludado; bambinela: cortina com franjas e galões, dividida em duas partes erguidas e presas dos lados, servindo para sombrear e enfeitar janelas e portas; Verbetes “cimbalha”: Na madeira do telhado é o que está imediato à beira. Telhado. Deriva-se do *cymatium*, que nos edifícios é a arte mais alta da cornija, e que por ser convexa e côncava, de onde lhe veio o nome de *cymatium*, tomado do grego *Kymaton*, que quer dizer onda pequena. Podem ser de prata, de ouro e de outras cores. Fonte: CD-ROM. Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa; BLUTEAU, Dom Raphael. Vocabulário Portuguez e Latino. CDROM. Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2000. vol 2, p. 314.

O luxo e imponência empreendidos na armação deste funeral revelam o respeito de seu filho mais velho, Amaro, em cumprir as vontades da mãe, exaltando-a como reconhecida negociante da praça mercantil do Rio de Janeiro e não poupando esforços para preservar o nome da Família da Silva Velho no rol dos negócios comerciais.

Nas despesas consecutivas presentes no inventário post-mortem de Leonarda, pontuamos dados que identificam mais ainda a tríade que se insere na hipótese defendida nesse texto: “riqueza-salvação-poder”. Pela encomendação do corpo na Capela, um gasto de 8\$000 réis; pelo acompanhamento do Cura e oferta as cifras somaram 57\$600 réis; pelo aluguel de 362 tochas junto às 80 que já estavam na casa da falecida, 28\$960 réis; por 172 kg de cera com 20 archotes,<sup>54</sup> a quantia foi 41\$920 réis; por 24 kg de cera em velas mais os Padres e a música, foram gastos 96\$280 réis; pela música do libéramo e do memento,<sup>55</sup> 102\$400 réis e por um ano de anual à Ordem, \$960 réis. O total somente destas despesas foi de 344\$760 réis. (AN, 1825, nº8373, maço 433, fl 101)

Ao avaliarmos estes gastos arrolados, consideramos os valores bastante altos para o padrão da época. No período em questão, a encomendação de um corpo custava em torno de mil réis e, no que se refere ao serviço utilizado no funeral de Leonarda, atestamos o valor de 8\$000 réis, ou seja, 7\$000 réis a mais do que o usual. Além disso, os preços subiam à medida do número de religiosos contratados para acompanhamento e cerimônia, além da indumentária utilizada pelos mesmos e, embora não constem, no inventário pesquisado, referências a respeito do quantitativo de padres nem da roupa que vestiram, pela soma apresentada, é possível inferir que tenha se tratado de um extenso e rico cortejo.

54 Archote, segundo a definição do é: Facho breado que se acende para iluminar. SILVA, Antonio Moraes e. Dicionário de lingua portuguesa. Lisboa: Officina de Simão T. Ferreira. 1889. 2 tomos.

55 Memento: termo latino de que usa a Igreja na Quarta-Feira de Cinzas para inculcar aos cristãos a memória da morte; o qual se diz também parte do Cânon da missa, aonde se faz comemoração dos vivos e defuntos. BLUTEAU, Dom Raphael. Vocabulário portuguez e latino. CD-ROM. Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2000. vol. 2, p.413. Não foi encontrado o significado da palavra libéramo.

Outros dados relevantes são a utilização de música e a contratação dos serviços de orquestra nos enterramentos. No universo dos estratos abastados, a presença destes itens sinalizava riqueza e traduzia prestígio. No recibo anexado à documentação de Leonarda, que comentamos a pouco, pelo valor empreendido, a orquestra contratada provavelmente tocou por um longo percurso, desde a Chácara do Caminho da Glória, residência da falecida e onde o corpo foi velado, até à Igreja da Ordem do Carmo, situada no largo do Paço, onde aconteceu seu sepultamento. O quantitativo dos músicos presentes também deve ter sido significativo. Ressalta-se que quanto mais serviços contratados, mais evidente era o pleito pela salvação da alma e a demarcação de sua proeminência na sociedade imperial.

Conforme as informações colhidas em seu inventário, é possível inferir que boa parte de seu cerimonial transcorreu no período noturno, tendo em vista o número de velas e tochas utilizadas, inclusive, na casa de Leonarda. O uso destes artigos servia para iluminar o caminho do morto e dos vivos; em relação ao primeiro, simbolizando sua passagem em busca da salvação e da eternidade e quanto ao segundo, minimizando a dor causada pela ruptura.

Adiante, um outro recibo, relacionado aos dobres de sinos que foram dados à ocasião da morte de Dona Leonarda, explicita mais um frenesi em exibir o status da falecida e de sua família:

Recebi do Ilustríssimo Excellentíssimo Senhor Amaro Velho da Silva a quantia de dezenove mil e duzentos réis procedidos dos dobres que se deram na Imperial Capella por alma da Ilustríssima Excellentíssima Senhora Dona Leonarda Maria da Silva Velho e por ser verdade ter recebido a dita quantia [...] por mim asignado. Rio de Janeiro 14 de outubro de 1825. Joze Maria Sineiro da Imperial Capella (AN, 1825, nº 8373, maço 433, fl 102.)

De acordo com Reis (1992), os ritos funerários brasileiros, com seu aparato e toques de acontecimentos sociais, assemelhavam-se às festas religiosas barrocas, atraindo milhares de pessoas. A festa, segundo ele, seria o recurso recorrido por todos para retomar a vida normal, perdida com a morte; tal estratégia se daria pelos grandiosos funerais e sua forte exposição. O recibo de gastos

destacado acima se refere à marcação sonora da morte, materializada pelos sinos das igrejas. Havia regras quanto a estes toques, isto é, em caso do falecido ser do sexo masculino, três dobres breves, enquanto para o sexo feminino, dois. A própria Igreja, em sua legislação, orientava que os toques dos sinos na hora do falecimento deveria ser discreto, senão pareceria um indício de vaidade e de suntuosidade.

Contudo, Reis (1992), estudando as famílias baianas, chama atenção para o fato de vários destes grupos desrespeitarem o protocolo e contratarem os serviços para toques extras dos sinos, deixando claro, o luxo no qual esses grupos viviam. A propósito, o dobre extra era dado pela Sé baiana, fato este que também ocorria no Rio de Janeiro do século XIX, como comprovado no fragmento do inventário.<sup>56</sup>

Mais uma vez, a despesa com os dobres no momento da morte de Leonarda, não indica a quantidade de toques dados, porém o gasto soma 19\$200 réis, valor alto para o período, apontando ostentação e prestígio da falecida, o que nos leva a entender que podem ter sido contratados os serviços de dobres extras.

Em se tratando de uma mulher de elite, cuja prosperidade era reconhecida no meio mercantil carioca por sua constante atividade e gestão de negócios<sup>57</sup>, constam detalhes referentes à mortalha utilizada, como explicita seu assento de óbito:

Aos oito dias do mês de Outubro, de mil oitocentos e vinte e cinco anos, na casa de sua morada, no Bairro da Glória, faleceu a Excelentíssima Dama do Imperial Paço Dona Leonarda Maria da Silva Velho, viúva de Manoel Velho da Silva, no dia nove do corrente foi por mim acompanhada em andor para Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo, onde de licença foi encomendada, e sepultada, amortalhada na Farda de Dama Imperial Casa: recebeu todos os sacramentos, e fez testamento: de que para

56 Imperial Capella leia-se Igreja de Nossa Senhora do Monte do Carmo situada no Largo do Paço e que à época funcionava como Antiga Sé.

57 Os detalhes da atuação mercantil de Leonarda Maria da Silva Velho constam da Dissertação de Mestrado citada na nota de rodapé 1.

constar este assento.

O Cônego Cura Luiz Mariano da Silva.

Leonarda era Dama de Sua Majestade a Imperatriz e o fato de ter sido sepultada, com este traje de gala, é mais um vestígio que, agregado aos outros explicados neste artigo, evidencia sua opulência e sua relevância enquanto mulher e parte de um distinto e seletivo grupo social, que privilegiava a arte do “bem morrer” como afirmação perante os demais. Um estrato que, embora padecesse com o medo da morte, usava de seu gosto amargo para adocicar o caminho do morto, através de um belo preparo de despedida, pretendendo a salvação e a admiração social eternas.

## **CONCLUSÃO**

Reconstituir a trajetória fúnebre de Leonarda Maria da Silva Velho significou tratar de suas ações em vida. Mesmo não determinando, em seu testamento, o que deveria ser feito em seu cerimonial, é possível compreender que, seu filho Amaro Velho da Silva, ao receber a incumbência da testamentaria, sabia exatamente quais procedimentos tomar.

Acerca disso, algumas considerações precisam ser feitas. A primeira delas é que, Amaro não querendo desagradar a matriarca, empreendeu todas as forças para homenageá-la à altura, desejando a salvação de sua alma, cumprindo os preceitos religiosos tão comuns à sociedade de corte. Em seguida, seus esforços destacam uma característica comum às nobres famílias do oitocentos, que era a exibição de seu poder mediante luxo e grandiosidade. E ainda a força que Leonarda Maria da Silva Velho exercia sobre sua família, recebendo de seu filho e inventariante, a devida pompa no processo de seu sepultamento, conforme identificados em todos os gastos aplicados para isso.

Estudar a morte de Leonarda é entender a passagem do mundo dos vivos para o dos mortos, comprovando que a suntuosidade era o critério fundamental no seu plano do “bem morrer”, levando-a à salvação de sua alma e a encaixando como uma mulher de posição elevada no Rio de Janeiro do século XIX. Seu

inventário post mortem comprovou a ideia de uma mulher abastada, assentada em práticas que delimitavam a hierarquia social da sociedade imperial.

## REFERÊNCIAS

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO. Assento de óbito de Leonarda Maria da Silva Velho. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de assentamento de falecimento das pessoas ocupadas no serviço do Paço (1808-1887).

ARQUIVO NACIONAL. Rio de Janeiro. Inventário post-mortem de Dona Leonarda Maria da Silva Velho – AN, Juízo dos órfãos, ano de 1825, nº 8373, Maço 433.

BLUTEAU, Dom Raphael. **Vocabulário português e latino**. CD-ROM. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2000. vol 2.

DIEGUEZ, L.M.E.S. **Dona Leonarda Maria da Silva Velho**: uma Dama da Corte Imperial (1754-1828). 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

DUBY, Georges. **Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo**. 3ª reimpressão. RJ: Graal, 1995.

LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Livraria Estampa, 1993.

REIS, João José. **A Morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. SP: Companhia das Letras, 1991.

# CAPÍTULO 9

## **“AÍ APARECEU O SUMIÇO DELA”: A MORTE DE MARIA DAS QUENGAS NAS MEMÓRIAS ORAIS**

*Ruan Carlos Mendes*

## INTRODUÇÃO

O presente texto é uma parte – com reformulações e adaptações – da dissertação desenvolvida entre os anos de 2016 e de 2018, no Mestrado Interdisciplinar em História e Letras (MIHL/FECLESC), da Universidade Estadual do Ceará (UECE), com a orientação da professora Dr<sup>a</sup> Berenice Abreu, a quem somos gratos pela acolhida e generosidade. No entanto, essa pesquisa foi iniciada ainda durante o curso de graduação em História (2011-2015) na Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos (FAFIDAM/UECE), com a orientação da professora Dr<sup>a</sup> Lucélia Andrade, a quem também somos gratos, pois foi uma inspiração para os primeiros passos desse estudo.

Na dissertação intitulada *Maria das Quengas: A construção de uma devoção popular no município de Russas-CE*, defendida em março de 2018, analisamos as narrativas sobre a morte e os milagres de Maria da Quengas, buscando compreender os elementos presentes nesse processo de “santificação<sup>58</sup>”. Já no presente texto, analisaremos as narrativas sobre a morte de Maria das Quengas, destacando aspectos como a pobreza e o sofrimento, pois são elementos construtores dessa devoção.

Para o desenvolvimento dessa pesquisa, na graduação e no mestrado, fizemos uso da metodologia da *História Oral*, compreendendo que “as fontes orais do historiador são narrativas individuais, informais, dialógicas, criadas no encontro entre historiador e narrador” (PORTELLI, 2016, p. 9). Desse modo, concordamos com Alessandro Portelli que “história oral, então, é primordialmente uma *arte da escuta*”, existindo uma “relação dialógica” – entre pesquisador e narrador – e uma dimensão de “cocriação” dessas fontes, pois “fontes orais são geradas em uma troca dialógica, a *entrevista*: literalmente, uma troca de olhares”

---

58 Desde 1234 que o direito de canonizar ficou reservado ao Papa, mas “a canonização papal é, portanto, do ponto de vista histórico, só uma das maneiras que os católicos descobriram de fazer santos. E mais: talvez não seja – mesmo agora, e para católicos romanos – a mais importante” (WOODWARD, 1992, p. 17). Neste texto, analisaremos alguns elementos “fundadores” de uma devoção que não passou pelo processo oficial de canonização papal e, por isso, para uma diferenciação conceitual, abordaremos Maria das Quengas como uma milagreira e não como uma “santa”.

(PORTELLI, 2016, p. 10). Logo, este texto é ancorado nessa “arte da escuta” e na “relação dialógica” desenvolvida entre o pesquisador e os devotos e devotas de Maria das Quengas. E, ainda seguindo as orientações de Portelli, evitaremos o uso dos termos como “testemunho” ou “testemunha”, vamos preferir “falar em ‘narrativas’ e narradores’, ‘histórias’ e ‘contadores de histórias’, ou, na verdade, ‘contadores da história’” (PORTELLI, 2016, p. 18).

## **POBREZA E “SANTIDADE”**

Maria Agostinho dos Santos é o nome gravado em uma cruz à beira de uma estrada de terra na comunidade de Pitombeira II, no município de Russas – CE. Essa estrada liga várias comunidades ao centro da cidade e a cruz marca o local de uma morte, pois “nossas estradas e caminhos estão povoados de santas-cruzes e de capelinhas-das-almas, erigidas nos lugares em que houve [...] mortes fora do tempo e morte desamparada” (MARTINS, 1983, p. 23). Na cruz há também a inscrição do dia da morte, sendo 27 de julho de 1893, mas não foi registrada a data de nascimento da mulher que ali padeceu.

Maria Agostinho dos Santos também era conhecida como Maria das Quengas, pois relata a tradição oral<sup>59</sup>, que a alcunha atribuída a Maria Agostinho está relacionada ao fato de que a mesma costumava carregar, amarradas à cintura, quengas de coco, artefatos utilizados para esmolar, tomar café e fazer suas refeições. Segundo uma narradora e devota de Maria das Quengas: “Ela [Maria das Quengas] andava com uma quenginha dentro de uma sacola, né? Que aonde ela chegava ela bebia água, café e o que dessem”<sup>60</sup>, o que sugere sua condição de extrema pobreza. Como também narrou um devoto de Maria das Quenga: “ela [Maria das Quengas] pedia esmola, era pobrezinha a família, toda vida era pobre, aí ela pedia esmola numa quenginha nas casas que era muito difícil nessa época, uma casa aqui outra acolá, né?”<sup>61</sup>

59 Para Alessandro Portelli a tradição oral é “composta por construtores verbais que são formalizados, transmitidos, compartilhados” (PORTELLI, 2016, p. 9).

60 Francisca Maria de Freitas Silva, 47 anos, entrevista realizada no dia 11/07/2013.

61 Valdir Araújo de Lima, 58 anos, entrevista realizada no dia 17/07/2013.

Para pensarmos sobre a “pobreza” de Maria da Quengas, recorremos a Michel Mollat em *Os pobres na Idade Média* (1989), pois esse autor faz um alerta para a utilização do adjetivo de pobreza: “A pobreza designa inicialmente a qualidade, depois a condição de uma pessoa de qualquer estado social atingida por uma carência” (MOLLAT, 1988, p. 2). Dessa forma, quando os devotos e devotas identificam Maria das Quengas como pobre, não estão falando somente de sua carência de assistência material, mas sim fazendo uma associação que busca qualificar Maria das Quengas e justificar sua “santidade” e milagres operados.

Alinhados ao pensamento de Mollat, podemos perceber que “o ‘pobre’, então, exprime uma abstração, evoca em um único termo a imagem do aflito, seu estado de aflição, uma carga afetiva de compaixão ou de horror e todo um potencial de revolta e temor sociais” (MOLLAT, 1989, p. 2). No caso específico de Maria das Quengas, a evocação da pobreza pelos fiéis é pautada na compaixão, na justiça e até mesmo, para alguns, no reconhecimento de seus milagres e “santidade”, pois “a pobreza honesta e santificante opõe-se à pobreza pecadora” (MOLLAT, 1989, p. 8). Assim, a pobreza de Maria das Quengas afasta a sombra do pecado e a “santifica” nas memórias de seus fiéis <sup>62</sup>.

Em relação à idade de Maria das Quengas e ainda sobre seu estado de pobreza o senhor Valdir Araújo de Lima, do alpendre de sua casa, olhando para a cruz de Maria das Quengas, iniciou sua narrativa falando que nasceu na localidade de Pitombeira II e que desde criança tem fé na alma de Maria das Quengas. O narrador ressaltou que a história que sabe sobre Maria Agostinho foi a própria Quininha – senhora que zelava e cuidava da cruz de Maria das Quengas – que lhe contou. Desse modo, o senhor Valdir Araújo de Lima tentou “imprimir” em sua narrativa uma certa propriedade para falar sobre o assunto.

Ela [Quininha, antiga zeladora da cruz] sempre me contava, eu pequenininho, eu me lembro muito bem, que essa mulher [Maria das Quengas] ela pedia esmola numa quenga, era uma moça, moça velha, velha assim que eu quero dizer no bom sentido, vamos supor que naquela época ela tivesse de 15 a 18 anos, né? Nessa época, acredito que tinha sido a idade dela [...] e ela tirava... ela pedia esmola na na... era pobrezinha a

62 Lembramos que “a memória, na verdade, não é um mero depósito de informações, mas um processo contínuo de elaborações e reconstrução de significados” (PORTELLI, 2016, p. 18).

família, toda vida era pobre, aí ela pedia esmola numa quenginha nas casas que era muito difícil nessa época, uma casa aqui outra aculá, né?<sup>63</sup>

O devoto, Valdir Araújo de Lima, narra que Maria das Quengas era uma “moça velha”, mas temos que ter claro que a forma que concebemos uma “moça velha” nos dias atuais - uma moça que passou da idade de casar - é muito diferente de uma “moça velha” nos anos finais do século XIX. “Moça velha” é uma expressão comum para se referir a uma mulher que nunca casou e que se mantém virgem, pois, para os mais velhos, moça é sinônimo de virgem e não se refere necessariamente à idade. Daí a expressão “moça velha” para falar de uma mulher virgem, solteira e que já passou da “idade ideal” de casar, mas tal “idade ideal” varia de acordo com a época. Certamente, na época de Maria das Quengas a suposta “idade ideal” de casamento para uma moça era muito baixa para os padrões atuais. Miridam Knox Falci analisando as mulheres do sertão (províncias de Piauí e Ceará), durante o século XIX, afirma que uma moça de elite tinha que casar sob os “cuidados, observações e recomendações de toda a sociedade” e entre a idade de 15 ou 18 anos “pois se passasse dos 25 anos sem se casar seria considerada ‘moça velha’, ‘moça que tinha dado o tiro na macaca’, ou ainda moça que chegara ao ‘caritó’” (FALCI, 2000, p. 259).

O próprio senhor Valdir Araújo de Lima faz essa ressalva, pois fala que a idade de Maria Agostinho fosse entre 15 e 18 anos, já que na época em que a mesma viveu – final do século XIX –, segundo o narrador, era comum a mulher casar jovem. Dessa maneira, segundo o devoto, uma jovem com 17 ou 18 anos já era considerada uma “moça velha”. A sociedade de outrora – assim como ainda em alguma medida a sociedade atual – muitas vezes colocava à margem essas mulheres que não casavam, muitas ficavam morando sozinhas e tendo uma velhice solitária. Por isso que o narrador sentiu a necessidade de falar que Maria das Quengas era uma “moça velha no bom sentido”. Podemos entender a expressão “moça velha” em um sentido próximo de desamparada, já que era uma mulher que não casou e “no sertão, a preocupação com o casamento das

63 Valdir Araújo de Lima, 58 anos, entrevista realizada no dia 17/07/2013.

filhas moças foi uma constante. [...] Tão logo passasse as primeiras ‘regras’ [...], os pais começavam a se preocupar com o futuro encaminhamento da jovem para o matrimônio” (FALCI, 2000, p. 256).

As narrativas de outros fiéis, que contam a história de Maria das Quengas, assim como a do senhor Valdir Araújo de Lima, também trazem detalhes que constroem uma associação entre pobreza, pureza, virgindade e sua “santidade” – poderes de operar milagres. Não sabemos ao certo, quando Maria das Quengas passou a ser identificada como uma milagreira, mas é possível percebermos – a partir das narrativas – que alguns elementos (pobreza, virgindade e morte desamparada), que cercaram a vida e a morte de Maria das Quengas, corroboraram para que essa devoção fosse “criada” e “alimentada” no decorrer de todo o século XX. A “morte fora do tempo”<sup>64</sup> e a preservação da honra de Maria das Quengas “povoam” as narrativas de seus devotos e devotas, pois são elementos fundantes dessa devoção.

## **“MORREU SACRIFICADA”**

A primeira entrevista ou primeira “troca de olhares” (PORTELLI, 2016, p.10), para a construção desse estudo, foi realizada no dia 02 de julho de 2013 na residência da senhora Francisca Rosa de Lima, que mora na localidade de Pitombeira II, na cidade de Russas - CE. A senhora Francisca Rosa de Lima ou Dona Tica como é conhecida pelos moradores da comunidade, é a atual zeladora da cruz<sup>65</sup> e só teve conhecimento da história de Maria das Quengas e dos seus milagres, quando passou a resi-

64 José de Souza Martins ao analisar os ritos fúnebres na roça diz que “a vida natural ocorre entre o nascimento e a morte no tempo certo. O rompimento desse ciclo natural representa um perigo não só para aquele que deixa de cumpri-lo, mas também para toda sociedade” (MARTINS, 1983, p. 259). Para esse autor os ritos ligados à morte são relativos ao tempo, assim, busca-se evitar a morte antes do tempo e depois do tempo.

65 A zeladora tem a função de manter o espaço da cruz de Maria das Quengas sempre pronto para receber os devotos e devotas; sendo também a responsável, em alguma medida, por divulgar as graças já alcançadas. Segundo as narrativas, a primeira devota zeladora da cruz de Maria das Quengas foi Dona Quininha e após sua morte a responsabilidade ficou com sua sobrinha, a senhora Francisca de Freitas Silva. No entanto, com o passar dos anos, a devota e vizinha da cruz, Francisca Rosa de Lima, assumiu essa função.

dir na dita localidade de Pitombeira II. Francisca Rosa de Lima é uma senhora negra, viúva já duas vezes, natural de Limoeiro do Norte - CE e ao ser indagada<sup>66</sup> sobre como teria ocorrido a morte de Maria das Quengas, narra o seguinte:

A história dela que eu ouvi dizer que ela tinha ido pro mato caçar lenha, aí quando veio um rapaz e viu ela, aí se agradou dela. Aí ele vinha até da roça, aí mandou os trabalhador ir simhora na frente. Os trabalhador vei e ele ficou pra procurar ela. Parece que ela não quis ele. Aí ele foi e matou ela, agora quem é que eu não sei. Diz que quem matou ela... partiu ela em quatro parte <sup>67</sup>.

Na narrativa da senhora Francisca Rosa de Lima – devota e zeladora da cruz – percebemos Maria das Quengas como uma mulher pobre e trabalhadora que vai ao mato “caçar” lenha. Como nos exemplifica Miridan Knox Falci: “As mulheres pobres não tinham outra escolha a não ser procurar garantir seu sustento”. A autora ainda elenca algumas das ocupações dessas mulheres pobres do sertão durante o século XIX, como por exemplo: “costureira e rendeiras, lavadeiras, fiadeiras ou roceiras”. Segundo o quê a narradora diz ter ouvido, Maria das Quengas “tinha ido pro mato caçar lenha” e isso a aproxima dessas mulheres pobres analisadas por Falci, mulheres “roceiras” que “na enxada, ao lado de irmãos, pais ou companheiros, faziam todo trabalho considerado masculino: torar paus, carregar feixes de lenha, cavoucar, semear, limpar a roça do mato e colher” (FALCI, 2000, p. 250).

Maria das Quengas é colocada pela senhora Francisca Rosa de Lima como uma mulher que “agradou” ao seu assassino, ou seja, foi desejada por esse homem. Logo, podemos inferir que, pelo menos nas narrativas de seus fiéis, Maria das Quengas era uma mulher que despertava interesse nos homens e que foi a recusa de Maria das Quengas ao desejo masculino, que levou esse homem a matá-la. O esforço na preservação da virgindade aparece nas entrelinhas da fala da senhora Francisca Rosa de Lima, quando diz: “parece que ela não quis ele”.

66 Concordamos com Alessandro Portelli que o “historiador tem a responsabilidade de abrir um espaço narrativo, escutando ativamente o que o narrador tem a dizer” (PORTELLI, 2016, p. 20).

67 Francisca Rosa de Lima (Tica), 64 anos, entrevista realizada no dia 02/07/2013.

O nome do assassino, entretanto, não aparece nas elaborações<sup>68</sup> da narrativa da senhora Francisca Rosa de Lima. E, segundo a mesma, isso acontece por não ser natural de Russas - CE, já que é de Limoeiro do Norte - CE, cidade vizinha. Mas, sabe-se tanta coisa “por ouvir dizer”, porque esse fato não é revelado? Falar sobre um crime tão cruel, mesmo depois de vários anos, ainda incomoda as pessoas da comunidade de Pitombeira II e das localidades vizinhas. E, aqui não queremos entender “comunidade” apenas como “comunidade geográfica, mas também uma comunidade de sentimentos” (PORTELLI, 2016, p. 22), pessoas que partilham e alimentam essa devoção.

Muitos temem falar sobre o assassino de Maria das Quengas, como é o caso, também, da senhora Francisca Maria Regis Ribeiro, conhecida como Tete, que no dia 09 de julho de 2013, no período da tarde, foi entrevistada para esse estudo. A narradora mora em uma localidade da cidade de Russas - CE chamada Carpina, que fica distantes nove quilômetros da cruz de Maria das Quengas. A casa da senhora Francisca Maria Regis Ribeiro tem um pequeno comércio anexo, uma bodegazinha, onde foi realizada a nossa conversa.

Disgrave aí, por que eu não sei né? Eu ouvi falar, viu? Por que depois podem vir perguntar a mim. O pessoal dizia, viu? Que ela era uma moça solteira. Aí tinha um rapaz que queria gostar dela, aí ela não queria, sabe? Até chama Maria das Quengas por que ela vivia com uma quenquina na mão. Aí foi essa mulher e esse rapaz perseguindo e perseguido, aí ela rodando nesse pau, rodando nesse pau até que matou ela <sup>69</sup>.

No início de sua narrativa, a senhora Francisca Maria Regis Ribeiro não queria falar sobre o assassino e pediu até para “desgravar”, mas, logo em seguida resolveu narrar o caso, porém sempre afirmando que ouviu falar, isso porque a mesma teme um comprometimento, tem receio que alguém venha tomar satisfações com ela. Mostrando que um assassinato intimida as pessoas mesmo depois de um século.

68 “O lugar em que a memória é elaborada é a mente do indivíduo, e a maneira pela qual a acessamos é a narrativa individual” (PORTELLI, 2016, p. 20).

69 Francisca Maria Regis Ribeiro (Tete), 51 anos, entrevista realizada no dia 09/07/2013.

No entanto, além do receio da senhora Francisca Maria Regis Ribeiro em falar sobre o assassinato, devemos atentar para o fato da mesma afirmar que: “eu ouvi falar”. Sendo essa uma prática muito presente na comunicação feita entre os devotos e devotas: “ouvi dizer”, “o pessoal dizia”. Segundo José Carlos Pereira, uma “devoção emerge” ou “nasce”, na maioria das vezes, da “crença em determinados poderes sobrenaturais que o santo de devoção possa ter, frequentemente um acontecimento extraordinário, milagre ou algo do gênero que ocorreu ou que ouviu-se dizer que tenha ocorrido” (PEREIRA, 2003, p. 68). Podemos colocar “a morte fora do tempo” de Maria das Quengas como um desses acontecimentos extraordinários que alimentaram e alimentam o “ouvi dizer” nas camadas mais populares de fiéis, fundando, em certa medida, essa devoção.

A narrativa da senhora Francisca Maria Regis Ribeiro, também nos apresenta dois elementos importantes. O primeiro elemento, já conhecido, é a narradora colocar Maria das Quengas como uma “moça solteira”, tornando a vítima ainda mais indefesa e injustiçada. Logo, Maria das Quengas não tinha a figura masculina para zelar pela sua proteção. Sobre as funções pensadas para o masculino no sertão do século XIX, Antônio Otaviano Vieira Junior nos fala que uma delas era cuidar da integridade física das mulheres da família e, sobretudo, de suas “honras”. E “essa defesa corroborava para a ideia de unidade familiar, onde os corpos e comportamentos dos parentes se uniam numa trama de co-dependência onde a honra de uma mulher poderia ser estendida a todo o grupo” (VIEIRA JR., 2004, p. 269). Assim, Maria das Quengas estava totalmente desamparada dessa proteção masculina, já que, segundo alguns de seus fiéis, a mesma não tinha família e era solteira, como já vimos, era uma “moça velha”.

O segundo elemento apresentado pela senhora Francisca Maria Regis Ribeiro é referente ao assassinato de Maria das Quengas, pois segundo a mesma, o crime aconteceu durante uma perseguição em torno de um “pau”. Para melhor explicar esse fato, a narradora pede a seu pai, o senhor José Airton Regis, que estava presente no momento da entrevista, que nos conte como foi essa perseguição:

Ela correndo arredor do tronco de uma oiticica e ele rebolando pedra até que matou, matou de pedra. Ele queria transar com ela e ela não queria, que ela era virgem. Aí ficou arrudiando a oiticica, arrudiando a oiticica e num apareceu ninguém, aí matou <sup>70</sup>.

Para o senhor José Airton Regis, Maria das Quengas foi morta a pedradas, após rejeitar esse homem (o assassino) e o crime só aconteceu devido “num apareceu ninguém” para socorrê-la. Nesse contexto do sertão do século XIX, conforme Vieira Junior, podemos pensar que esse socorro, ao qual o narrador se refere, seria um parente do sexo masculino da vítima, pois “o controle da sexualidade e dos corpos das mulheres, legitimado pela Igreja e pelo Estado, se coadunava com representações do masculino onde este figurava enquanto vigilante e defensor das honras de irmãs, filhas, mães, sobrinhas”, ou seja, defender as mulheres “ameaçadas por inimigos externos ao grupo familiar” (VIEIRA JR., 2004, p. 264).

Maria das Quengas não tinha o controle e cuidados do parente masculino, mas sim o controle do corpo legitimado pela Igreja, já que, segundo seus fiéis, era uma mulher extremamente católica. Nessa direção, o senhor José Airton Regis nos apresenta, em sua narrativa, que a vítima não permitiu o ato sexual porque era virgem, ou seja, ela mesma estava defendendo sua integridade de moça virgem e sua honra.

Nesse período do fim do século XIX, a honra de uma moça era o seu “bem” mais valioso, “uma época em que a virgindade da moça era vista como condição primeira” (FALCI, 2000, 258). Logo, ao defender sua virgindade Maria das Quengas, passa a ser entendida pelos devotos e devotas como uma jovem de “respeito” e com “princípios”. A luta para manter a pureza virginal é um dos elementos mais importantes para a construção da devoção em torno dessa milagreira – compreendida como “santa” por seus fiéis – pois a virgindade feminina é muito significativa dentro do catolicismo – seja o oficial ou não –, tendo sua representação maior na Virgem Maria, a mãe de Cristo.

---

70 José Airton Regis, 79 anos, entrevista realizada no dia 09/072013.

Logo, a senhora Diniza Baltazar de Sousa inicia sua narrativa buscando justificar os motivos que fazem de Maria das Quengas uma milagreira – ou uma “santa”, já que esse é o seu entendimento – , enfatizando, ao lado dos milagres realizados, a “sacrificada” morte: “A Maria [Maria das Quengas] é uma pessoa que já fez muitos milagres, num é? Muita acreditada aqui na região, foi uma pessoa que morreu sacrificada, né? Morreu pela pureza dela, pra ser santificada, então ela foi santa mesmo” <sup>71</sup>.

Percebemos, assim, na fala da senhora Diniza Baltazar de Sousa, a morte “sacrificada” como um processo de purificação do corpo, purificação essa que viabilizou esse processo de “santificação” de Maria das Quengas. Dentro da construção da “santidade” – seja a oficial ou não – o corpo sempre teve uma função central, especialmente o martírio <sup>72</sup>. Como nos explica Anderson José Machado de Oliveira que “dentre os usos do corpo que mais atestaram a santidade, com certeza estava relacionado ao martírio”, pois era visto como uma imitação de Cristo. E assim, “os mártires, desde a Antiguidade foram como um dos grandes paradigmas da santidade e eram, depois dos apóstolos e dos evangelistas, os grandes heróis da milícia do Senhor” (OLIVEIRA, 2011, p. 47). Para a narradora, a morte “sacrificada” de Maria das Quengas é próxima de um martírio, pois “Morreu pela pureza dela, pra ser santificada”.

Até o momento, podemos ver que para alguns devotos e devotas Maria das Quengas foi apedrejada, partida em quatro partes ou fatiada, como narrou a senhora Francisca Marta Gomes, conhecida também como Dona Quingar: “e tinha um criatura que queria ela e ela não queria, e quando foi um dia ele matou. Pobre já tinha cortado a lenhazinha, tava amarrando o feixe de lenha, já tava pra sair e ele matou ela. Ele fatiou ela todinha” <sup>73</sup>. Isso mostra que as narrativas em torno desse crime são diversas e ricas em elementos simbólicos, mas vale ressaltar que as narrativas são diversas nos detalhes, porém há um fio condutor com

71 Diniza Baltazar de Sousa, 58 anos, entrevista realizada no dia 02/07/2013

72 “Antes do fim do primeiro século, o termo ‘santo’ era reservado exclusivamente ao mártir, e o martírio é, ainda hoje, o caminho mais certo para a canonização” (WOODWARD, 1992, p. 52)

73 Francisca Marta Gomes, 89 anos, entrevista realizada no dia 03/08/2013.

elementos comuns: desejo sexual do assassino, morte “sacrificada”, mutilação do corpo e defesa da virgindade. Cada fiel conta a morte de Maria das Quengas com os elementos que geram significados em sua memória: “o que faz com que as fontes orais sejam importantes e fascinantes é precisamente o fato de que elas não recordam passivamente os fatos, mas elaboram a partir deles e criam significado através do trabalho de memória e filtro da linguagem” (PORTELLI, 2016, p. 18).

Esses elementos – virgindade, pobreza e morte – presentes nas narrativas sobre a morte de Maria das Quengas são constantemente significados e ressignificados por esse grupo social de devotos e devotas. Assim, a senhora Francisca Maria de Freitas Silva também narra como teria ocorrido a morte de Maria das Quengas:

Aí apareceu um rapaz, aí matou... Num sei se foi pelo dinheiro que ela ganhava nos feixinhos de lenha, né? Aí num sei, aí matou ela toda esfarcelada... assim, de foíça, viu? No mato, aí pra trazer pro cemitério precisou trazer em saca de estopa os pedaços, aí fizeram o enterro e daí pronto <sup>74</sup>.

Em sua narrativa a senhora Francisca Maria de Freitas Silva coloca que a vítima foi morta a golpes de foice, ferramenta com uma lâmina arredondada utilizada para cortar capim nos “cercados”. Quando fala que “pro cemitério precisou trazer em saca de estopa os pedaços” do corpo da vítima, fica claro que a devota está tentando enfatizar a crueldade do crime, cuja vítima sequer teve o direito de ter o corpo inteiro para sepultamento, evidenciando uma “morte desamparada”<sup>75</sup> e buscando legitimar a devoção em torno de Maria das Quengas.

No início da narrativa citada anteriormente, foi apresentada uma dúvida em relação ao motivo que levou o assassino cometer o crime, mostrando que a memória em torno do crime de Maria das Quengas não é um consenso entre os

74 Francisca Maria de Freitas Silva, 47 anos, entrevista realizada no dia 11/07/2013.

75 “O povo da roça mobiliza concepções culturais, ritos, crenças, rezas, para que a natureza cumpra o seu ciclo de nascimento-crescimento-envelhecimento-morte, para que o homem viva e morra como a árvore do campo. A natureza se transfigura, assim, em produto da cultura” (MARTINS, 1983, p. 259-260). Desse modo, morrer sem receber os devidos ritos e cuidados com o corpo é motivo de preocupação e comoção social dos vivos.

fiéis, mas percebemos que todas as narrativas, mesmo apresentando “dúvidas”, trabalham para a “construção” dessa devoção. Para a devota não importa a motivação do assassino para o crime, o que realmente importa é narrar a morte “sacrificada” ou “desamparada”, pois essa narrativa da crueldade justifica a devoção e fé em Maria das Quengas.

No entanto, é na narrativa da devota Francisca Feliciano do Carmo, conhecida também como Dona Nilda, que mora em uma casa em frente a cruz de Maria das Quengas com seu esposo e três filhos, que surge outro elemento, uma espécie de “testemunha ocular” do crime. Assim, a devota inicia sua narrativa dizendo que já mora próximo da cruz de Maria das Quengas há mais de trinta anos, informação que utilizou buscando embasar e dar credibilidade a sua fala, como também fez seu esposo, o senhor Valdir Araújo de Lima. A devota Francisca Feliciano do Carmo continua:

E esse cara, esse rapaz que matou ela também tirava lenha no mato, né? Ele tava perseguindo ela, né? Quer dizer que ele também tirava, andava até com um sobrinho, né? Nessas alturas ninguém sabe quanto tempo ele andava perseguindo ela, via ela só no mato, né? Quando um dia conseguiu pegar e matar. Ninguém sabe se ele conseguiu estuprar, né? Que nesse tempo, num existia isso agora para descobrir se tinha sido estupro e tudo, né? E ele matou ou foi de foice ou foi de facão, num lembro. De foice, de machado, o caba estraçalhou ela todinha, ela foi apanhada num saco de estopa. O sobrinho dele viu, mas só que ele disse que se o menino descobrisse, matava o menino, assim a história conta, né? <sup>76</sup>

Na narrativa da senhora Francisca Feliciano do Carmo, os trabalhadores do assassino são substituídos por um sobrinho, mas este não podia contar o que tinha visto, pois tinha sido jurado de morte pelo tio e assassino de Maria das Quengas. Em relação a esse rapaz que “testemunhou” o crime, outra devota de Maria das Quengas, a senhora Alba Maria Bandeira Moreira, também conhecida como Albinha, narra que:

Aí tem um rapaz, né? Um rapaz que... Tem a história do rapaz, né? Que tava dentro dos matos e viu, mas não podia socorrer, o rapaz ficou perturbado, né? E o rapaz não conseguia dormir, vendo aquela cena, aí ele foi num padre e confessou pro padre, ninguém sabia quem tinha feito aquilo ali com ela, né? Aí o padre foi, meu filho por que você não dorme? Aí ele

76 Francisca Feliciano do Carmo, 60 anos, entrevista realizada no dia 11/07/2013.

foi e disse que é um segredo, há muitos anos eu vejo aquela cena... aí contou. Aí parece que se juntaram e deram um dinheiro a esse rapaz, né? Pra ele ir embora, pra muito longe. Aí foi e veio à tona depois que ele saiu <sup>77</sup>.

A narradora não fala se o “rapaz” era um sobrinho ou um trabalhador do assassino, mas percebemos que a função da “testemunha” foi denunciar o assassino e relatar detalhes do crime. Desse modo, os devotos e devotas vão atribuindo novos elementos por meio da transmissão oral, enriquecendo a narrativa e a devoção em torno de Maria das Quengas, pois “o erro, a invenção, e o mal-entendido – e mesmo as mentiras – especialmente quando são socialmente difundidos, tornam-se sintomas preciosos de processos históricos importantes como a memória e o desejo” (PORTELLI, 2016, p. 19).

Para a senhora Alba Maria Bandeira Moreira, foi através de uma confissão ao padre que todos souberam do assassinato de Maria Agostinho. Não obstante, de acordo com outra moradora do entorno da cruz de Maria das Quengas, a senhora Maria Ozana de Carvalho, o menino teria confessado o que viu para sua avó.

Diz que parece que ele queria praticar sexo com ela e ela não quis. Aí ele com raiva pegou e cortou todinha e ainda andava ele e um menino, que ele também tinha ido buscar lenha no mato, aí depois que ele matou ela, que esquartejou, que a roupa ficou toda suja de sangue, aí ele foi cavou um buraco num pé de pau branqueiro [...] e enterrou a roupa, e o menino lá subiu assim num pau e viu todo acontecido, aí pronto, ele veio embora e disse pro menino: “Ói, se você contar o que você viu eu faço do mesmo jeito que eu fiz com ela”. Aí o menino ficou... naquela época o pessoal tinha medo, hoje em dia também tem medo, né? De morrer. Aí diz que quando o menino chegou em casa [...], essa criança adoeceu aí a vó dele dizia: “Fulano o que é que tu tem?”, e ele não dizia, chorando, aí com três dias ele foi e disse assim: “Vó se eu lhe contar uma história a senhora não conta a ninguém?”. Ela disse: “Não”. Aí ele foi contou a história que quem matou a Maria Agostinho foi fulano, aí contou a história todinha, que a velha não contou conversa, pegou um pano, butou na cabeça e foi pra rua dizer pro...nessa época aqui não tinha quartel, tinha era... Delegado, né? Aí foi dizer ao delegado, aí quando chegou lá contou a história todinha, aí assim o delegado foi lá onde o menino tinha dito, quando chegou lá que cavou tava a roupa dele suja de sangue. Aí minha filha o menino se assombrou, ficou doente, pegou... Veio uma pessoa, naquela época vinha muita gente do Amazonas, aí veio uma pessoa, o

77 Alba Maria Bandeira Moreira, 65 anos, entrevista realizada no dia 17/07/2013.

menino foi embora e até hoje não voltou mais <sup>78</sup>.

Na narrativa da senhora Maria Ozana de Carvalho, a “testemunha do crime” é colocada como uma criança e a mesma não falou a “verdade” do que viu para o padre e sim para sua avó, que ao saber do acontecido, denunciou o crime cometido contra Maria das Quengas. É relevante nessa narrativa a presença de uma “prova concreta” contra o assassino, já que o menino falou onde estava a roupa do criminoso suja de sangue. Cada narrativa vai acrescentando uma nova “peça” ao “quebra-cabeça”.

Referente a quem seria o assassino de Maria das Quengas, inferimos que deveria ser um homem de posses, já que havia trabalhadores ao seu serviço. Reforçando isso, a devota Alba Maria Bandeira Moreira faz uma colocação interessante, pois identifica o assassino como um “coronelzão”:

É a história que eu sei, assim né? Que as pessoas mais antigas que conta. E aí um coronelzão, esses coronéis que passam nesses filmes, que manda matar e tal. E pediu e ela disse que não, preferia morrer do que se entregar, ele foi e matou, talvez usou ou num chegou a usar por que Deus num deixou, ele com a ira, ele matou, estrangulou ela e matou de pedaço e butou dentro de um saco <sup>79</sup>.

Quando a devota Alba Maria Bandeira Moreira aponta o assassino de Maria das Quengas como um “coronelzão”, podemos entender que a mesma estava querendo dizer que ele tinha prestígio, poder e riquezas. Logo, o dito “coronelzão” seria respeitado e temido; numa oposição à condição de pobre, desamparada e virgem de Maria das Quengas. Um jogo de oposição que busca justificar e contribuir com a construção da imagem de Maria das Quengas como uma milagreira.

Após essa morte “sacrificada” – “fora do tempo e desamparada” – os relatos que construíram a “imagem de milagreira” de Maria das Quengas continuaram a ser elaborados, contando também com acréscimos de fatos sobrenaturais à narrativa. É o caso dos relatos dos devotos e devotas acerca do pai do suposto assassino. Descrito como um homem poderoso e influente que saiu em defesa do filho dando a sua palavra em juramento que seu filho não teria cometido tal

78 Maria Ozana de Carvalho, 77 anos, entrevista realizada no dia 03/08/2013.

79 Alba Maria Bandeira Moreira, 65 anos, entrevista realizada no dia 17/07/2013.

atrocidade. Com relação a esse “juramento”, a devota Francisca Feliciano do Carmo narra que:

Aí apareceu, apareceu o sumiço dela, né? O pai dele, o pai desse rapaz diz... aí começou sair a notícia que tinha sido esse rapaz, o pai dele tinha um cavalo, diz que bem mansinho o cavalo dele, todo dia ele ia dar banho no cavalo no rio, que quando surgiu a história que tinha sido o filho dele que tinha matado a Maria das Quengas, né? Aí ele disse que se tivesse sido meu filho que tiver matado ela, eu quero que esse cavalo me dê um coice e me mate, mas..nem fechou a boca, ele acostumado, o cavalo bem mansinho, ele acostumado a banhar o cavalo, né? Tudo. E nesse dia quando ele disse isso o cavalo deu um coice e matou ele, ficou na beira do rio. Ai esse cavalo ficou doido, disse que do rio pra cá, né? Disse que doidim. Aí quando foram ver o velho estava morto. Aí acho que prenderam, eu também não sei que tempo ele foi preso, né? E foi preso... o menino quando a polícia, o menino descobriu que tinha sido ele, né? Pra começar foi descoberto por que o pai disse isso né? Já teve uma prova, né? E foram atrás dele, né? Foi preso ninguém sabe quanto tempo ele passou preso, eu sei que a história que conta é essa daí <sup>80</sup>.

“Apareceu o sumiço dela” é uma expressão usada pela narradora que possibilita pensarmos Maria das Quengas como uma ausência, mas uma ausência presente, uma ausência que não passa. Como propõe Michel De Certeau “uma ausência provoca a escrita” (CERTEAU, 2015, p. 1), mas, no caso de Maria das Quengas, é uma ausência que provoca a narrativa e a reelaboração dessa ausência pelos devotos e devotas. Assim, essa devoção implica em uma relação com o ausente presente.

E, nessa relação com o ausente presente, a senhora Francisca Feliciano do Carmo narra que o pai do assassino falou que o seu cavalo poderia lhe dar um coice se tivesse sido seu filho o assassino de Maria das Quengas. Na tradição oral esse fato se concretiza e o homem acabou morrendo em decorrência desse coice. Os devotos e devotas interpretam esse acontecimento como a primeira manifestação dos “poderes” de Maria das Quengas, que acabou denunciando seu próprio assassino. Nas narrativas dos fiéis, ao denunciar seu algoz, Maria das Quengas começou a apresentar os primeiros sinais de seus poderes extraordinários e mais tarde miraculosos.

80 Francisca Feliciano do Carmo, 60 anos, entrevista realizada no dia 11/07/2013.

A devota Francisca Feliciano do Carmo não sabe se o assassino foi preso, e se foi preso quanto tempo passou na prisão. Mas faz parte dessa devoção, construída em torno de Maria das Quengas, narrativas para como ocorreu também a morte do assassino:

Aí depois que ele saiu [o assassino], talvez da prisão, né? Ele foi embora pra Fortaleza, foi embora pra Fortaleza. Disse que chegando lá, diz que ele casou, disse com uma mulher mais bonita que tinha dentro de Fortaleza, mais bonita. Era mais bonita, e rica. E ele achou que com pouco tempo ele começou a adoecer e... Morreu assim, o médico... Feito muitas cirurgias e sem saber, por que é todo retalhado, tá entendendo? Assim, sendo cortado e os pedaços não descobria qual era a doença dele. Pra descobrir a doença dele, foi feito muitas cirurgias, né? O pessoal diz que ele foi retalhado assim, por que abria e o médico não descobria que doença era, lá fechava, abria de novo, e ele foi morto assim <sup>81</sup>.

A morte do assassino foi e é narrada pelos fiéis de Maria das Quengas como uma “justiça divina”, pois o mesmo pode até ter ficado em liberdade, casado e ter tido riquezas terrenas, mas a justiça de Deus, para os devotos e devotas, não falha. Logo, o assassino teve uma morte parecida a de Maria das Quengas, sendo também “retalhado” pelos médicos. Todos esses elementos foram e são ressignificados e formam essa devoção a Maria das Quengas. Maria Agostinho dos Santos mostrou seus “poderes” aos fiéis, em princípio, justificando sua própria morte.

## CONCLUSÃO

Percebemos nas narrativas dos devotos e devotas que, ao denunciar seu próprio assassino, Maria das Quengas, mostrou que tinha “poderes” para intervir nas angustias e problemas terrenos. Assim, começaram os pedidos por milagres e os anúncios das graças alcançadas. Já se passou mais de um século da morte “desamparada/sacrificada/fora do tempo” de Maria Agostinho dos Santos e as visitas à cruz, que marca o local onde seus restos mortais foram encontrados, virou um costume da comunidade ao longo desse tempo. Nessas visitas – que acontecem principalmente no dia de finados (02 de novembro) – as pessoas pedem e pagam suas promessas. As devotas vizinhas da cruz assumiram os cuidados do

81 Francisca Feliciano do Carmo, 60 anos, entrevista realizada no dia 11/07/2013.

espaço da cruz e são, essas ditas zeladoras, peças fundamentais nessa devoção, mas essas são questões para outros textos.

## REFERÊNCIAS

CERTEAU, Michel de. **A fábula mística**: séculos XVI e XVII. Vol. 1. Trad: Abner Chiquiori. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

FALCI, Miridan Knox. Mulheres do Sertão Nordestino. In: DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2000.

MARTINS, José de Souza. **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. Corpo e santidade na América portuguesa. In: DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia (Org.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Unesp, 2011.

PEREIRA, José Carlos. A linguagem do corpo na devoção popular do Catolicismo. **Revista de Estudos da Religião**, SP, n. 3, 2003, p. 67-98.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

VIEIRA JR, Antônio Otaviano Vieira. **Entre paredes e bacamartes**: história da família no sertão (1780-1850). Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004.

WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. Trad: Raul de Sá Barbosa. São Paulo: Siciliano, 1992.

# CAPÍTULO 10

**“VIVER COMO SE FOSSE  
MORRER AMANHÃ”:  
NARRATIVAS SOBRE  
OS RITOS FÚNEBRES E O  
COMÉRCIO FUNERÁRIO EM  
NOVA OLINDA-CE (1980-2020)**

*Larissa Otilia Martins de Santana  
Thiago de Abreu e Lima Florencio*

## INTRODUÇÃO

Uma excelência dizendo que a hora é hora. Ajunta os carregadores que o corpo quer ir embora. Duas excelências... -...dizendo é a hora da plantação. Ajunta os carregadores... -...que a terra vai colher a mão.”

João Cabral de Melo Neto

Este trabalho não é exatamente sobre a morte, mas sobre as representações da morte. Não se pode falar sobre a morte, a não ser de maneira extrínseca, generalizada e restrita. Pois quando estamos conscientes, é porque a morte ainda não existe. Quem escreve deve saber que a morte “não se nomeia. Escreve-se no discurso da vida, sem que seja possível atribuir-lhe um lugar particular” (CERTAU, 1990, p.302).

A ideia de viver como se fosse morrer amanhã parte da concepção do cristianismo de preparação para a morte, uma boa morte, mas também significa que, no momento em que aderimos ao pagamento de um plano funerário, estamos nos preparando para a morte. É muito comum, nos sermões dos padres, ouvirmos a frase de Santo Isidoro: “aprenda como se você fosse viver para sempre. Viva como se fosse morrer amanhã.”

O presente trabalho tem por objetivo investigar, através de narrativas dos mais velhos da cidade de Nova Olinda, localizada no sertão do Ceará, como as práticas culturais relativas aos ritos mortuários se modificaram no decorrer dos anos com a chegada de empresas funerárias responsáveis pela higienização das cerimônias mortuárias. Decorrente dessas mudanças, emergem no cenário atual costumes que podem ser considerados híbridos, originados do que Canclini denomina *hibridismo cultural*, “processos socioculturais nos quais práticas discretas, que existam de formas separadas, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2008, p.19).

Utilizamos a história oral como fundamento metodológico desta pesquisa, cujas entrevistas com os mais velhos da cidade possibilitou o acesso a memórias de experiências vividas sobre as práticas mortuárias na cidade. Este texto procura compreender criticamente, a partir da memória de cada depoente e da observação participante

em enterros da zona rural de Nova Olinda, sensibilidades populares diante da morte e dos ritos mortuários, suas transformações frente à chegada do comércio fúnebre e a conseqüente mercantilização da morte.

## **“NA HORA DA DOR E DA AGONIA”: (DES)CONTINUIDADES NOS RITOS FÚNEBRES NA CIDADE DE NOVA OLINDA**

As três horas da tarde Dona Maria deitou-se para um cochilo quando, de repente, sentiu uma forte dor no peito. Os familiares temem que o momento da partida esteja se aproximando. Rapidamente ordenada por seu pai, a filha pega a vela que deve ser colocada na mão de Dona Maria para iluminar sua passagem para o além. A morte está ao seu lado, é hora de a família lidar com essa aflição e agonia.

Até recentemente, e em alguns casos da zona rural de Nova Olinda ainda hoje, a morte foi e é vivenciada e preparada de forma caseira, com a pessoa sendo velada em casa pelos familiares. Como nos relatou a maioria dos entrevistados sobre os ritos funerários, antes da institucionalização da morte, o morrer era assistido e sempre devia ser acompanhado pelos familiares mais próximos. Geralmente, a morte era avisada por uma doença, a passagem de uma coruja rasga-mortalha sobre a casa, a aparição de alguém já falecido, ou até mesmo o sonho com Nossa Senhora.

Os registros que recolhemos em nossa pesquisa são referentes à memória oral dos ritos funerários, narrada pelos mais velhos da cidade de Nova Olinda. Sobre a memória oral, utilizamos as concepções de Portelli para a compreensão desse fenômeno, o mesmo afirma que:

A memória não é apenas um depósito passivo de fatos, mas um processo ativo de criação de significações. Assim, a utilidade específica das fontes orais para o historiador repousa não tanto em suas habilidades de preservar o passado, quanto nas muitas mudanças forjadas pela memória. Estas modificações revelam o esforço dos narradores em buscar sentido no passado e dar forma às suas vidas, e colocar a entrevista e a narração em seu contexto histórico (PORTELLI, 1997, p. 33).

Em consonância com João José Reis, a respeito do rito de preparação para a morte, o mesmo afirma que:

No passado as pessoas se preparavam para a morte. A boa morte significava que o fim não chegaria de surpresa para o indivíduo, sem que ele prestasse contas aos que ficavam também, os instruisse sobre como dispor de seu cadáver, de sua alma e de seus bens terrenos. Um dos meios de se preparar, principalmente, mas não exclusivamente entre as pessoas mais abastadas, era redigir um testamento. Essa providencia pode ser entendida como rito inicial de separação. (REIS, 1991 p.115)

O momento derradeiro, quando o moribundo estava prestes a falecer, acontecia sempre dentro em casa, pois antigamente o acesso a um hospital era quase que impossível. O doente ficava junto da sua família e sua passagem era assistida pelos mais próximos. Segundo Phillipe Ariès, que discute as maneiras de morrer no Ocidente, na Idade Média havia a morte domada, momento em que o quarto do moribundo ficava repleto de pessoas acompanhando sua partida. Rezava-se para interceder pela alma da pessoa a Deus. Iniciavam-se os ritos de passagem, primeiramente colocando uma vela acesa na mão do moribundo até o seu último suspiro, simbolizando a luz que ilumina os passos para a chegada à outra vida, e também o primeiro sacramento da Igreja Católica, o Batismo isso na concepção de praticantes do catolicismo. Nas palavras elucidadas pela entrevistada Raimunda Riselda<sup>82</sup> (2020):

Traz a vela pessoal que José, Pedro ou Maria está falecendo, às vezes acontecia que tinha deles que diante daquela agonia, como chamavam (risos) que tratavam assim, com essa palavra agonia, às vezes eles [ os moribundos] ficavam respirando por muito tempo, passavam dia, passavam uma noite, porque não tinham os hospitais aqui na cidade, não tinha para onde levar, e essas coisas aconteciam tudo em casa. [...] nesse momento a vela era um símbolo da fé, porque as pessoas católicas, elas acreditavam que a vela é um símbolo que aparece no batismo, na crisma, no matrimônio, e durante as missas é acendida aquela vela. Para os cristãos, representa a luz de Cristo.

Percebe-se, através da narrativa de Dona Riselda (2020), que a hora da morte também está relacionada com a agonia, o momento em que o

82 CORDEIRO, Raimunda Riselda Matos. Entrevista concedida pela aposentada. Nova Olinda-CE, 17 de janeiro de 2020. Não publicado

moribundo dá seu último suspiro depois de dias ou anos de prostração. A morte era assistida por familiares e amigos que esperavam a passagem para outra vida no ideal cristão. Acredita-se que para iluminar o caminho do defunto seria necessário acender uma vela e rezar para interceder por aquela alma. Nesse período é importante morrer rodeado de pessoas, para que as orações afastem os espíritos malignos como acreditam os praticantes do cristianismo. De acordo com João José Reis “ a vela era sem dúvida um instrumento propiciatório, que iluminava outras sombras que não a do quarto. ” (REIS,1991, p.126)

A morte no final do século XX em Nova Olinda é marcada por práticas tradicionais de rituais fúnebres. Nesse sentido, havia comportamentos específicos quando alguém falecia, como por exemplo a sentinela, que é o ato de vigiar e velar o defunto. Quando alguém de muita idade adoecia e prostrava-se, os parentes e vizinhos iam lhe visitar e quase passavam a noite inteira, esperando a hora da morte dessa pessoa, que às vezes ocorria logo ou demorava para acontecer. Sendo uma passagem para outra vida, o instante derradeiro era marcado principalmente pela presença de diversas pessoas, desde familiares até amigos próximos, que presenciavam os últimos suspiros de determinada pessoa. De acordo com Cícero Joaquim dos Santos:

No cotidiano de outrora, as pessoas se preparavam materialmente e espiritualmente para essa passagem. A preparação representava que o fim carnal seguiria o que na cultura fúnebre era entendido como necessário para o descanso no outro mundo de quem partiu e o alívio de quem na terra ajudou a seguir, cumprindo-os paulatinamente. (SANTOS, 2009, p.32)

O rito fúnebre na cidade de Nova Olinda, no final do século XX, é marcado por concepções do Brasil Oitocentista. João José Reis aborda no seu trabalho o cotidiano da morte no Brasil oitocentista, o mesmo afirma que:

Uma concepção fúnebre fundamental era vincular o tratamento do cadáver ao destino da alma, um comportamento comum a várias culturas. Quando a morte chegava, muitos ritos domésticos eram imediatamente executados com o corpo do morto ou em torno dele, objetivando afastar os espíritos malignos e garantir uma tranquila do defunto. (REIS,1997 ,p.109)

Após o falecimento, era chegado o momento de preparar o corpo do defunto para a realização da sentinela (velório). Nesse período existiam pessoas específicas para fazer a limpeza do corpo, às vezes eram parentes do falecido ou geralmente eram pessoas que tinham bastante coragem, como afirmaram os entrevistados. Quem fosse encarregado de tal serviço, teria que banhar o corpo do defunto, lavar o rosto, cortar os cabelos e as unhas, fazia o que fosse necessário para colocar na esteira ou caixão. De acordo com Angelina Umbelina<sup>83</sup> (2020):

“Teve uma mulher, que o marido matou ela, ela tava grávida, já no oitavo mês e o marido matou ela, ele deu uma facada grande na barriga dela, que o pezinho do menino saiu para fora, e ela era gorda, bem gordinha, que ele deu um monte de roçadeira nela, e os braços dela bem grosso, que a roupa entrou com tudo, e foi minha mãe que tirou tudo. Tirou os pedaços de pano dela, foi que botou o pezinho da criança que já tava morto também, e arrumou ela, tirou todo aquele sangue para poder vestir e botar no caixão.

Após a realização das entrevistas, percebe-se nos discursos proferidos pelos entrevistados que viver naquela época era difícil. Sendo assim, a morte também estaria atrelada às condições sociais. A desigualdade social, que permeia desde a vida até a morte, está presente no ritual, nas práticas que são diferenciadas de acordo com a condição financeira da família do defunto. “Todos morrem - é certo - contudo a duração da vida e as modalidades do fim são diferentes segundo as classes a que pertencem os mortos” (MARANHÃO, p.21). Segundo a depoente Angelina Umbelina (2020):

Dependendo das condições, como a mulher que conversei com ela, ela que fazia as mortalhas, ela disse que muitos defuntos *morria* e não tinha um café para fazer para as pessoas que *tavam* no velório. Mas alguém poderia doar um *cafezim* ou chazinho, para as pessoas que passavam a noite lá. E outras pessoas que tinham condições melhores, digamos assim os ricos, esses não, esses serviam até sopa, não tinha mania de dar caldo ainda, mas faziam sopa e serviam para o pessoal.

Sabendo que determinada pessoa havia falecido, era chegado o momento de providenciar tudo que seria necessário na hora da cerimônia fúnebre, nesse período fabricava-se uma roupa específica para o defunto e sobre a vestimenta

83 SILVA, Angelina Umbelina da. Entrevista concedida pela Mestre de Cultura, aposentada, no centro de Artesanato Mestra Antônia do Ó. Nova Olinda-CE. Não publicado

utilizada para vestir o defunto, Riselda Cordeiro (2020) destaca que:

Tinha uma roupa, que as pessoas encarregavam de fazer, chamada de mortalha. Essa mortalha, se fosse homem, costurava uma calça só com um cordão, e aquela camisa simples só com um botãozinho, e se fosse mulher fazia uma veste como um vestido comprido e colocava ali um cordão na cintura que chamava de cordão de São Francisco, e era feito com um fio de algodão, aí colocava na cintura daquela pessoa. Se fosse uma pessoa solteira, toda vida colocava um véu na cabeça, e chamava de capela, uma parte cheia de florzinha que colocava na cabeça daquela pessoa e simbolizava que ela era solteira e virgem como diziam os mais velhos. Nas casadas não colocavam a capela, somente um simples veú-zinho feito de tecido, parecido um pouquinho com os mantos que fazem hoje. Naquela época era tudo feito na mão, abanhado tudo na mão, que tinha uma máquina passava a noite costurando aquela mortalha, que era chamada de mortalha para homem ou para mulher.

Ainda sobre a roupa do defunto como foi elucidado por Riselda Cordeiro, o nome era o mesmo independente do gênero, somente era feito e moldado de formas diferentes. Como não havia uma preparação dos aparatos necessários na hora da morte, na maioria das vezes a mortalha era costurada durante a sentinela, geralmente por mulheres, sejam elas familiares ou não do defunto. Percebe-se que uma distinção social da vestimenta para as mulheres e homens solteiros está atrelada à pureza, nesse caso a virgindade, pois as moças solteiras, ao falecer teriam que ir com uma capela para representar a pureza. É importante frisar que esse ideal de castidade era designado para mulheres, como para homens.

Durante determinado tempo, segundo os entrevistados, o defunto era velado em uma esteira na sala, não se tinha caixão e o corpo era carregado para o cemitério numa rede, e enterrado juntamente com a rede ou em alguns casos a rede era trazida novamente para casa. Além disso vale ressaltar que posteriormente, com as mudanças nas práticas, aderiu-se ao caixão, que geralmente era feito por carpinteiros específicos. Na sua maioria, o caixão era comprado antecipadamente quando a pessoa tinha dinheiro e de certa forma já se preparava para a morte. Quando a família do defunto não tinha dinheiro para pagar o caixão, havia pessoas que pediam esmolas para comprar um caixão. E Maria Alves (2018) afirma que ela mesma chegou a pedir esmolas para comprar um caixão.

A sentinela (velório) tinha uma duração de 24 horas, se a pessoa falecesse de manhã, apenas seria enterrada no mesmo horário do outro dia, costumava-se fazer comidas, para as pessoas que estavam presentes. Esse momento pode ser considerado como espaço de socialização, pois havia também conversas e encontros de pessoas que iam paquerar e procurar namorados. Geralmente as pessoas que estavam a noite, ficavam jogando conversa fora e até mesmo compravam bebidas. Segundo Riselda Cordeiro (2020)

Serviam chá, café, as pessoas que tinham mais condições faziam comidas para servir para os familiares[...]. Rezavam as orações do terço que sempre foi rezado pelos mais antigos e cantavam uns cantos que na minha idade mesmo eu ainda assisti em casas o povo cantado, passavam a noite cantando, principalmente se fosse uma criança.

O que foi explanado anteriormente refere-se aos cânticos que eram cantadas no Cariri cearense em sentinelas, que eram denominados de *incelências*, eram entoados durante a hora de velar o defunto, com o mesmo ideal de afastar os espíritos malignos da alma do defunto. E ainda a narradora destaca que nas sentinelas de crianças, que no interior cearense eram vistas como anjinhos, era bastante comum cantar durante a noite inteira, pois na crença desse catolicismo popular, a morte de um “anjo” deveria ser comemorada, porque a partir desse momento a família teria um intercessor no céu.

O cortejo fúnebre era marcado por cânticos e orações, que serviam para interceder pela alma daquele defunto, e também tinham o intuito de afastar qualquer espírito ruim. Como não havia veículos para levar o corpo do defunto até o cemitério, era realizado a pé. Mesmo que residisse afastado na zona rural, o defunto era levado pelas pessoas que participaram de toda a cerimônia mortuária. Em relação ao que era realizado durante o cortejo fúnebre, Angelina Umbelina(2020) afirma que:

Pegava aquele defunto e durante toda aquela trajetória do caminho, as pessoas iam cantando *incelências*, diziam que era Maria valei-me, que diz que é uma oração que afasta toda a possibilidade de Satanás, *incumendava* bem aquela alma e vinha rezando a Salve-Rainha e Ladainha durante o cortejo. Essas orações tinham o intuito de afastar o Satanás,

you know that it has a history of a lot of involvement of the soul with Satanás, to save the soul from hell, to save this kind of thing. These prayers were used for this, during the vigil and even the funeral.

At the time of the funeral, the deceased was taken to the cemetery in a coffin or stretcher. In addition, it is worth highlighting that, as the city did not have a parish or priest, no mass was said for the body present, it was taken directly to the cemetery. Also, the mass of the seventh day was not held. Angelina Umbelina affirms that:

When the person came in the stretcher, it was changed from person to person, the same thing was done with the coffin, when the person made the coffin, they made it with some planks, it was not like the ones of now, they put a rope, a thing like that, that the people were changing, when they were changing, they only had one thing like that, who took the deceased out of the house, they were the same who had to enter with him into the cemetery. When it got close, even though they only had to get home, and during the way to the cemetery, they went to look for all those people who had left the house with that deceased. I think it was a superstition, I think that if you didn't do this, you would die, who took the person out of the house had to put it in the grave.

Regarding this funeral cortege, it is perceived that the practices lived in this period are directly related to popular imagination, marked by numerous beliefs that in their majority are linked to popular Catholicism. It is quite common during the journey, which was often long, if a person had to move from the rural zone to the urban zone, to pronounce phrases like what Ana Santana<sup>84</sup> (2018) "Me acuda irmão das Almas", which was said at the time of changing the people who carried the stretcher with the body of the deceased. In addition, it is worth highlighting that to carry the stretcher they used two wooden poles, one in each hand, and when the person was carried in the coffin, it was made like what was called in the era a wooden pole that helped in the journey from the house of the deceased to the cemetery.

---

84 SANTANA, Ana Pereira de. Entrevista concedida pela agricultora aposentada, moradora do Sítio Gostoso. Nova Olinda-CE, 11 de maio de 2018. Não publicado.

## **A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA MORTE EM NOVA OLINDA**

Na primeira década da virada para o século XXI, com as mudanças culturais relativas ao trato da morte e dos mortos, ocorrem diversas transformações nos ritos mortuários decorrentes da chegada de empresas funerárias em Nova Olinda, como também do processo de higienização da morte proporcionado pelo avanço na medicina na região. Além disso, vale salientar que a morte é uma construção social que muda de acordo com o tempo e o espaço. Sendo assim, com a passagem dos anos e as mudanças no espaço da cidade, surgem novos hábitos e práticas que estão intimamente atrelados ao processo que denominamos de institucionalização da morte. Sobre as mudanças nos ritos fúnebres, Angelina Umbelina afirma que:

“Mulher, uma mudança total, primeiro porque antes quando alguém morria, ninguém saía para namorar, para beber, para ficar contando história, ia para ficar de verdade ali, pro velório, pra cantar, ficava cantado, ficava rezando, rezavam muito, não era como agora que não fazem uma oração. [...] Até criaram esses pontos nas funerárias, para se morrer, não quer ter trabalho, joga para lá, às vezes deixa lá e vai para casa dormir, então é totalmente diferente, que antes passava uma noite acordada.”

As alterações ocorrem no trato com o morto e a morte. Algo que antes estava vinculado à família e amigos passa a ser responsabilidade de empresas especializadas. É importante frisar que há um desligamento do morto com o corpo social, a morte é negada: com auxílio das funerárias, as famílias não mais se encarregam de velar o defunto e participar efetivamente dos ritos mortuários. “Assim, as pessoas vão se retraindo do trato com os mortos e assumindo o mero papel de espectadores”. (MARANHÃO, 1987, p.17)

A morte em casa na atualidade é difícil de acontecer, na maioria das vezes as pessoas morrem sozinhas em leitos de hospitais. O relato a seguir é sobre uma morte que aconteceu em casa, assistida, como a maioria dos idosos desejam. Geralmente a morte vem com um aviso, seja uma doença ou até mesmo um sonho. Segundo as interpretações, o sonho de um doente com pessoas que já morreram significa um aviso prévio de que sua passagem está próxima. Dona

Antonia Martins<sup>85</sup> (2018) afirma:

Meu pai ficou doente no final de 2018, cuidei dele durante dois meses, ele ficou muito doente e não aguentava nem comer ou beber água, quando me falava alguma coisa, ele sempre dizia que via Nossa Senhora no sonho, e seu filho Antonio e Neguin não deixava ele passar, sempre ficava atrapalhando. Depois que ele morreu, minha irmã veio de São Paulo até aqui, nunca mais tinha visto ela, e ela me disse que o filho dela tinha morrido assassinado há mais de meses.

A morte em casa na atualidade não é comum pois os discursos higienista e a medicalização da morte a retirou do ambiente familiar. Morrer acompanhado era extremamente importante para o amparo espiritual daquele moribundo. Além disso, vale salientar que o grupo de idosos que vivenciaram hábitos e tradições do século passado optam pela morte em casa, mesmo seus filhos querendo levá-los para o hospital. Uma das narradoras nos falou: “minha filha, eu acho melhor morrer em casa, perto de quem eu gosto, não presta não morrer em hospital sozinho.” (Ana Santana 2018). Esse ideal é ressignificado na atualidade: a tradição entra e sai da modernidade com novos significados. Antes morria-se em casa acompanhado devido ao fato de não haver hospital próximo, e porque o falecimento da pessoa era regrado de simbolismos e práticas culturais religiosas que deviam sempre ser realizadas.

Ainda é importante destacar, nesse âmbito do hibridismo cultural, o fato de pessoas que optaram pelo sepultamento em redes mesmo tendo aderido a planos funerários. É o caso de Quinco, que foi levado até o cemitério no caixão da empresa, e na hora do sepultamento foi retirado da urna funerária e colocado na cova dentro de uma rede. Destacamos o que nos foi narrado por Ana Santana (2018):

Minha filha eu conhecia Quinco, pai de Raimundo que mora alí no Olho d'Água, o último pedido dele pros filhos, foi se enterrar dentro da rede no chão limpo, ele pagava a funerária, mas não quis ser enterrado no caixão, a funerária trouxe e enterrou dentro de uma rede e o caixão dele foi doado pra outra pessoa que precisar e não tiver condições de pagar.

---

85 SANTANA, Antonia Martins da Silva. Entrevista concedida pela agricultora, moradora do Sítio Gostoso. Nova Olinda-CE, 11 de maio de 2018. Não publicado

Destacamos aqui também a moradora da Rua São Francisco, Dona Morena de 80 anos, que costurou a sua própria mortalha e a guardou para utilizar no dia que falecesse, já pedindo a seus filhos que a entregassem à empresa funerária.

O uso de estratégias e táticas pelo setor funerário para convencer os clientes a comprar um consórcio da morte se dá principalmente através do material publicitário, que passa um discurso humanitário. Vale salientar que, além de serviços voltados para a morte, a inovação do setor funerário é o oferecimento de serviços voltados para a vida, como descontos em exames, consultas psicológicas, entre outros. Concordando com Veras (2016, p.228) “a comercialização do produto funerário segue as estratégias mercantis comuns aos demais setores. Uma necessidade do setor é desmistificar seu produto, desfazendo suas históricas ligações com sofrimento, tornando-o mais atraente”[...].

A partir de 1970, tem-se início a formação do comércio funerário em Nova Olinda, mas ainda de forma caseira. Rita de João e sua mãe produzem e vendem artefatos funerários, as mesmas passavam até mesmo uma noite fazendo caixões. A comercialização de produtos fúnebres é realizada de maneira familiar, não havia os procedimentos e as organizações profissionais da atualidade, mas já se contava com uma venda de serviços voltados para morte. Em relação à comercialização de produtos funerários, Maria Porfirio<sup>86</sup> afirma que:

O início de uma empresa funerária em Nova Olinda, foi de Antonia Bezerra da Silva, a mãe de Rita aí de João, só ela fazia, vendia o caixão, a partir de 70. Ela fazia uns com enfeitinho, as vezes trazia só um do Crato, tinha dinheiro, era bem baratinho. Aí elas compravam o enfeite, branco, e botava na urna todinha, uma cruzinha em cima e vendia mais caro, e os outros mais simples, cobria com um pano preto. Só fazia a casinha, com os caixãozinho, a tábua mandava cerrar, ela mesmo cerrava as vezes, a noite todinha batendo em meu pé do ouvido, tua acredita? A partir de 70 ela começou.

A primeira funerária da cidade foi idealizada por duas mulheres, mãe e filha empreenderam o negócio da morte, e mesmo sendo uma produção digamos que artesanal, e em casa, é considerada pelos moradores como a primeira

86 PORFIRIO, Maria Feitosa de Alencar. Entrevista concedida pela funcionária pública, aposentada. Nova Olinda- CE, 24 de fevereiro de 2020. Não publicado.

funerária da cidade. A comercialização desses caixões não seguia os padrões das grandes empresas, mas já dava início o processo de institucionalização da morte, as mesmas contavam com uma quantidade relevante de urnas, de preços que variavam com as condições dos clientes.

A partir da década de 1990, tem início o processo de institucionalização da morte, que nesse caso seria a modificação de um hábito familiar e particular, que passa a ser responsabilidade de uma empresa, até porque antes as funerárias somente se responsabilizavam pelo caixão, a vestimenta e outros adereços, mas o resto da preparação do defunto ficava a cargo da família. É nesse período que começam a consolidar uma das empresas com maior alcance na região nordeste a Assistência Familiar Anjo da Guarda-AFAGU.

Sobre a comercialização de artefatos funerários e a chegada de empresas especializadas na cidade, Riselda Cordeiro<sup>87</sup> (2020) nos elucida que:

Só foi essa mesmo, a Anjo da Guarda, já existiu outras aí, que vendiam caixão mas era familiar, não era empresa. Eu acho muito bom, para as pessoas que não tem condições de comprar um caixão, que é muito caro, aí eles ficam pagando a mensalidade, e também eles tratam assim o corpo com todo respeito, limpam, colocam flores, faz todo o procedimento, faz o translado se for de outra cidade. Então foi assim uma grande melhora, melhorou muito aqui na nossa cidade depois que *vinheram* essas empresas da Anjo da Guarda, a Padre Cicero e outras aí.

Os entrevistados falam a respeito da facilitação da compra de caixões devido a viabilidade proporcionada pelas funerárias, anteriormente nos foi elucidado que morrer para quem não tinha condições seria mais difícil, visto que o caixão é muito caro, e nem todas as pessoas contavam com o dinheiro para a realizar a compra. É importante destacar que os planos ofertados pelas empresas variam de acordo com a condição financeira dos possíveis clientes, mesmo com os preços nem todos os moradores da cidade pagam pelo serviço. Além disso, os planos proporcionam uma estratificação social, decorrente da sociedade de classe, os planos seguem a lógica da sociedade consumidora, tem-se o funeral com luxo, para a família que vem de uma classe social mais abastada.

87 CORDEIRO, Raimunda Riselda Matos. Entrevista concedida pela aposentada. Nova Olinda-CE, 17 de janeiro de 2020. Não publicado

Os planos funerários oferecem uma facilidade para as famílias que antes participavam ativamente da cerimônia mortuária, na atualidade não se encarregam mais de nada, ao não ser de acionar a funerária para solicitar o serviço. Angelina Umbelina (2020) afirma que:

Hoje em dia não, a diferença agora, até criaram esses pontos funerários, para se morrer, não quer ter trabalho, joga para lá, às vezes deixa para lá e vai para casa dormir, então é totalmente diferente, que antes passava uma noite acordada. É uma coisa boa, acabou com a tradição, mas em compensação eles estão fazendo um bom trabalho.

Ainda em relação à mudança provocada pelas empresas funerárias, e a relação da família com o defunto, podemos constatar que a adesão ao plano funerário, e o fato de não haver mais tratamento familiar com o corpo, traz uma desculpabilização, segundo Rogério:

As pessoas ficam satisfeitas em pagar para não precisar lidar com todo o processo da morte. Quanto mais se paga, mais se desculpabiliza. Cria-se a ilusão de que o melhor enterro, o melhor caixão e outros serviços adquiridos podem amenizar qualquer falta. Existe uma complexidade entre os interesses industriais e uma sensibilidade nova que emergiu e é parceira da indústria. (ARAÚJO, 2012, p.345)

Para algumas pessoas, o plano funerário possibilita uma praticidade e fica encarregado de quase todos os rituais, percebe-se isso na cartela de serviços que cada plano funerário oferta, pois, há inúmeros serviços que vão desde da preparação do corpo, ao momento de velar o defunto, até mesmo no ato do sepultamento. Segundo Veras (2014, p.15) “A função simbólica dos rituais fúnebres vem sendo modificada, equiparada a outros eventos sociais, e tem sido, desveladamente, regida pelas lógicas do consumo e da negação”.

A conquista de clientes é feita através de estratégias e táticas de mercado. As empresas ofertam os melhores serviços com preços que variam de acordo com a condição financeira de cada pessoa. O setor funerário se atualizou para servir o público e pensou em maneiras que possam facilitar novos adeptos dos serviços, agora não pensam apenas na morte, mas sim na oferta de serviços para vida, como o seguro de vida, descontos em exames e parcerias com clínicas e até planos psicológicos. Essa estratégia do setor faz com que mais pessoas

busquem pagar um plano funerário, não mais pensado na morte, mas sim em maneiras de prolongar a vida.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Considerando tudo que foi mencionado, direcionamos o nosso olhar para as memórias dos narradores mais velhos que nos auxiliaram na construção dessa pesquisa. Através dessas narrativas, adentramos as sensibilidades diante da morte e dos mortos. Buscamos analisar como se constituem os ritos mortuários e as principais mudanças decorrentes das transformações culturais e da lógica da cidade de Nova Olinda na virada do século. Por meio dessas narrativas pudemos compreender as antigas práticas mortuárias, e suas (des)continuidades em meio às transformações culturais.

A morte é vista, pelos praticantes do catolicismo que residem na cidade de Nova Olinda, como uma passagem para outro plano espiritual. Os ritos mortuários se constituíram como algo familiar e particular até a chegada das empresas funerárias que alteraram a lógica cultural e social da cidade. Ainda assim, mesmo com a transição para a moderna institucionalização da morte, existem aspectos que sobrevivem e são ressignificados, que fazem com que tradicionais práticas culturais relativas aos ritos fúnebres permaneçam vivas.

No ano de 2003 minha bisavó faleceu. Depois do almoço, como de costume, ela foi deitar-se para cochilar durante a tarde e começou a passar mal. Falou que estava morrendo. O meu bisavô, quando viu o que estava acontecendo, pediu para que minha mãe acendesse a vela e a colocasse na mão dela, para que a vela iluminasse seus caminhos para outra vida. Morreu acompanhada de seu esposo, filhos e conhecidos. A sua morte foi assistida, e não houve qualquer pensamento de levá-la até o hospital.

Em 2018 o meu avô faleceu. Quando o corpo já havia chegado em casa, colocaram embaixo do caixão uma vasilha com água, laranja e limão para que não se espalhasse pelo ambiente qualquer odor desagradável, mesmo o corpo

tendo sido higienizado dentro de casa para a cerimônia que duraria 24 horas. Durante sete dias foi rezado o terço das almas, quando os familiares e amigos se juntaram pedindo intercessão pela alma do meu avô.

Os relatos acima são memórias pessoais da vivência de ritos fúnebres familiares da zona rural de Nova Olinda. Apesar das grandes transformações impostas pelo mercado funerário que acompanha a modernização da cidade na virada do século, ainda é possível acompanhar nas zonas rurais ritos funerários familiares que seguem princípios tradicionais de relação com o corpo do morto. Além disso, pudemos ver que a transição das práticas funerárias populares e tradicionais para um mercado institucionalizado da morte preservaram, em alguns aspectos, práticas híbridas de ritos mortuários, a exemplo dos entrevistados que relataram o desejo do morto de ser enterrado em rede, apesar de ter sua morte mediada por uma agência funerária moderna.

## REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Juciêdo Ferreira. **Quando o “anjo do extermínio” se aproxima de nós: representações sobre a cólera no semanário cratense O Araripe (1855-1864)**. 2010. 245f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

AMADO, Janaína. FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos & abusos da história oral**. 8.ed, Rio de Janeiro, editora FGV, 2006.

ARAÚJO, Rogério Bianchi. **A mercantilização da morte na sociedade do consumo**. *Habitus*, Goiânia, v. 10, n.2, p. 341-353, jul./dez. 2012.

ARIES, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos tempos**. Tradução: Priscila Viana de Siqueira- [Ed. especial] - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Less; tradução da introdução Gênese Andrade- 4 ed. 4. Reimpr- São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 1990.

\_\_\_\_\_. **O homem diante da morte**. Tradução de Ana Rahaça, Editora Seuil, 2000.

GINZBURG, Carlo. Representação: a palavra, a idéia, a coisa. *In: Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 85-103.

LIMA, Rafaela Moreira. **Os Espaços Tanáticos E Os Atos Funerários Em Limoeiro Do Norte-ce (1989-2012)**. 2015.144f. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2015.

\_\_\_\_\_. **A conveniência da morte: os rituais fúnebres e o consumo mortuário em Limoeiro do Norte – CE**. *In: Simpósio nacional de História, XXVII, 2013, Natal, RN*. Anais de evento.

MARANHÃO, José Luiz de Souza. **O que é a morte**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.23, n° 45, pp 11-36, 2003.

MUNIZ, Paulo Henrique. O estudo da morte e suas representações socioculturais, simbólicas e espaciais. **Revista Varia Scientiav**. 06, n. 12, p. 159-169.

NETO, João Cabra de Melo. **Morte e Vida Severina**, Editora Tuca, 1955.

PESAVENTO, Jatahy Sandra. Esta história que chamam micro. *In: Questões de teoria e metodologia da história*. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 2000.

PORTELLI, Alessandro. **O que faz a história oral diferente**. Tradução Maria Therezinha Janine Ribeiro. Revisão Técnica: Dea Ribeiro Fenelon, Proj. História, São Paulo, 1997.

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

\_\_\_\_\_. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. *In: História da vida privada no Brasil: Império*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIEDL, Titus. **Últimas lembranças:** Retratos da morte no Cariri, região do Nordeste Brasileiro. São Paulo: Annablume, Fortaleza, Secult, 2002.

RODRIGUES, Cláudia. **Nas Fronteiras do Além:** o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Revista de Estudos da Religião setembro, 2007, pp. 171-178.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. **A mística do tempo:** Narrativas sobre os mortos na região do Cariri/ CE. 2017. 327f. Tese (Doutorado). Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

SOARES, Jorge Coelho. VERAS, Lana. Aqui se jaz, aqui se paga: a mercantilização da morte. **Psicologia & sociedade**, vol. 28. 2, 2016.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado:** história oral. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

# CAPÍTULO 11

## **A PANDEMIA, A CULTURA E O MERCADO DA MORTE**

*Wagner Pires da Silva  
Erlene Pereira Barbosa*

## INTRODUÇÃO

A morte é uma das mais antigas parceiras do homem e também uma de suas mais conhecidas preocupações. Diferente de outros animais, o homem sabe que irá morrer e isso se reflete em suas formas de organização social e política. Na atualidade, avanços da ciência tem prolongado a vida humana como nunca antes, mas, por mais longo que um indivíduo possa ser, ele enfrentará esse fato comum a existência de todos.

Há que se considerar ainda que, para além das implicações filosóficas, sociológicas, históricas, entre outras, a lógica do sistema capitalista também se impõe sobre a morte, que passa a ser vista como um acontecimento passível de lucro, a ser precificado e colocado sob as normas do mercado.

Este trabalho enfocará como a sociedade vem se posicionando em relação ao tema, que hoje, além de ser parte de toda a cultura humana, possui um mercado que movimenta em todo o mundo quantias consideráveis. Este mercado surge para ofertar aos que vivem não apenas conforto, mas compreensão do momento que costuma envolver diversas contradições seja emocionais, culturais e ou sociais. Isso exige o preparo cada vez maior de especialistas das mais diversas áreas, como médicos, psicólogos, sociólogos e muitos outros, que contemplam a morte em seus estudos.

No momento em que a Pandemia do COVID-19 amplia o número de mortos em todo país, este trabalho, além do levantamento bibliográfico, realizou entrevistas com um grupo de doze pessoas que atuam em funerárias e cemitérios da cidade de Fortaleza, no estado do Ceará, coletando impressões dos mesmos sobre os impactos da Pandemia e das medidas sanitárias para conter a doença no mercado em que se inserem.

## UM BREVE HISTÓRICO

A cerca de 70 mil anos os *homo sapiens* começaram a elaborar culturas (HARARI, 2017). Para Harari (2017), isso se deu graças ao desenvolvimento

de uma realidade dual, ou seja, já nas primeiras culturas e se perpetuando até nossos dias, o ser humano convive com duas realidades, uma “realidade objetiva, dos rios, das árvores dos leões; por outro, a realidade imaginada de deuses, nações e corporações” (HARARI, 2017, p. 41).

Foi essa realidade imaginada que permitiu ao homem lidar com a morte. De acordo com Domenico De Masi (2000), tal realidade foi utilizada para suprir a exigência de consolar-se e que o atendimento dessa exigência que torna a espécie humana apta a transformar a natureza.

Por milhões de anos, os primeiros homens acreditaram que a morte era o único fim do indivíduo e que a dor, a tristeza e a melancolia eram inevitáveis e incuráveis. Estavam de tal maneira habituados a ver constantemente a morte e a dor (inclusive a morte de filhos e irmãos jovens), que as consideravam um fato corriqueiro e irremediável. E, assim, abandonavam os corpos e não os sepultavam, da mesma forma como fazem os animais ainda hoje (DE MASI, 2000, p. 26).

Então, ainda de acordo com o autor, os homens “descobrem” o outro mundo, tornando-se “o único ser vivo que enterra os seus mortos, talvez por medo do contágio, do mau cheiro e do nojo causados pela putrefação” (DE MASI, 2000, p.27). Mas não só por isso, uma vez que deixava junto com os mortos utensílios, objetos e suprimentos que o ajudassem na outra vida.

Desse momento em diante a morte entra no domínio das religiões, que na antiguidade, acreditavam que a falta de cuidados com os mortos poderia trazer problemas aos vivos, sendo que “um dos objetivos dos cultos funerários era impedir que os defuntos voltassem para perturbar os vivos” (ARIÈS, 2012, p. 41). Essa mentalidade foi se modificando lentamente através do tempo. Para os cristãos, a alma era imortal, sendo a morte do corpo algo não natural, uma vez que é a punição por um crime, de acordo com o dogma do pecado original, mas para os fiéis seria a porta de entrada para uma imortalidade feliz (OLIVA, 2012).

Já no medievo e início da Idade Moderna, Ariès (2012) registra a morte como domada, quando o moribundo é assistido pela família, por sua Igreja. Embora persistisse o medo dos mortos, estes já tinham seu espaço junto à comunidade e o momento da passagem já não era um momento isolado. Era preciso não apenas viver bem, mas morrer bem (OLIVA, 2012). Para a Igreja “o sofrimento e a aniquilação (provisória) do corpo são menos temíveis do que o pecado e o inferno. O homem nada pode contra a morte, mas – com a ajuda de Deus – lhe é possível evitar as penas eternas” (DELUMEAU, 2009, p. 51). Era, no dizer de Ariès (2014), um mundo familiarizado com a morte.

Com o avanço da Idade Moderna, Delumeau (2009) vê na sociedade europeia uma obsessão pela morte. Esta esteve presente na literatura, na arte, nos diversos processos contra feiticeiras, entre outros, em um tempo marcado pela renascença, também deixou vestígios da preocupação do homem com a morte. As pessoas morrem em suas casas, rodeadas pelos familiares e conhecidos. Dessa forma, “sempre se morria em público. Daí o sentido forte da palavra de Pascal, que se morre só, porque nunca se esteve só, fisicamente, no momento da morte. Hoje isso tem apenas um sentido banal, já que na verdade temos todas as chances de morrer na solidão de um quarto de hospital” (ARIÈS, 2014, p. 24). O século XIX trouxe novas posturas em relação a morte, que acabaram por isolá-la da sociedade.

Se Ariès (2014) fala em uma morte domada, Reis (2009), escrevendo sobre o Brasil do século XIX, traz a expressão a boa morte, aquela que colhia o indivíduo de surpresa, deixando-o organizar seus negócios e mesmo a vida dos conhecidos e familiares que deixava. Em uma “sociedade tão mercantil, quanto católica, como era a nossa, as relações de negócio tinham algo de religioso” (REIS, 2009, p. 96), dizer que a pessoa devia organizar seus negócios ao morrer envolvia não apenas as tratativas acerca de bens materiais, como também, os acertos referentes sobre o dispor do próprio cadáver e de sua alma.

Para Ariès (2014), a morte, tão familiar acaba por se tornar em selvagem em contraste à antiga que era domada. Na verdade, constata-se que “a atitude antiga que vê a morte ao mesmo tempo próxima, familiar e diminuída, insensibilizada, opõe-se demais à nossa, onde nos causa tanto medo que nem ousamos dizer-lhe o nome” (ARIÈS, 2014, p. 37).

Ariès (2014) considera que a partir do século XX, surge uma nova forma de tratar a morte. Ela agora é vista como negativa. A morte acabou por ser expulsa da sociedade, que “já não faz uma pausa, o desaparecimento de um indivíduo não mais lhe afeta a continuidade. Tudo se passa na cidade como se ninguém morresse mais” (ARIÈS, 2014, p. 756). E tudo isso realizado rapidamente. Se as pequenas alterações na relação da sociedade com a morte, nos séculos anteriores, foram se dando de forma lenta, na atualidade essa relação se transforma completamente no espaço de apenas uma geração.

Ariès (2014) identifica essa mudança com a industrialização e com a ascensão do capitalismo. De fato, o sepultamento, afirma Reis (2009) passa a ser uma representação do espaço ocupado pelo morto na sociedade, “em um mundo cada vez mais presa do dinheiro e do que ele pudesse comprar” (REIS, 2009, p. 80).

A sociedade atual volta a isolar os moribundos, e novamente coloca os mortos em locais distantes das atividades dos vivos. Para o homem atual até mesmo o falar sobre a morte é um incômodo. Não se fala sobre a morte, tampouco reflete-se sobre a mesma. É o esforço por compreendê-la que liberta o homem desse incômodo, por isso “a aposta na reflexão é o esforço contínuo de tirar o véu do mistério e vê-lo como ele é” (OLIVA, 2012, p. 12). Tarefa mais complexa agora, que a Pandemia causada pelo Novo Coronavírus interdita ainda mais a morte e a amplia a distância entre vivos e mortos, entre as metrópoles e as necrópoles. Faz-se necessário estudar a morte sob enfoques novos, multidisciplinares, para que a mesma deixe de ser vista como um problema.

## RESULTADOS E DISCUSSÃO

Ora, “a morte é um problema dos vivos. Os mortos não têm problemas” (ELIAS, 2001, p. 10). Elias complementa essa assertiva dizendo que o que cria esse problema não é a morte em si, mas o conhecimento da morte. Oliva (2012) chama atenção para o fato de que, esse conhecimento, acaba por influenciar os cristãos a se organizarem com o olhar voltado para a eternidade pós morte.

Como dito anteriormente, para Oliva (2012) o cristianismo leva a uma reflexão da morte como algo não natural, uma punição, devendo o homem conformar-se com ela, buscando uma vida de virtude para que ele pudesse desfrutar da eternidade, enquanto na antiguidade via-se a morte como algo natural, como o fim de toda a vida, devendo o indivíduo esforçar-se por ter a melhor vida possível, no tempo em que pode desfrutá-la.

Mas, a filosofia vê ainda outras nuances. Para alguns filósofos, a morte não faria parte da natureza do homem, no entanto, ela tampouco seria uma punição, como vê o cristianismo, pois a essência da vida é preservar a sua existência (OLIVA, 2012). Desse modo, a morte “só é natural em função da totalidade da Natureza, que abrange muitas coisas nocivas umas às outras, mas não em função da própria coisa que morre” (OLIVA, 2012, p. 49). A morte, então, sempre vem de fora.

Para Elias (2001), a Morte deixou de ser um espetáculo corriqueiro. Por isso a atitude em relação à morte, mudou. O curso normal da vida nas sociedades contemporâneas torna fácil esquecer a morte, afinal, “em termos gerais, nas sociedades desenvolvidas os perigos que ameaçam as pessoas, particularmente o da morte, são mais previsíveis, ao mesmo tempo em que diminui a necessidade de poderes protetores supra-humanos (ELIAS, 2001, p. 14-15). Vive-se hoje em tempos de uma morte mais individualizada, que Ariès (2012) chama de “morte selvagem”, onde a morte é encarada como um tabu, abandonado as práticas coletivas que caracterizaram a morte no passado, deixando em seu lugar atitudes reservadas e mais privadas. Identificam-se duas mudanças importantes:

Primeiramente o morto foi privado de seus direitos – era tutelado como uma criança menor de idade ou como se houvesse perdido a razão. Não tem mais o direito de saber que vai morrer; os que o cercam escondem-lhe a verdade até o fim, e dele dispõem – para seu próprio bem (...) pouco a pouco, o interesse e a compaixão, quando subsistiram, foram se deslocando do moribundo para a família e demais sobreviventes (...) Na antiga liturgia, dizem, honravam-se os mortos; na nova dirige-se mais aos sobreviventes, para edifica-los e consolá-los (ARIÈS, 2012, p. 209-210).

É uma mudança que reflete as transformações a sociedade, onde as antigas fórmulas fúnebres parecem caducas e os novos rituais ainda não dão conta de dar respostas aos sentimentos e comportamentos atuais (ELIAS, 2001).

Outra mudança é o local em que se morre. Ariès (2012) chama a atenção para que cada vez mais o hospital é o lugar que as pessoas vão para morrer, isolando a morte da família. Esse isolamento busca impedir o contato com a morte, como afirma Elias (2001, p. 31) “nunca antes os cadáveres humanos foram enviados de maneira tão inodora e com tal perfeição técnica do leito de morte até a sepultura”.

Assim, o cuidado dos cadáveres e das sepulturas sai das mãos das famílias para especialistas remunerados (ELIAS, 2001). Essa passagem dos cuidados para profissionais cria o chamado mercado da morte (SILVA, 2015).

(...) o termo “mercado da morte” aqui designa tudo o que é fúnebre, ou seja, todos os produtos e ou serviços relacionados: à morte; aos mortos; ao luto; aos enlutados; aos processos conscientes da finitude humana; às práticas e artefatos de ritos de morte; aos resultados sociais, financeiros, culturais, psicológicos, tecnológicos e políticos; e aos relacionamentos entre agentes que participam deste mercado, mesmo os não inscritos sob um código de empresa do ramo funerário (SILVA; BARROS, 2019, p.90).

Neste mercado, por razões culturais, higiênico-sanitárias, legais e até por falta de tempo, as famílias contratam serviços para tratamento dos cadáveres e destinação final dos restos mortais. Sem esquecer, no entanto, que ao realizar o planejamento do sepultamento, o indivíduo o faz de acordo com seus valores e crenças religiosas, enfim, de acordo com sua cultura, carregando com esses símbolos o serviço fúnebre contratado.

Como ressalta Ariès (2012), essas empresas buscam mascarar a aparência da morte, por meio da toaleta fúnebre, maquiagem e outros processos. A ideia é evitar que a sensibilidade da família e dos amigos do falecido seja ferida. “O novo consenso exige que se esconda aquilo que antigamente era preciso exibir e mesmo simular o seu sofrimento” (ARIÈS, 2012, p. 238).

É também este novo consenso que torna a morte um objeto de consumo, movimentado uma indústria cujo sentido é suavizar a dor dos sobreviventes. Expulsa da vida quotidiana, com o luto interditado e com o chorar pelos mortos sendo mal visto, restaria o quê à morte na modernidade, além de ser vista como uma patologia social? (ARIÈS, 2012).

Esse conjunto de fatores, visto sob a ótica capitalista levou a criação de um mercado que movimenta uma quantidade considerável de valores. De acordo com Silva (2015), encarado pelos profissionais de marketing como um “serviço não procurado”, ou seja, um serviço ao qual geralmente o consumidor não pensa em utilizar. Silva (2015), reforça a caracterização entre os serviços fúnebres com serviços comerciais ao citar que tal como qualquer outra prestadora de serviços, as funerárias ofertam um serviço principal, que seria o sepultamento, acrescido por serviços secundários, como o velório, a assistência familiar, dentre outros e o fornecimento de “produtos” tais como o caixão, coroas de flores e até mesmo “bens”: o jazigo, adquirido em uma transação tipicamente imobiliária.

O chamado mercado da morte, muitas das vezes se aproveita das características próprias desse tipo de serviço, onde, normalmente a demanda é ocasional, e em muitos casos, não se tem a opção entre consumir ou não consumir, ou mesmo de adiar o consumo. Há que se considerar ainda que, muitas das vezes, a contratação deste tipo de serviço se faz de maneira imprevista e inesperada.

Imagine alguém que acabou de perder um ente querido, a quem o agente funerário – ciente de que essa não entende praticamente nada do assunto no qual ele é especialista e além do mais, se encontra sobre forte impacto emocional – impinge um caixão de madeira nobre ao preço de \$ 7 mil (...) Mais tarde porém de cabeça fria, o comprador vai poder entrar na Internet e (...) consultar um site especializado em caixões e comprar por conta própria, para o parente falecido o caixão de madeira nobre por

apenas \$3.200, entregue em casa no dia seguinte (...) ou, ainda optar, por um dos modelos bem mais baratos, que o agente funerário, por descuido, sequer chegara a mencionar (LEVITT; DUBNER, 2005, p. 71).

Ainda de acordo com Silva (2015), isso contribui para que os serviços fúnebres sejam mal vistos por parte da sociedade. Mas, assim como o serviço se modificou através do tempo, também mudou a gestão e as estratégias em relação ao mesmo.

Se antes a única estratégia de marketing era a geográfica, localizando as funerárias em locais próximos de hospitais, locais onde mais provavelmente as famílias que precisariam de serviços fúnebres seriam encontradas, com o advento das mídias sociais e outras formas de comunicação pode-se perceber um leque de opções bem maior a disposição dos gestores de serviços fúnebres e cemiteriais. Desde a criação de planos funerários, em que o cliente paga uma pequena taxa mensal para que a família possa dispor desde pacotes básicos que incluem caixão, ornamentos, velório e transporte ao cemitério, até pacotes mais incrementados, com direito a jazigo para sepultamento e até mesmo a opção da cremação do corpo.

Silva e Barros (2019) evidenciam que tal característica demonstra que há no mercado fúnebre um sistema de marketing que se volta a atender as necessidades dos enlutados, servindo ao cuidado dos falecidos.

A pandemia de COVID-19 afetou o mercado, pois as exigências de distanciamento social levaram a não realização de velórios. A Nota Técnica GVIMS/GGTES/ANVISA Nº 04/2020, atualizada em 31/03/2020, tratou sobre o tema, deixando claro que as equipes das funerárias, bem como os responsáveis pelo funeral estavam lidando com o evento de risco biológico de classe 3, devem tomar as precauções e medidas necessárias para evitar uma possível contaminação. Além disso a referida nota recomendava:

Não é recomendada a preparação higiênica do cadáver, para evitar a manipulação excessiva do corpo, mas caso haja necessidade de preparação do corpo (limpar, vestir, arrumar os cabelos, etc), os profissionais deverão utilizar EPI apropriados, como luvas, avental ou capote, máscaras

ra cirúrgica, óculos de proteção ou protetor facial (face shield).

Além disso, deve-se seguir as seguintes orientações:

- A movimentação e manipulação do corpo deve ser a menor possível.
- Evitar a manipulação de cadáveres que passaram por autópsia.
- Caso a família deseje ver o corpo, deverão receber instruções claras para nunca tocá-lo e nem tocar o ambiente em volta do corpo, além disso, deverão higienizar as mãos antes de entrar e depois de sair do local, sendo recomendado ainda, sempre manter a distância mínima de 1 metro do corpo.
- Orienta-se que o corpo não seja embalsamado, para evitar a manipulação excessiva do corpo.
- Deve-se realizar a desinfecção externa do caixão com álcool líquido a 70% ou outro desinfetante, antes de levá-lo para o velório. Atenção: usar luvas limpas para realizar esse procedimento.

(...)

Devido ao atual contexto epidemiológico, caso haja funeral, deverão ocorrer com o menor número possível de pessoas, preferencialmente, apenas os familiares mais próximos, para diminuir a probabilidade de contágio do vírus SARS-CoV-2 entre as pessoas que participarão do funeral. Os participantes devem respeitar o distanciamento físico (maior que 1 metro), além de adotarem a higiene respiratória/etiqueta da tosse (cobrir nariz e boca ao tossir e espirrar com a parte interna do braço ou usar lenços de papel descartáveis e sempre realizar a higiene das mãos) durante a cerimônia.

(...)

- Manter o caixão fechado durante todo o funeral, para evitar contato físico com o corpo; (ANVISA, 2020, p.71)

Para perceber o impacto dessas medidas no mercado da morte, em Fortaleza, a pesquisa procurou realizar entrevistas com trabalhadores deste setor. Os participantes concordaram em responder as perguntas, desde que não tivessem seus nomes, nem os das empresas citados, por temerem as consequências de serem identificados ao participarem de estudos como esse. O grupo foi composto por dois agentes funerários, quatro vendedores, duas recepcionistas, dois motoristas, um supervisor de campo e uma gerente, que atuavam em dois cemitérios e duas funerárias da região metropolitana de Fortaleza.

De acordo com um dos agentes funerários, abordados nesta pesquisa, essa nota técnica da ANVISA, bem como os decretos do governo do Estado do Ceará, acabou por impedir a realização dos velórios, quando a pandemia estava mais acentuada, e na redução destes por parte de muitas famílias. Isso resultou

no corte de gastos com ornamentação e com o aluguel das salas de velório, bem como com a utilização de caixões mais simples, uma vez que muitos não viam porque pagar por um caixão mais refinado, se não poderia recepcionar a família na despedida ao falecido. Conversando com outros agentes funerários e com profissionais de venda do setor, a impressão deles é a mesma. Comprovada, segundo eles, principalmente pelo fato das comissões de venda, mesmo com a ampliação do número de atendimentos, não terem se ampliado. Um dos vendedores observou que as pessoas que eram clientes dos planos funerários, utilizavam os serviços do plano, não se interessando mais em acrescentar mais serviços ou trocar os oferecidos pelo plano por outros mais sofisticados, casos em que a família paga um valor relativo a diferença.

O supervisor de campo, profissional responsável por coordenar as equipes que abrem os jazigos e realizam os sepultamentos, comentou que não acreditava que fossem tantos casos de falecimento por COVID-19, e que isso apenas impedia os trabalhadores do ramo de ganhar “a vida”. Um dos colegas, ao ouvi-lo, reclamou dessa fala e o entrevistado não quis mais falar sobre o assunto, afirmando que ele não negava a gravidade da pandemia, e que cumpria o determinado pelos decretos.

Para alguns dos entrevistados, principalmente os agentes funerários, o contato deles com os familiares diminuiu, pelo fato do medo de contaminação. Alguns se sentem incomodados pelo fato de que para eles, esse contato humanizava e agregava sentido ao trabalho que executam.

## **CONCLUSÃO**

A sociedade capitalista busca ignorar a morte. Interditá-la. No entanto ela sempre se fará presente. Sem saber lidar com ela, a sociedade termina por temê-la. E o que é esse medo? “O medo de morrer é sem dúvida também um medo de perda e destruição daquilo que os próprios moribundos consideram significativo” (ELIAS, 2001, p. 41). Em outras palavras envolve o medo de ser esquecido e de que suas ações não fiquem como legado às gerações futuras. E esse temor é

ainda maior, pois a morte indica que o controle humano sobre a natureza possui limites. Por outro lado, um setor da economia capitalista inteiro se desenvolveu para explorar comercialmente a morte e, para quem atua no mesmo, a morte não pode ser ignorada.

Realizar estudos sobre a morte, longe de uma curiosidade mórbida é uma investigação sobre nós mesmos, sobre a própria vida, pois entendê-la como finita é uma forma de ver o quão importante é valorizá-la (OLIVA, 2012).

Existem muitas formas de se trabalhar a morte. Trabalhos posteriores podem desenvolver melhores relações da morte com sua exploração econômica, bem como as nuances das mentalidades podem ser exploradas tanto com um viés sociológico, quanto psicológico. Os estudos da morte são estudos do homem e como tal devem ser cada vez mais objeto de pesquisa das Ciências Humanas, das Ciências Sociais e das Ciências Sociais Aplicadas.

## REFERÊNCIAS

Agencia Nacional de Vigilância Sanitária – ANVISA. **Nota Técnica GVIMS/GG-TES/ANVISA Nº 04/2020, atualizada em 31/03/2020.** Disponível em [https://www.gov.br/anvisa/pt-br/centraisdeconteudo/publicacoes/servicosdesaude/notas-tecnicas/nota-tecnica-gvims\\_ggtes\\_anvisa-04\\_2020-25-02-para-o-site.pdf](https://www.gov.br/anvisa/pt-br/centraisdeconteudo/publicacoes/servicosdesaude/notas-tecnicas/nota-tecnica-gvims_ggtes_anvisa-04_2020-25-02-para-o-site.pdf). Acesso em 28/04/2021.

ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte.** São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

DE MASI, Domenico. **O ócio criativo.** Rio de Janeiro: Sextante, 2012.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ELIAS, Nibert. **A solidão dos moribundos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens – Uma breve história da humanidade.** Porto Alegre: L&PM, 2017.

LEVITT, Steven D.; DUBNER, Stephen J. **Freakonomics**: o lado oculto e inesperado de tudo o que nos afeta. 12ª edição. São Paulo: Elsevier, 2005.

OLIVA, Luís Cesar. **A existência e a morte**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SILVA, Klaus Pereira da; BARROS, Denise Franca. Um problema dos vivos: as consequências sociais das relações no mercado da morte. **Revista ADM.MADE**, Rio de Janeiro, ano 19, v.23, n.1, p.70-104, janeiro/abril, 2019. Disponível em <http://revistaadmmade.estacio.br/index.php/admmade/article/view/3128>. Acesso em 05/05/2021.

SILVA, Wagner Pires. O mercado funerário e o uso das mídias sociais. **Revista FFBusiness**, Fortaleza, V.13, Nº 15, Fortaleza/Jun. 2015

## **ANEXO**

### **Transcrição Entrevistas**

Perguntas:

1. Qual o seu cargo?
2. Há quanto tempo trabalha no ramo?
3. Você percebeu que diferenças em seu trabalho com a Pandemia?
4. Qual a sua opinião sobre os decretos governamentais e as normas da ANVISA para sepultamentos e velórios?

Respostas:

Pergunta 1:

- A. Vendedor
- B. Vendedor
- C. Motorista
- D. Agente Funerário
- E. Supervisor de Campo
- F. Vendedor
- G. Motorista
- H. Agente Funerário
- I. Recepcionista
- J. Recepcionista

- K. Vendedor
- L. Gerente

## Pergunta 2:

- A. Aqui na empresa tenho um ano e seis meses, mas já trabalho com a venda de planos funerários e jazigos há mais de dez anos.
- B. Trabalho há cinco anos.
- C. Tenho dois anos de serviço na empresa. Antes era motorista de ônibus de passageiros.
- D. Tenho mais de 20 anos no atendimento às famílias enlutadas.
- E. Sou supervisor de campo tem três anos. Nesta função eu cuido de marcar os jazigos que são vendidos, realizar o planejamento do pessoal para abrir os jazigos onde vai ter sepultamento e sou quem organiza a retirada do corpo do velório para o sepultamento, evitando atrasos. Antes eu era montador do jazigo, que é quem prepara o jazigo para sepultamento.
- F. Sou vendedor de planos funerários há dez anos e meio.
- G. Fui contratado agora em 2020, eu era caminhoneiro, mas tive que procurar um emprego mais seguro, com carteira assinada.
- H. Estou no ramo há vinte e cinco anos.
- I. Trabalho em recepção de cemitérios desde os anos 70. Ia me aposentar esse ano, mas com a pandemia, a empresa me pediu para aguardar um pouco mais. Não é um trabalho fácil para encontrar alguém disposto a trabalhar.
- J. Tenho doze anos que trabalho aqui. Foi meu primeiro emprego.
- K. Faz uns quinze anos que deixei a venda de consórcios e me concentrei em venda de planos funerários e jazigos.
- L. Tenho mais de quarenta anos de trabalho no ramo de cemitérios, tendo atuado aqui em Fortaleza e em outros estados também.

## PERGUNTA 3

- A. Rapaz, aumentou muito a procura por jazigo. Muita gente paga plano funerário, mas não tinha jazigo. Aí chega nessas horas, ninguém quer levar o familiar para enterrar no cemitério do Bom Jardim<sup>88</sup>.
- B. Aumentou muito os clientes entrando em contato para acionar o plano. Antes isso era bom, porque eu podia vender alguma coisinha a mais para tirar a comissão, como trocar o caixão, ou encomendar coroa. Mas com essa doença, não consegui muito não.
- C. Trabalho 24 horas e folgo 48. Quando estou trabalhando o carro não para. Porque eu tenho que ir com o agente funerário pegar o corpo no hospital para trazer para o velório. Quando falece em casa tem que pegar o corpo e levar para o SVO<sup>89</sup>. Aí tenho que pegar

88 Cemitério do Bom Jardim é o único cemitério público de Fortaleza, onde há vagas disponíveis para quem não possui jazigo próprio. Nos demais só se realizam enterros nos jazigos pertencentes às famílias.

89 Serviço de Verificação de Óbitos, instituição do governo do estado do Ceará que emite o registro de falecimento, quando este não acontece nos hospitais.

a família no ônibus e trazer para o cemitério, depois deixar. Muito trabalho.

- D. Olha, você nem sabe o quanto aumentou. A gente não para. E como atendo o plano funerário, muitas vezes tenho que levar o corpo para cidades bem distantes. Esses dias mesmo levei um sepultamento ali para Aracati. Tem dias que não tem tempo nem para descansar.
- E. Vixe Maria, aumentou demais. Tivemos que colocar mais postes com luz para poder fazer sepultamento até mais tarde da noite. E tivemos que contratar mais gente para os sepultamentos e tem dia que a gente tira o pessoal de outros setores, para dar conta.
- F. Eu trabalho só com plano funerário. Aí, meus clientes são conquistados antes de ocorrer a morte. Sempre tem quem me procure, sabe? Indicação. Mas pra mim mesmo, não teve muito aumento não.
- G. Aumentou demais. E vou te dizer uma coisa, quando eu estou conduzindo o corpo eu fico mais tranquilo, porque ele vai fechadinho lá atrás. Mas quando eu vou guiando o ônibus, morro de medo, porque tem gente que quer vir em cima da gente. Mesmo proibido o velório, pessoal vem para o enterro. Não lota mais como lotava de primeira não... mas vem gente sim, mesmo com o governo proibindo.
- H. Tá tendo muito serviço sim. Mas eu vou te dizer, nem tudo é COVID. Na minha experiência e na conversa com as famílias, posso te dizer que tem muito médico dizendo que é COVID, sem fazer exame, sem nada.
- I. Olha, nesse tempo todo que trabalhei em recepção de cemitério, este ano que passou e esse agora foi o que eu mais vi procura. Sem comparação. A gente não estava preparado. Porque você pega o que já era o normal de sepultamento e junta com as pessoas que faleceram de COVID. Aí é muita gente.
- J. Tem dias que os telefones não param de tocar. Pior é que tem gente que quer sepultar no horário x, mesmo a gente dizendo que não está mais disponível. A cultura aqui no Ceará, já é de sepultar logo, a pessoa falece de manhã e no final da tarde a família já quer sepultar. Com o COVID, aí que querem sepultar cedo.
- K. Amigo, cada família reage de forma diferente, mas todas sentem que precisam de um apoio, porque a maioria não sabe de nada sobre a burocracia, como é que aciona a funerária, o cemitério. E se socorre com a gente. E se a pessoa tem compromisso, como eu tenho, atende, mesmo que não ganhe nada.
- L. Tivemos que nos adaptar à pandemia. Contratar mais gente para os sepultamentos, chamar alguns ex-funcionários para trabalhar com parceria, no atendimento funerário. A gente teve que ir se adaptando. Num momento como esse a gente não pode deixar colapsar. Somos um dos maiores cemitérios da região metropolitana e tivemos que investir para que os serviços não perdessem qualidade.

#### Pergunta 4

- A. O governo age certo. A gente que está vendo a quantidade de pessoas que estão sendo vítimas todos os dias concorda muito com medidas mais severas. O povo não respeita nada. Se respeitasse, talvez a gente estivesse em uma situação menos feia do que a

que está agora.

- B. Eu concordo com as medidas, só acho que demora demais, tanto para fechar, quanto para abrir. Devia ser mais ágil, porque a economia sofre demais com essas medidas. Falo isso, porque, sem velório, cai muito aqui nossa comissão. O tanto que eu estou trabalhando, se estivesse normal, eu estava faturando bem mais.
- C. Cara, eu não sei não. Para mim tanto faz, eu estou em contato com o perigo mesmo. Tenho aqui bata, máscara, álcool em gel que a empresa dá. Mas, é seguro mesmo? Pra quem tá transportando corpo de gente contaminada?
- D. Eu acho que é demais sabe. Eu mesmo, as vezes uso tanta coisa de proteção que dificulta o manuseio das ferramentas que preciso no meu trabalho. Poderia diminuir um pouco, até porque o povo tá com tanto medo que não quer mais vir para cemitério não. Isso deixa a gente meio desmotivado, porque a gente prepara o corpo para ninguém ver. As famílias interagem pouco com a gente.
- E. A gente cumpre tudo. Vier lá de cima, da chefia, a gente tá fazendo. É para cumprir o decreto do Camilo<sup>90</sup>? A gente cumpre. O que tiver de fazer para deixar meu pessoal seguro eu faço. Mas, eu te digo uma coisa, não tem tanto caso de COVID assim não, viu? Conversando com o pessoal que atende aqui da funerária e das outras funerárias, que vem trazer corpo para sepultar, a maioria dos casos é coisa comum. Isso tudo só tá impedindo o pessoal aqui do ramo de ganhar a vida<sup>91</sup>. Ora, esse pessoal fica só se desfazendo do que a gente fala. Não é negacionismo, nem nada é só o que eu vejo. Sabe de uma coisa, eu não vou participar mais dessa entrevista não, tenho o que fazer.
- F. Rapaz, o que eu deixei de ganhar por causa desses decretos. Mas eu não reclamo. Quem sabe eu não deixei de ganhar, mas em troca ganhei a vida que não tem preço, né? Por isso eu confio no governo, que está fazendo a coisa certa. Diferente aí do presidente, que parece que quer ver o circo pegar fogo.
- G. Eu fui militar sabe? Antes de trabalhar com caminhão e pra mim tem que cumprir e pronto. Não procuro fazer valor, se está certo, se está errado.
- H. Esses decretos prejudicaram muito a gente. Sem velório o nosso mercado não tem razão de ser. Porque ornamentação, aluguel de salas para o velório, da capela para a missa, a compra de um caixão mais bonito, tudo isso gera renda para a gente e os decretos acabam diminuindo. Poderia achar um meio termo. Da forma como está acaba prejudicando a gente. E tem mais. Você trabalha com isso aqui por muito tempo, você tende a naturalizar demais as coisas. Aí, sempre é bom o contato com a família, com um sentimento sabe? Porque pra mim, essa pessoa que eu estou cuidando, limpando e vestindo, não significa nada, só trabalho. Mas sempre tem alguém que tem um sentimento e que quando a gente tem contato, nos ajuda até mesmo a visualizar um pouco como essa pessoa seria viva e transmitir um pouco disso, sabe?
- I. Para esse povo tem que ser na lei mesmo. Com esses decretos a gente vê um monte de absurdo. Imagina sem. O povo chega aqui sem máscara, não quer usar álcool em

90 Governador do Ceará

91 Nesse momento, um dos colegas de trabalho que estava próximo falou que ele ia começar com as fake News.

gel, mesmo com a gente oferecendo. Eu mesma só pego em documentos que vem das funerárias usando luvas. Não dá para descuidar. Eu já tive COVID, sabia? É ruim demais, graças a Deus fiquei boa, mas cheguei a ficar internada uns quinze dias. Por isso acho que tem mesmo é que fazer coisas mais rigorosas. Evitar que a doença continue causando estragos.

- J. Eu nem sei mais o que dizer. Eu cumpro, porque aqui, se a gente não cumprir perde o emprego. Eu não quero estar desempregada no meio de uma crise dessa. Mas a gente fica sem saber o que pensar. Um diz uma coisa, outro diz outra. A gente só tem medo.
- K. Apesar de ver que para muitos sepultamentos não precisava de tanto rigor, eu acho que o governo tá certo. Melhor errar fazendo alguma coisa, do que não fazer nada, não é? Espero que tudo isso passe logo e que a gente possa voltar ao normal. Quando não vai precisar de decreto.
- L. Aqui nós cumprimos todos os decretos. Não queremos que nossos colaboradores fiquem doentes e queremos que nossos clientes continuem sem precisar de nossos serviços. Para isso, é preciso tomar as medidas que o governo, que os médicos estão prescrevendo.

# CAPÍTULO 12

## **REPRESENTAÇÕES DA MORTE NAS NARRATIVAS DE ADEPTOS DO VALE DO AMANHECER**

*Pedro Igor Oliveira de Melo  
Gercilene Oliveira de Lima*

## INTRODUÇÃO

Este artigo trata da concepção de morte na visão de adeptos da Doutrina Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer, a partir da seguinte pergunta norteadora: quais os significados da morte e do morrer? Temos como objetivo geral compreender as representações da morte numa perceptiva histórica. Nesse sentido, pretendemos analisar preliminarmente memórias orais dos adeptos do Vale do Amanhecer, com destaque para o Templo Patário do Amanhecer, localizado no município do Crato, situado na região do Cariri, sul do estado do Ceará, no chamado Nordeste brasileiro.

Para compreender a organização estrutural desta Doutrina espiritualista e reencarnacionista, que possui identificações com o “catolicismo popular” (não-oficial), xamanismo, orientalismo, ciganos e candomblé, buscamos apoio em Lima (2019), Cavalcante (2011) e Sassi (1979, 1974). Para fundamentar o debate sobre a morte numa perspectiva da memória e da história, dialogamos com Santos (2021, 2017). No que diz respeito à abordagem teórica sobre as representações históricas, damos relevo às reflexões alinhadas conforme o pensamento de Roger Chartier (1988).

No Crato, o Vale do Amanhecer foi implantado em 1987, tendo duas construções provisórias no bairro Seminário (1987-2001) e , posteriormente, teve sua construção permanente no Sítio São Vicente, Distrito Romualdo. O espaço religioso faz parte de uma ramificação de vários templos-externos no Brasil e no exterior, tendo sua matriz em Brasília-DF.<sup>92</sup> Sua fundadora e líder maior se chamava Neiva Chaves Zelaya (CAVALCANTE, 2011).

Convidamos Sassi (1979, p. 34) para descrever a doutrina em foco:

A ideia mais simples e mais de acordo com a realidade, que se pode ter do Vale do Amanhecer, é que se trata de um grupo humano, de pessoas comuns, as quais, mercê de suas dores e da busca de um lenitivo, para

92 A União Espiritualista Seta Branca (UESB) teve origem em 1959, na Serra do Ouro em Goiás. Em 1964, recebeu a denominação de Doutrina Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer, fazendo morada em Planaltina/DF, onde está situado o Templo-Mãe. Além da fundadora, Neiva Chaves Zelaya (in memoriam), a doutrina foi composta por um conselho de quatro adeptos com funções variadas, dentre elas, a evangelização.

elas, decidiram trabalhar para si e para seu próximo, baseadas nas exortações do Mestre Jesus, resumidas numa série de conceitos sob o título de Doutrina do Amanhecer, que é também chamada de “O Evangelho do Vale do Amanhecer.”

A Doutrina apresenta como principal líder espiritual Pai Seta Branca, orientador da dinâmica templária. Possui, ainda, presidentes de templos, coordenadoras e coordenadores de grupos missionários, palestras, aulas de desenvolvimento mediúnico, consagrações, recreação para crianças, dentre outros rituais para ingressantes e adeptos mais experientes. O Vale possui ainda uma variedade de trabalhos ritualísticos para as seguintes faixas etárias: crianças, jovens, adultos e idosos.

O trabalho metodológico fez uso das fontes orais, alicerçado nas leituras de Meihy e Holanda (2014), Meihy (1996), dentre outros. As análises da pesquisa compreenderam as seguintes etapas: transcrição, textualização e transcrição (MEIHY, HOLANDA, 2014).

Segundo Meihy e Holanda (2014), o diálogo em história oral deve estar articulado com técnicas realizadas no presente, por meio de gravações, cujas expressões orais tenham o consentimento dos entrevistados, sendo assim, “a entrevista é indicada como facilitadora do entendimento social” (p. 18).

Consideramos o trabalho com a história oral de relevância para as pesquisas em instituições religiosas. As narrativas individuais dão formato a um texto que possibilitam os pesquisadores a lançar novos olhares acerca das representações da morte. Ao buscarmos entendimento das informações contidas nas falas dos entrevistados, preservamos essa fase da pesquisa com ética e compromisso, condição indispensável nas pesquisas em história oral (MEIHY, 1996).

Os procedimentos de coleta de dados tiveram como parâmetro a entrevista semiestruturada com dois adeptos adultos e dois adeptos idosos, pois temos como hipótese de que estes respectivos intervalos de idade possuem mais experiência e vivência no tocante à morte. Os critérios de seleção foram: adesão à pesquisa e escolha de dois adeptos adultos e dois idosos.

É importante ressaltar que a pesquisa foi realizada em plena pandemia da Covid-19<sup>93</sup>, mês de julho de 2021, e ao mantermos contato com os adeptos entrevistados, seguimos os protocolos da Organização Mundial da Saúde (OMS), no tocante aos cuidados com distanciamento social, uso de máscaras e álcool em gel, pois as entrevistas foram gravadas nas casas dos entrevistados.

Acreditamos na importância dessa investigação para as leituras da academia, pois o Vale do Amanhecer possui várias pesquisas, porém, ainda não foi produzido algo direcionado à experiência da morte, tendo em vista que este fenômeno é uma das características presentes nos aspectos culturais de cada sociedade.

## **AS REPRESENTAÇÕES DA MORTE**

A estruturação do termo morte está presente nas culturas de todos os povos do planeta, sendo ela uma das perguntas que todos fazem para entender o real significado da vida e porque é necessário “o morrer”.

Para alguns, a morte é vista como algo sofrido, despedida, separação, alívio, cumprimento de uma missão, etc. No Vale do Amanhecer, morte se entende como uma passagem entre o plano físico no qual os adeptos entendem o momento atual e o relacionam com o plano espiritual (SASSI, 1974).

Buscando compreender a questão central desta pesquisa, a representação da morte nas narrativas de adeptos do Vale do Amanhecer, se faz necessário o diálogo com Chartier (1988) que em suas obras explicita uma fundamentação histórico-cultural com base nas representações sociais de cada grupo ao observar suas vivências e aspectos reais, com isso, o indivíduo inserido numa sociedade, carregaria consigo a perspectiva de realidade daquele determinado grupo, construindo seus próprios significados.

93 A Covid-19 é uma infecção respiratória aguda, denominada (SARS-CoV-2). Teve como epicentro a cidade chinesa Wuhan, no ano de 2019. É nomeada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) como uma pandemia. No Brasil, tivemos a primeira infecção no mês de março de 2020, e, até o presente momento (31 de agosto de 2021), já temos 580.525 óbitos.

Destarte, quando se questiona o fenômeno da morte dentro de uma visão religiosa ou doutrinária, temos o resultado de uma série de respostas, muitas vezes idênticas ou divergentes em alguns aspectos, porém, em sua maioria, apresenta características de um pensamento mais geral, pensamento este que advém da ideia de sua respectiva crença. Esta ideia geral, fundamentada pelo autor referenciado seria a representação deste determinado grupo acerca do fenômeno morte e as transformações que sofreram para formular este significado através de suas interações com o mundo ao seu redor, bem como os demais componentes do mesmo meio. Sendo assim, Chartier (1988, p. 183) afirma que:

Uma dupla via abre-se assim: uma que pensa a construção das identidades sociais como resultando sempre de uma relação de força entre as representações impostas pelos que detêm o poder de classificar e de nomear e a definição, de aceitação ou de resistência, que cada comunidade produz de si mesma (21); outra que considera o recorte social objetivado como a tradução do crédito conferido à representação que cada grupo dá de si mesmo, logo a sua capacidade de fazer reconhecer sua existência a partir de uma demonstração de unidade (22).

Com isso, podemos dizer que o conceito morte, nesta perspectiva, é fruto de sucessivas interações entre um meio social e seus integrantes, que ao final formará um pensamento coletivo, uma representação coletiva, com pontos divergentes, porém, não chegam a modificar completamente o pensamento geral. Ainda acerca deste conceito, também pode-se dizer que além das interações com o meio, as representações se transformam com o encontro de pensamentos de diferentes gerações que fazem parte de uma mesma sociedade. Dessa forma, o tempo também é uma ferramenta fundamental no resultado das interpretações de significados culturais.

Continuando, em sintonia com a categoria central desta pesquisa, outro teórico de suma importância na problematização e contextualização é o autor Santos (2017), que pesquisa o fenômeno da morte na atualidade. Seus escritos dão suporte no tocante à história e ao fenômeno da morte no meio social.

Suas narrativas buscam o entendimento do “além cristão” e o caminho do mundo terreno até este resultado. Faz-se presente em sua pesquisa a análise de crenças religiosas de como os adeptos possuem determinado entendimento acerca de suas respectivas crenças. Suas investigações visam a memória daqueles que são sujeitos de um trabalho com apoio da história oral.

A interação entre morte, temporalidade e memória dos significados deste fenômeno está presente em todas as culturas da humanidade, sendo que, em cada uma existe uma maneira diferente de conceituação e compreensão social. Outro aspecto não menos importante apresentado pelo autor é a forma como a vida de cada pessoa influencia no resultado morte, afetando os que já se foram e os que permanecem vivos.

Santos (2017, p. 17) nos diz que:

No amplo universo das narrativas sobre os mortos, dou destaque às temporalidades, ou seja, as formas pelas quais o tempo é percebido e organizado. Tomo como premissa, que dá sustentação a esse recorte, o entendimento de que as acepções construídas pelos entrevistados relacionadas ao tempo da vida, da morte, das aparições dos mortos no mundo terreno e dos seus trânsitos no além são relevantes à compreensão da presença destes nas memórias dos vivos do século XXI.

Como se vê, as narrativas presentes em suas pesquisas enfatizam a importância da memória enquanto fonte histórica, pois a memória está em cada pessoa e em cada lugar.

## **RESULTADOS E DISCUSSÕES**

Nesta seção, apresentamos os resultados obtidos na entrevista semiestruturada com quatro adeptos do Vale do Amanhecer (dois, compreendem a faixa etária adulta; dois, compreendem a faixa etária idosa). Discorreremos sobre as análises da categoria central dessa pesquisa, ou seja, as representações acerca da morte. Apresentamos os interlocutores da pesquisa a fim de situar o leitor sobre suas faixas etárias, formação, posição mediúnica no referido espaço religioso e seus entendimentos sobre o objeto de investigação.

Com a finalidade de preservar os entrevistados, usamos codinomes, resguardando suas identidades. A seguir, apresentamos os sujeitos entrevistados, tecemos suas narrativas e analisamos os dados à luz dos teóricos.

### **A compreensão dos(as) adeptos(as) da Doutrina Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer acerca da morte**

A primeira entrevistada chama-se Joana, tem 48 anos, é formada em administração de empresas, e está concluindo o curso de Ciências Sociais. Ingressou no Vale do Amanhecer no ano de 1992, e possui a mediunidade de apará<sup>94</sup>. Para esta adepta, a morte é:

De acordo com a minha visão de mundo, a morte é um encerramento de um ciclo de um ser vivo na terra. Morrer significa que o seu corpo físico não tem mais sinais vitais, não reage mais, toda a sua engrenagem parou, porém o espírito permanece vivo porque é imortal. Ao perder o corpo físico, o espírito passa de uma dimensão terrena para outra dimensão espiritual, conforme descrito na obra “*Nosso Lar*”, de Chico Xavier. Sou espiritualista, na minha percepção, a morte é quando você chega ao fim do seu projeto de vida na terra, após percorrer todo o script que foi traçado para você no plano físico. Ao nascermos, iniciamos esse roteiro dentro de uma programação espiritual, vinculada ao processo de aprendizados e regeneração do espírito, estabelecida dentro de um determinado tempo na terra, quando concluímos, finalizamos com a morte do corpo físico. O corpo físico de um ser encarnado é como se fosse um veículo, quando este dá uma perda total, não tem mais como consertar, nem restaurar, concluindo com o processo da morte, descrita em vários rituais de acordo com a cultura de cada grupo social. Viver é como estar com o relógio ligado. Ao nascermos, os ponteiros começam a rodar e entra numa contagem regressiva para o retorno do espírito aos planos espirituais, após o final da missão terrena, os seres encarnados morrem. Somos perecíveis, portanto, temos tempo e espaço para a execução das nossas atividades dentro de um projeto chamado vida, de forma que tudo está dentro de uma contagem, muitos partem após concluir os seus projetos, outros, partem sem a conclusão dos seus projetos, porque a morte também está programada no tempo de cada um. Não importa a sua visão de mundo, religião, etnia, classe social, localização no globo terrestre. Um dia, todos irão passar por esse processo, pois a morte é o fim de um ciclo na terra.

Na narrativa de Joana, compreendemos que sua visão sobre a morte é proveniente de experiências vividas no *lócus* de pertença religiosa, sobretudo,

94 Apará corresponde ao adepto ou adepta que possui a mediunidade de incorporação.

implica-se em leituras desenvolvidas no âmbito do espiritismo, denotando em sua explicação que a morte precisa ser analisada enquanto um processo que se inicia com o nascimento do ser. Durante a pesquisa, vimos que o Vale adota uma referência obrigatória nas aberturas de alguns rituais, o livro “*O Evangelho segundo o Espiritismo*”, de autoria de Allan Kardec, o que possibilita o entendimento de Joana sobre a morte, tendo a marca da visão da reencarnação.

Constatamos ainda, que “a Doutrina Espiritualista Cristã possui caráter mediúnico, com influências ecléticas que vão desde a antiga tradição egípcia e dos mestres orientais, passando por influências gregas, africanas, ciganas e ameríndias” (LIMA, 2019, p. 32). Como se vê, há um sincretismo que para os pesquisadores, a afirmativa acima só é possível de ser entendida por meio do hibrismo cultural (CANCLINI, 2008).

João tem 45 anos. Ele nos disse que possui a mediunidade de apará. Fez adesão ao Vale do Amanhecer no ano de 1998, e é formado em Letras. Vejamos a sua concepção da morte:

Ela relaciona-se diretamente como o equilíbrio definitivo, sendo ela, a linha reta que iguala todos os seres vivos, nossa única verdade absoluta. Na minha crença, a morte não é tratada como fim, mas sim como libertação de toda uma vida de reajustes, resiliência e principalmente resgates cármicos. É óbvio que todos sentimos a dor da perda, choramos, sofremos, faz parte, todavia, procuramos recebê-la com serenidade e a promessa de um reencontro nas próximas casas transitórias. Não consideramos a morte como um ponto final, somos reencarnacionistas, acreditamos que é um caminho que nos leva aos passos de uma possível libertação a caminho da casa de Deus pai todo poderoso. Ela não é configurada “do pó ao pó”, ou estabelecida ao “juízo final”, ou ao fim que nos aprisiona, e sim, o fim que nos liberta para um novo recomeço. Penso assim. Obrigado pela atenção!

Para João, a morte está diretamente relacionada ao viver, todavia, esse viver é repleto de construções e desconstruções rumo aos novos aprendizados. Sua narrativa nos chamou atenção no seguinte aspecto: há momentos em que ele fala da morte numa visão pessoal e bem particular, e há momentos em que a expressa trazendo uma visão de grupo, talvez isso se deva às experiências que

vivência com seus pares no Vale do Amanhecer. Verificamos também que “vivendo o tempo do entremeio, os narradores constroem acepções sobre os tempos dos vivos e dos mortos, articulando, de forma tensa, o passado, o presente e o futuro” (SANTOS, 2017, p. 32). Em sua fala, João deixou claro que a morte também proporciona momentos de padecimento e saudade, quando nos revelou a perda de sua mãe no ano de 2018, o que para ele não foi nada fácil, mesmo tendo uma visão reencarnacionista. Contudo, afirmou que a morte faz parte de um caminho que deve proporcionar a autonomia do espírito.

Dona Valquíria tem 82 anos. Ingressou na Doutrina do Amanhecer no ano de 1990. Possui mediunidade de doutrinadora<sup>95</sup> e formação em História. Vejamos a sua visão acerca da morte:

A morte tem para mim um simbolismo especial. A morte é a preparação para que nós possamos mostrar de volta o que fizemos aqui na terra, por isso devemos caminhar com muita dignidade, para que a morte não seja um desencanto para nós e para aqueles que confiaram em nós. É muito sublime o retorno ao mundo espiritual quando nós sabemos que levamos a nossa jornada com os encontros e desencontros, as decepções e as alegrias, tudo o que o homem tem que passar na sua jornada. É claro que quando alguém está passando por um momento difícil, vai dizer que está horrível, mas eu sempre costumo dizer que tudo é bonito! Tudo é bonito! As coisas negativas que nos alcançam são ensinamentos da caminhada, aqueles que encontramos e que nos decepcionam, precisávamos encontrar para caminhar com dignidade. Então, a morte é um retorno alegre do tempo vivido junto aos familiares, felizes ou infelizes. Há familiares que nos tiram toda a alegria que a gente precisa, mas há também familiares que nos emprestam tanta alegria que tememos até pela sua morte, porque sabemos que vamos nos separar deles, mas, mesmo assim, devemos lembrar que o sofrimento é um peso muito grande para quem está passando, mas, nenhum homem recebe um peso sem que ele não possa conduzir. Foi bonito pensar na morte, porque há pouco tempo perdi meu marido que enfrentava problemas de doença, uma convivência de cinquenta anos com dignidade, e a sua partida foi também uma alegria, porque sei o quanto ele foi feliz enquanto estava aqui conosco, foi um missionário que trabalhou muito no Vale do Amanhecer. Com o passar do tempo, por conta do Alzheimer, ele deixou de me chamar de meu bem, e passou a me chamar de vovó, talvez porque as avós dão muito amor aos seus entes queridos. Além de meu marido, esses dias perdi um cunhado para a Covid-19. Concluindo, estou querendo me preparar para o desencarne, e que ele seja digno em relação ao que procurei fazer na minha jornada.

95 Confere ao grupo de adeptos ou adeptas que não possuem mediunidade de incorporação.

Em sua fala, dona Valquíria trouxe também uma visão espiritualista, que segundo Boff (2006, p. 9), “a espiritualidade é uma das fontes primordiais, embora não seja a única, de inspiração do novo, de esperança alvissareira, de geração de um sentido pleno e de capacidade de autotranscendência do ser humano”. A espiritualidade não diz respeito a religião, trata-se de mudança interior na direção daquilo que é preciso ser feito cotidianamente. Sendo assim, durante a sua fala, dona Valquíria expressou que para se ter uma visão ampliada da morte é preciso exercitar a espiritualidade, agregando sabores, valores, alegrias, tristezas, experiências fundantes, sejam positivas ou negativas. Nessa narrativa, tivemos duas perdas: a primeira, o marido que faleceu há um ano; a segunda, o falecimento do cunhado, há dois meses acometido pela Covid-19.

Seu Joaquim tem 75 anos, e ingressou no Vale do Amanhecer no ano de 2000, possuindo, assim, 21 anos de experiência religiosa na doutrina retromencionada. Ele nos disse que pouco frequentou a escola, pois o trabalho sempre foi presença constante em sua vida. Em sua concepção acerca da morte, nos relatou:

Para mim a morte é algo natural. Percebo que nem todas as religiões veem assim, é como se diz num ditado popular, muitos ainda enxergam como um bicho de sete cabeças. Aqui na terra é só uma passagem, o espírito é eterno, não morre. Quando deixamos esse plano físico, vamos em busca de outras conquistas, novos aprendizados. Cada um tem sua história, e dependendo dela, muitos têm que retornar para a terra, outros, vão em busca de novas conquistas no plano espiritual, porque viver e morrer caminham juntos. Antes de ser do Vale, eu era católico, me considerava um cego no assunto da morte, porque como hoje não tinha essa visão mais natural, como uma passagem que não se acaba, porque a luta continua. Infelizmente o ser humano é teimoso e resiste a esse tipo de aceitação, o medo da morte para muitos ainda é muito forte. Para mim, morrer não é algo sofrido, mas, como acredito na reencarnação, e sei que existem vários tipos de desencarnes, dependendo do tipo, às vezes, o desligamento da matéria rumo ao encontro com a morte torna-se algo doído, precisando passar por fases de tratamento e aceitação do espírito. Eu penso que em vida, devemos nos preparar de forma feliz para o dia da nossa partida.

Em sua narrativa, seu Joaquim explica a confiança que possui em seu entendimento sobre a morte a partir da vivência que tem em sua doutrina, demons-

trando aceitação com o fenômeno da morte, chegando a explicar que é uma passagem para novos aprendizados, que acontecem no “além vida”. Explica também que esta aceitação dependeria do espírito do indivíduo, podendo esta passagem ser sofrida para ele, caso se negue, precisando passar por tratamentos do mundo espiritual para que consiga alcançar a compreensão necessária que agora vive, não mais no plano físico, e sim no plano espiritual.

Para Lima (2019, p. 44), “a vida pode ser comparada com uma colcha de retalhos em forma de registros biográficos. [...] E é justamente esta a função antropológica das narrativas de vida: ativar as ferramentas geradoras em prol de novos saberes oriundos de uma prática existencial.” E porque não dizer a morte? Uma vez que nosso interlocutor evidenciou que a vida e a morte devem andar juntas no sentido da preparação e aceitação dos fenômenos que as circundam.

A compreensão sobre morte, citada por seu Joaquim, é ligada diretamente com os ensinamentos pregados pela Doutrina do Amanhecer, de caráter reencarnacionista, em que a morte deve ser considerada o fim de um ciclo, para que se inicie outro no pós-vida.

## **CONCLUSÃO**

Ao concluirmos esta pesquisa que teve como objetivo geral compreender a representação da morte na visão de adeptos do Vale do Amanhecer, com destaque para o Templo Patário do Amanhecer, na cidade do Crato-CE, evidenciamos a importância desse estudo, uma vez que faz parte de todas as tradições culturais, porém, é algo sentido e visto com particularidades e enfrentamentos, bem como as representações variam dependendo da pertença religiosa.

As analisar as falas dos quatro entrevistados, captamos que as concepções acerca da morte estão diretamente interligadas ao que se vive no espaço social.

Vimos que nossos entrevistados possuem pontos de vista em comum em relação à morte, são eles: visão reencarnacionista; a morte como uma preparação para um novo ciclo que possibilita novos aprendizados; regeneração; confor-

to espiritual; a morte como algo que está tão ligada à vida; enquanto há vida, há morte.

Dois entrevistados, ao retratarem suas concepções sobre a morte, citaram entes queridos: dona Valquíria, associou a morte com a perda do marido e de um cunhado que faleceu recentemente com Covid-19; João, relatou a perda da sua mãe. Por mais que estes tenham apresentado uma visão natural acerca da morte, percebemos que, quando a morte está relacionada aos familiares, o componente saudade e a emoção de forma expressiva são mais evidentes no momento em que estão apresentando suas narrativas.

Para concluir, destacamos que no desenvolvimento desta pesquisa procuramos ter sensibilidade ao tratarmos do referido assunto, pois no *lócus* investigado muitos adeptos perderam amigos, colegas, entes queridos, que foram acometidos pela pandemia da Covid-19.

## REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade**: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed.- São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CAVALCANTE, C. L. C. **Dialogias no Vale do Amanhecer**: os signos de um imaginário religioso. 1. ed. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora/Coleção Juazeiro, 2011.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Texto publicado com permissão da revista *Annales*(NOV-DEZ. 1988, n. 6, p. 1505-1520).

LIMA, Gercilene O. de. **Os sentidos da experiência religiosa nas narrativas de missionárias Nityamas, Gregas e Mayas**: um mergulho no universo do Vale do Amanhecer, 2019. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

MEIHY, José. C. S. B.; HOLANDA, Fabíola. **História Oral: como fazer, como pensar**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

MEIHY, José. C. S. B. **(Re)introduzindo história oral no Brasil**. São Paulo: Xamã, 1996.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. **Cruz da Rufina: história e tradição oral**. Curitiba: CRV, 2021.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. **A mística no tempo: Narrativas sobre os mortos na região do Cariri/CE**. Tese (Doutorado em História) – Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, 2017.

SASSI, Mário. **O que é o Vale do Amanhecer**. Rio de Janeiro: Guavira Editores Ltda, 1979.

SASSI, Mário. **No limiar do terceiro milênio**. 2. ed. Brasília: Vale do Amanhecer, 1974.

# CAPÍTULO 13

## **METAPHORS IN THE SPEECH OF DEAD: THE CASE OF VALE DO AMANHECER**

*Bruno de Jesus Espírito Santo*

## INTRODUCTION

It is an instigating issue the fact that since many erasing men have an interest and subjective desire to hear the dead. In his historiographic research, the researcher Franklin Santos (2007), points out, for example, that in one of the ancient societies known and admired today – Egypt, the considerations of living spirits in the besides had a central function in the social and cultural people. Through the information contained in *The Book of Dead*, the living ones knew exactly what the conditions were determined for them to have a “good dead”: the character and choices of each were determining factors in the delegation of the fate of the deceased at their time of crossing. In addition, it is worth mentioning that, as Barbosa (2013) points out, the sacred in this society was fully controlled by the listening to the desires of those who in addition to the gods were the only spiritual entities that were readily heard and served by the larger commanders of Egypt: the pharaohs.

In a closest time of ours, we can cite as another example that marks this inner impulse of human hearts in listening to the voices of the dead is the presentation to the world of the researcher that the pedagogue Hippolyte Léon Rivail called Spiritism – the scientific current of studies of the universe beyond the grave (KARDEC, 1857[2013]). In a positive context of nineteenth century France in which the appreciation of religious belief was in decay (FERNANDES, 2008), Allan Kardec sought to demonstrate in an experimental manner the existence of the spiritual universe. In this sense, he challenged the rationalist scenario of his time, and settled to sit next to other people who were named as mediums, to listen to messages from great dead historical personalities as Plato and Socrates (SANTOS, 1997). After all his work that occurred from questions and answers, Kardec launched *The Book of Spirits* (1857), work that today already has more than 200 issues released and sold (ABBADE, 2016).

Therefore, as for Cavalcante (2005), for several sociocultural communities cultures on the planet killing kills, but the dead do not die. Just as we come across the idea that Brazil is a country immersed in a Strong spiritual and religion tradition (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009), this work will seek to verify, at the field level of the analysis of linguistic science, such as metaphorical language collaborates so spiritual entities can communicate with the residents of the physical plane in a discursively cohesive and coherent way. That is, we find out its figurativeness acts as an organizing element of meaning in texts that have the authorship linked to whom, as it is said metaphorically, “has already gone!”

Plotting this goal, this work will use as corpus two communications available in a public way on the internet of spiritual entities called *Pretos-Velhos* (Old Black Men). For the genuinely Brazilian religious doctrine of *Vale do Amanhecer* these spirits of dead subjects who lived on Earth for a long time ago. By evolving spiritually, they became a great ancestral entities, and for having great love and appreciation for those who in the world reside, have decided to return to guide those who dwell in the world of living as to their behaviours, attitudes and choices. They would also have the role of stroking the pains of those who suffer and do not understand the motivation of their affliction. Therefore, they incorporate subjects that say they are able to be instruments of communication of these spirits. In *Vale do Amanhecer* these mediums are identified as *Aparás*. As points out Oliveira (2014b), the relevance of the communication of these spirits is singular, since by listening to them several people resign their problems comprising their motivation. As a consequence of this reformulation of senses, these messages coming directly from the bottom-tomb helps the subjects to elaborate new routes in their lives, tracing them many times from the ways of harmony, balance and well-being in society.

Affiliated to the studies of the metaphor in its sociocognitive, cultural and discursive turn (LAKOFF; JOHNSON, 1980; SALOMÃO, 1999; KÖVECSES, 2003, 2005; VEREZA, 2007, 2010, 2013; SOARES DA SILVA; LEITE, 2015; MORATO,

2013) this work will seek to fill a gap left by the socio-anthropological studies that have already sought to study *Vale do Amanhecer*, as the beautiful anthropological research of Ana Galinkin (2008) and the extensive descriptive-ethnographic work of Amurabi Oliveira (2010, 2011, 2014a, 2014b). In these texts their respective authors even point about the importance of language at the communication event of the *Pretos-Velhos* (Old Black Men) with those who seek them, however, there are no deep and thorough dive on how a living and unique organism is constituted in this process.

Given this, we will follow the forward sections that we can try to respond to the end of this work the following questions: Are the dead use of metaphorical language? If so, how do they use it and why do they use it? We'll see.

### **THE VALE DO AMANHECER: BRIEF ACCOUNT OF ITS HISTORICAL CONSTITUTION, INTERNAL CHARACTERISTICS AND THE IMPORTANCE OF COMMUNICATION OF THE PRETOS-VELHOS (OLD BLACK MEN).**

The emergence of *Vale do Amanhecer* has its origin tied to the history of a Brazilian woman from the state of Sergipe, born in the city of Propriá in 1925. Neiva Chaves Zelaya, or more affectionately named by Tia Neiva (Aunt Neiva), begins to have, at her 33 years old, visions with a certain spirit never seen for her. As a Catholic by faith, without discerning very well what was happening to herself, she begins to pilgrimage spiritist centers in search of answers, when she discovers that who was trying to get in touch with her was the indian "Pai Seta Branca" (Father Seta Branca) of "Tupinambá's" origin (OLIVEIRA, 2010). In a true scenario of self-knowledge, she receives the message that she would have been chosen, by this entity that in previous incarnations would have been the Catholic Saint Francis of Assisi, the carrier for the mission to bring the Earth to the doctrine of the "new millennium", in other words, the religion of the preparation of mankind for a new era.

Having migrated to the region of Brasília to work as a trucker during its construction period, she receives the information from Pai Seta Branca that it was the satellite city of the capital of the Federal District, Planaltina, which should deploy the Main Temple of the *Vale do Amanhecer* (SANTO, 2019). In this intention, she then joins her second husband, Mário Sassi in 1969 in order to lift the structural foundations of this new religious chain of genuinely Brazilian root, which according to Oliveira (2011), brings together a cauldron of syncretism. Philosophical and ritual elements of indigenous, Egyptian, Astec, Oriental and religious traditions such as Catholicism, Kardecist Spiritism, Umbanda and Candomblé are resigned and readapped in a practical and dogmatic way in the doctrine of Neiva Chaves Zelaya (OLIVEIRA, 2014a).

For this, according to Galinkin (2008), a bicephalus leadership: Neiva, the clairvoyant médium, plays the role of the charismatic and welcoming leader, since it was through her that the various people who sought spiritual help had answers to their pains and afflictions. Already Mario. The rational, exercised the function of the administrative leader, taking care of the entire bureaucratic and legal system of doctrine. Some Brazilian principles are formed for the formation of their philosophical structure, among which are the ideas that (i) all human beings have the free will to make the choices that they want for their lives, however, those who take knowledge of their spiritual mission can have their improved physical and spiritual journeys and evolved if it is to be available to work in the aid and charity law and (ii) the practice of love, humility and tolerance should be a part of everyday life of each one, because who loves will be loved someday, who is emphatic will receive empathy someday, and who understands will be understood someday.

**Picture 1** – Mário Sassi and Tia Neiva, founders of *Vale do Amanhecer*



**Source:** Personal Archive.

As mentioned earlier, the main role of *Vale do Amanhecer* would be to prepare mankind for a new time, this time that would be brought from the offering of work of clear disobsessive spiritual healing, offered free to those who seek (OLIVEIRA, 2014b). This would happen through the work of the doctrine mediums, who aware of their of their karmic journeys, would have to make available as instruments of spirituality to pay off their transcendent debts, how much to alleviate the problems of those who suffer. In this sense, it has established that all in *Vale do Amanhecer* will be each with a type of mediumship: that of Apará and the Doctrinator one. The first would be those who would have the responsibility to receive varied Spirits of Light as the *Pretos-Velhos* (Old Black Men) and non-evolved spirits that would come to the place in search of the darkness. The second ones would be the so-called “open-eyed mediums” since they would instruct and command all the works of VDA (The Dawn Valley).

Upon arriving at any *Vale do Amanhecer* temple, anyone can identify them from the following symbology: those who wear a vest with a triangular symbol are Aparás and those who wear a vest with a symbol of the cross are Doctrinators.

**Picture 2** – Symbol of the Apará and symbol of the Doctrinator at *Vale do Amanhecer*



Ilustração 1: Símbolo apará



Ilustração 2: Símbolo doutrinador

**Source:** Oliveira (2014a).

Regarding our study here, we are interested in the specific issue of the incorporation medium in this doctrine, “given that this medium is a communication channel between this world and the spiritual world, serving both other mediums and patients who arrive and seek to hold consultations” (OLIVEIRA, 2014b, p. 160). They are the ones who receive the *Pretos-Velhos* (Old Black Men), spirits which VDA fans believe they have embodied slaves in colonial Brazil that have evolved and were in the mission with Tia Neiva to make the world better through spiritual evolution. They serve mainly in the so-called Red Thrones, in the interior of the Dawn Temples however can also pass collective spiritual messages when they are invoked by the presidents of these homes, so that they can enlighten the lives of people through words.

**Picture 3** – Red Thrones at Vale do Amanhecer

**Source:** Personal Archive.

In addition to the Main Temple in Planaltina-DF (DF means Federal District), which currently shelters more than 50.000 mediums living in its surroundings, these spirits incorporate in the mediums bringing messages of advice and emotional and spiritual comfort in the more than 800 external temples of the VDA that exist around all Brazilian territory, as well as the international scenario in which the doctrine is already present in 7 countries (OLIVEIRA, 2010). Thinking that, as Oliveira (2014a) asks, these spirits have a central place in these spaces since they are through their ponderations that visitors called “patients” and the mediums resign and reorder their afflictions problems and social issues, is singular that we observe as these entities are used from the machinery-discourser of language to be heard and understood by those who seek them. Pai João de Enoque (Pai means Father), for example, figure as one of the most important *Pretos-Velhos* (Old Black Men) within the doctrine, considered as an executive spirit, his energy is always invoked in works such as *Mesa Evangélica* (Evangelical Board) and *The Aramê*:

**Picture 4** – Artistic representation of Pai João de Enoque

**Source:** Personal Arquivo.

Knowing the *Corrente Indiana do Espaço* (Indian Flowing of Space) – The VDA, is a unique experience, “its eclectic blend of symbols and cultural references leaves any neophyte mesmerised, brightness, colors, songs, all conflabs so that space is at the same time, recognized as familiar and also strange, completely new” (OLIVEIRA, 2014b, p.39). In addition, by this religious institution, makes available for free the possibility of contacting those in the world of the dead inhabit, it becomes socioculturally potential for study, since it is a place that seeks to meet human subjective desire historically aimed at the introduction of this work to know, among other things, the opinion of those who are already gone. It is a true spiritual hospital, with extensive therapeutic practice.

Therefore, by the terms listened to two of these messages in a collective way in a public way on the Youtube website by the Aldanos *Temple of Amanhecer* (SP) and the Bahian *Temple of Amanhecer* (BA), and terms perceived that these divine textual productions were structured by the bias of the figurative language, we will seek to gauge the role of the metaphor in this construction, as well as why these spiritual entities have chosen it as an effective form of communication to the detriment of others that make up the rich universe of constituent parts of language.

For this we will delineate the sociocognitivist base theory of language that will allow us to draw the desired goal. We are talking about the agenda of studies of Cognitive Linguistics, with its Theory of the Conceptual Metaphor of Lakoff & Johnson (1980) and its respective sociocultural and discursive unfolding (LAKOFF & JOHNSON, 1980; SALOMÃO, 1999; KÖVECSES, 2003, 2005; SOARES DA SILVA & LEITE, 2015; VEREZA, 2007, 2010, 2013; MORATO, 2013; among others).

## **THE THEORY OF CONCEPTUAL METAPHOR AND THEIR CULTURAL SOCIOCOGNITIVE AND DISCURSIVE UNFOLDING**

“The world is not what we see, but what we can see” this is a beautiful frase written by Celina Abbade in her text *Metaphors of the (re) incarnation in the book according to: Spiritist World or the Spirits of The Book of Spirits* (2016, p. 155) that could appear as slogan of entrance port from the search line and from the sociocognitivist theory that we will delineate and stop us to formulate the intended analysis by this work.

We are talking about Cognitive Linguistics, which appears in the 80's in opposition the ideas od Chomyskian gerativism with their tratment about language genesis as an inmate biological programming, stating that it is actually an institution that emerges and is constituted in the interaction, in specific contexts of linguistic use and social practice (MORATO, 2013). Their research, therefore, are characterized by studyng “language as an integral part of cognition and manifestation of the conceptual organization, categorization principles, mental processing mechanisms and individual, social and cultural experience” (SOARES DA SILVA & LEITE, 2015, p. 1).

Among its analytical scope where *frames analysis, idealized cognitive models and conceptual metonymies* (FERRARI, 2011), this article is inserted in the line of work driven by the soar “revolution” by Soares da Silva & Leite (2015) study of the metaphorical language held in the 80's. As it states Vereza (2010, p. 200) daily linguistic uses as “this is only way of saying”, “this is only way of speaking”

or “is only an expression” denote the idea of what figuratively can be translated as a deviation. Since as for rhetoricians like Plato and Aristotle, there has always been a literal way of saying things and a decorative and ornamental way to speak (SOUSA, 2016). From this point of view, metaphors would only serve only as linguistic instruments only used by citizens who would have a certain “privileged cognition”, that is, by great personalities of rhetoric or great poets in order to beauty and make more difficult to interpret their speech. In the traditional perspective, the language figured nothing would have a paper at the production center of linguistic sense, being an anomaly for literality for not conceiving to speakers the possibility of these to make a textual proposition that established direct relationship between reality, concept and word (VEREZA, 2010).

However, with the curiosity of American researchers George Lakoff and Mark Johnson when they see the extensive presence of the metaphor in the daily discourse of people, these researchers sought, through the publication of *Metaphors We Live By* (1980), overthrow the thesis that figurativeness had no cognitive effect on the minds of speakers. Advocating the tow that “our conceptual system, from which we think and act, is fundamentally metaphorical for its own nature” (p. 3). Thus, as it affirms Vereza (2010) the conceptual insignificance of the metaphor is withdrawn and its relevance to language and human communication becomes recognized.

From this moment on, it is happening to believe that the *locus* of the metaphor is thought and that in it mental mechanisms are articulated to emerge meanings formulated in a particular “collective cognitive unconscious”. That is, the metaphorical examples presented in the seminal work of cognitive linguistics of Lakoff & Johnson (1980) would serve as a proof empirical data that a metaphor like LIFE IS A JOURNEY, present in the sentence “we turn, we turn and do not come anywhere!” would be present in all human languages. It is when it begins, as it points to Vereza (2007), a battalion of research that sought to gauge which metaphors, at the thought level, licensed certain language expressions. In a phrase in which an evangelical supposed to say, for example: “Lord Jesus, my body is your

home!” the conceptual metaphor BODY IS A RESIDENCE would be licensing hypothetically the unfolding of this sentence.

However, as the term used already references hypotheses are not authentic evidence, which made researchers like Salomão (1999), Kövecses (2003, 2005), Vereza (2007, 2010, 2013), Morato (2013), among others, question as a theory that is proposed to be maximally focused on the *use* can answer linguistic questions using examples taken as invented.

It was when, from the discussions of these researchers, who came to the so-called New Contemporary Theory of Metaphor (SOARES DA SILVA & LEITE, 2015, p.8), tracing another course for the study of metaphoricity: (i) in this new moment, the figurative language, which was seen only a decorative phenomenon of language or just a cognitive constructory agent of concepts, and can have access to it through hypothetically formulated linguistic marks, becomes seen as elemental discourse organization device. Place where pragmatic, linguistic and sociocognitive factors are joined, according to Vereza (2010), to weave objects from discourse, that is, new points of views; (ii) in this new time, metaphor has now not with a universal neuropsychological universe, in which all languages were believed to recruit the same cognitive aspects in the processing of a metaphorical construction, but with certain and specific cultural factors. Specific aspects of particular social community must be taken into account with attention by a scholar of figurativeness, since through them it will be possible to explain the why of the emergence of innovative conceptual metaphors (KÖVECSES, 2005; VEREZA, 2013); (iii) in this new route, cognition, society-culture and discourse should always walk together, inseparably (SALOMÃO, 1999), so that advanced analyzes on their use and their function as its emotional level, persuasive, manipulator, mythical and ideological in varying discursive genres (SOARES DA SILVA & LEITE, p. 9).

As a methodological appeal for observation among these emerged in this new range of metaphoricity research, the methodological instrument elaborated by Vereza (2007) of “metaphorical niche” emerged. According to the author, by

using a concept taken from the field of the biological sciences, the metaphorical niche focuses on the phenomenon of figurativeness as an elementary part of discourse organization, and a semantic-discursive unit as a paragraph, be totally structured in a textually cohesive and coherent by a metaphorical network. Analytical unit is that we are going to use in our observation of the speech of The *Pretos-Velhos* (Old Black Men) soon.

Leme (2003) studied the *Indeterminacy and metaphors in religious discourse*, showing their power in Protestant rhetoric, Lopes (2015) observed the *Divine Metaphors*, seeking to observe the construction of God's conceptualization, Santo (2018) measured the agentive role of figurativeness in the *Construction of the ritual of exorcism in Catholicism* and Santo (2021) pointed out the function of the *Textual unfolding of gospel songs*. For this reason, driven by this range of research that mark for essentiality of metaphoricity in religious discourse, we will seek here to advance a little in this study agenda, giving the dead opportunity to reveal to us, through their messages, why they use of this sociocognitive construct of the language to communicate.

## **DATA ANALYSIS: DO THE DEAD COMMUNICATE WITH US THROUGH METAPHORS?**

In order to carry out the intended analysis, communications of spiritual entities were selected that for *Vale do Amanhecer* are called *Pretos-Velhos* (Old Black Men). These communications that are passed through the incorporation mediums, or, Aparás, were publicly made available on the You Tube website by (i) Temple Aldanos of Dawn (SP) and by the (ii) Bahian Temple of Dawn (BA). There are two types of interlocutions of these spirits with people, one of restricted and confidential level, in which the spirit seeks to bring information, questions, and inquiries from beyond the grave both about a better conduct in the ducts and attitudes before the facts and events of ordinary life in society.

In the first message to be observed Pai João de Enoque, executive of the doctrine, incorporated in the medium X, seeks to bring to the members and visi-

tors of the Temple Aldanos of Dawn on April 11, 2020, a message of spirituality about the pandemic of Covid-19. The spiritual entity thus argues:

“Save God! Save God! Praise to be our Lord Jesus Christ! Praise to be our Lord Jesus Christ! Praise to be our lord Jesus Christ! Hail (1) *the power of all this Indian Flowing of Space!* Hail (2) *blessed forces that comes from Christ* (3) *healer!* Hail God! Dear sons of my heart, this was the right time of this Pai João de Enoque become present, in Christ Jesus!. Pai João de Enoque could not leave my sons before what is happening, so I come to remind you and recommend you to be attentive, to change your minds, to change your hearts, (4) *putting in them meekness*. Remember my dear sons that the doctrine of Vale do Amanhecer (5) *is a seriousness*. You, jaguars, need (6) *to help the world in your precision*. Around you, in this moment, (7) *there is an immense darkness*. If you do not cling to God, and the doctrine (8) *that you have put into your intimate*, nothing will happen. (9) *Because of this darkness*, have you ever thought of all those (10) *who already left?* You don't know how much (11) *spirituality is working to welcome these* (12) *disembodied*. (13) *You have a lot of work to do, my sons, and will have your deserves*, and today it was precise time, the blessed hour (14) *to put your hands in your thoughts and put your hands on your hearts*. You are passing through (15) *a war, my sons*. Sometimes you have no notion (16) *of the strength you have and the strength you manipulate*. In Christ Jesus, think of helping the disembodies that are in the world of shadows, for I do not want you (17) *to lose yourselves before your evolutions* (PAI JOAQUIM DE ENOQUE by Medium X, 2021).

Just as do other *Pretos-Velhos* (Old Black Men) that incorporate into the Aparás on the spiritual works of *Vale do Amanhecer*, Pai João de Enoque begins his speech by praising God. After that, he hails the Indian Flowing of Space, which is *Vale do Amanhecer*, in (1) by the *force* that is emanated by it. In doing so, Pai João de Enoque is used, cognitive-discursively, of the mental, experiential and sociocultural knowledge of both the human apparatus which is made instrument, and those who are present to listen, *with generation, manipulation and distribution from electricity to weave, online* (VEREZA, 2013), a conceptualization of religious current that he spiritually integrates through the metaphor RELIGIOUS DOCTRINE IS AN ENERGY FACTORY. For VDA members the spiritual works that are produced there and purify people's energy, which anchors the understanding of this metaphor in the context that it, *in the discourse* (VEREZA, 2007) is elaborated.

Continuing his communication, Pai João hails Jesus Christ, inquiring about the forces he possesses and that he depart. Thus, this spiritual entity once again is used from the mental, experiential and social knowledge from both the medium and the subjects that listen to him, to speak about Christ through the metaphor JESUS IS AN ENERGY FACTORY in (2). Jesus, for VDA's followers, would be a real foundation, a source of energy, which would give the primary basis for the maintenance and functioning of works that provide spiritual releases and heals in the doctrine. What, at a level of textual cohesion and sociocognitive coherence, which justifies the use of this metaphor for the spirit incorporated in the medium when he/ she wants to be understood by the inhabitants of the world of living. In this case, VDA adhesives living in a sociocultural universe filled with shared ideas.

In the same sentence pai João de Enoque gives (3) a peculiar adjective to Christ, the healer. Humanly speaking, it is known that fundamentals on *treatment of diseases, treatment of illnesses and their recovery* comes largely from the knowledge from medicine. Therefore, if the spirit is talking exactly with "incarnated" individuals he is used cognitive-discursively of these socially distributed understandings to operationalize the metaphor JESUS IS A DOCTOR. For VDA members, as well as for Kardecist Spiritism, for example, this was subjected more evolved to step on Earth, which brings the belief of these fans in their power and consequently to what the spiritual entity refers.

In (4) pai João de Enoque begins to speak specifically about the pandemic of Covid-19, drawing attention to the conduct of the mediums from *Vale do Amanhecer* before this pandemic period. In this sense, he recommends them that he calls his "sons", who seek to change their minds and their hearts, putting *meeekness* in them. In this discursive act, the spiritual entity once again uses human sociocultural knowledge to speak. In this case, he/ she uses their conceptual system acquired through experiences to enter and exit places, to be inside or out of a space, to fill or empty a glass of water, for example to formulate the following metaphors called container: THE HEART IS A CONTAINER, THE MIND IS A CONTAINER and A MEEKNESS IS A SUBSTANCE. As there is a common

custom in society of conceptualizing that love, sadness, joy, among other feelings, are within the heart or mind, the spirit applies this cognitive-discursive operation to reach them.

In (5) Pai João catches the attention of the doctrine mediums that they integrate for what it would be: a seriousness. According to the Dicio – Portuguese online dictionary (2021), seriousness would be the quality or character of serious. Kövecses (2003) asked that by language human beings can conceptualize their experiences as emotions or adjectivations, what happens at this point of textual texture coming from a spirit that lives beyond the grave: he/ she builds the metaphor situated RELIGIOUS DOCTRINE IS A HUMAN MORAL QUALITY to draw the attention of the mediums on the importance of their spiritual work, which must be taken day by day in a competent and committed way.

In (6) PAI João de Enoque, in initiating his speech on the importance of the spiritual work of the mediums to maintain the balance of a planet that is in a period of full pandemic outbreak, informing them that they need to help him. At the moment, he conceptualizes it personifying it by the metaphor THE WORLD IS A HUMAN BEING, since he, being for a moment of *precision, need and affliction* needs support and help, as well as ordinarily with social subjects: they need many times each other.

In (7) the entity argues specifically about Covid-19 characteristics with regard to his/ her understanding by the spiritual world. According to his/ her *there is an immense darkness around us*, a “malignant” magma for the earth brought by negative forces. Disease at this moment becomes, cognitive-discursively, not a medical clinical state, a state of lack of light, a climatic state of suffering caused by what is evil. In this sense, Pai João uses metaphors to reveal his “sons” spiritual understanding about the virus that circulates the he plagues humanity today: DISEASE IS AN ATMOSPHERE, DISEASE IS A DARKNESS.

In (8) Pai João informs the jaguars of *Vale do Amanhecer* on how they must protect themselves from Covid-19: *clinging themselves to the doctrine they put into their intimate*, that is, clinging themselves to the principles, its recommen-

dations, as well as to their work for the charity and work of spiritual aid to the needy. At this instant the spirit of light is used with container metaphors to textually conceptualize both adepts and the religious current that it integrates spiritually: RELIGIOUS DOCTRINE IS A SUBSTANCE because it is the essence that will penetrate its members and HUMAN BEING IS A CONTAINER because they will be the receptacles of this element, element that penetrates their ideas, actions, emotions and provisions in life.

In (9) and (10) there is an interlacing of particular metaphors. Pai João, still articulating his spiritual argument over Covid-19, says that because of the darkness, which we already identified would be the virus, many people left, died. In this case, there is the emergence of a metaphoric that is complete. If THE DISEASE IS A DARKNESS, and it is, for this spirit, the true causing thousands of deaths reported around the world: DARKNESS IS A HUMAN BEING. Those who died, *who left*, only made a crossing, being their fales not an end, for DEATH IS A PASSAGE, DEATH IS ONLY THE DESTRUCTION OF THE PHYSICAL BODY.

In (11) and (12) it seems to be the same phenomenon mentioned above because in question that *spirituality is working to receive the disincarnated*, Pai João conceptualizes cognitive-discursively spirituality through a personification through metaphor SPIRITUALITY IS A HUMAN WORKING GROUP. If this environment, as well as individuals who reside in the physical world that gather to work (what demands, as whether socially known, physical effort, mental effort, commitment, dedication, wisdom and etc.), spirituality acts as this group. This working group acts to receive the newcomers of the Earth, that is those who returned, for what would be for *Vale do Amanhecer*, the motherland of all mankind. In this case, the metaphor DEATH IS THE RETURN OF THE SOUL TO THE SPIRITUAL WORLD would be by agenizing the communicative discourse of this spiritual being, which once again seeks to achieve, with textual cohesion and sociocognitive coherence, its listeners.

In (13) Pai João de Enoque reveals us in the *discourse*, as well as Medeiros illustrated (2018) in the analysis of the spiritist work *Nosso Lar* (Our Home) (1944),

that the structures and organizations of the world of the dead are very similar to structures and organizations in the world of living. When speaking of the spiritual work of VDA's followers, Pai João informs that these individuals do not worry, for the end of their commitments to spirituality, they received their deserves. We understand that these deserves would be due salaries, if we compare with the form that human labor market is configured. In this sense, we verified in the referenced period of the sentence (13) the textual unfolding of the metaphor WORK IN THE WORLD OF SPIRITS IS WORK IN THE LAND WORLD. Since even not receiving cash banknotes, those who fulfill their spiritual services receive their rewards through spiritual blessings.

Inquiring on the importance of the precise moment of his presence, which it says to have been authorized by the upper worlds, the spirit incorporated in the medium X says in (14) that he came to *put hand in the mind and hearts* of his congregated the physical world. Not to be in a medical autopsy, we know that it is not possible to put human hands directly into the organs that Pai João cites. Thus, in order to comply with the aim of succeeding in the construction of their discursive intentionality, he seeks to consulate VDA adepts before the time of world despair before the new Coronavirus, conceptualizing human body structures understood as carriers of sensations and emotions through metaphors THE MIND IS A MANIPULABLE OBJECT and THE HEART IS A MANIPULABLE OBJECT. So thus cognitive-discursively symbolically palpable can in this way receive the support and adjustments required to function healthy.

In (15) Pai João de Enoque articulates again a conceptualization in the context of spiritual understanding about Covid- 19. When talking about it says *you are facing a war, my sons*, modeling the in the discourse the metaphor DISEASE IS WAR, which illustrates once again the use that this spirit makes the conceptual domains experientially organized in the mind of the human instrument that uses about *warring, fight, battle, attack, counterattack, win, lose, fall, lift, striking, retract and so on* to effectively achieve those that are listening to. That also, like

the medium, has prejudiced understanding about the theme, which makes the speech of this spirit that seeks to bring messages from the abroad non-scary tomb, but rather sociocognitively coherent and acceptable.

In (16), as he finished talking about the face of the war against Covid-19, Pai João argues about the *power* that the jaguars of *Vale do Amanhecer* have, as well as the ability they possess of manipulating them. Again, as it occurred in the discursive conceptualization of Jesus Christ before, there is now the use of the conceptual system of the medium, as well as those who listen, with *manipulation, mangement and distrition o electricity*, which the source would be members of the VDA. At the moment, there is the cognitive-discursive emergence of the metaphor THE HUMAN BEING IS A FACTORY OF ENERGY since according to this entity his sons, with the function of helping the world in the situation in which it is, need to operate the spiritual works of temples from the VDA with its physical, mental and ritualistic forces, what would be the electric energy for yard that helps this doctrine fulfill its mission : assisting the most in its spiritual afflictions and obsession.

For Lakoff & Johnson (1980) the metaphor LIFE IS JOURNEY would be part of the sociocultural contexts of speech, and within the scope of the religious doctrine of *Vale do Amanhecer* this figurative instrument is present. We affirm this because in (17), Pai João, already ending his speech through the medium that is incorporated, asks to adepts of VDA fulfill their world missions in the law of charity, so *they do not lose their way of evolution*. Knowing that social subjects have diverse experiences with *locomotions, comings and goings, arrivals and departures, displacements from one point to other*, we can once again reaffirm the spirit incorporated into his human communication device, it is used to medium and those who listen to trace their interlocution using the metaphor LIFE IS A JOURNEY. If jaguars can not get lost, they need to be the path indicated by spirituality, the route of life traced by it so that they do not fail to fulfill their purposes in the physical world, which makes the spirit operate with figurativeness to

patent this idea presented to the mediums of VDA when they enter the doctrine, now, of course, in a spiritually formulated and postulated way.

The first analyzed text was articulated by the spirit for a communication for the adepts of *Vale do Amanhecer*. However, he may also have reached the ears of visitors who were present that day. The second discourse we will analyze is more directly structured for an interlocution with patients, those who seek help for their afflictions in the Valley. However, the present mediums may have been hit by the saud message, as they believe that these considerations of the beyond the grave can also be useful for their everyday lives.

The speech to who we refer is the *Preta-Velha* (Old Black Grandma) Vovó Catarina das Cachoeiras, who incorporated into Medium Y, seeks to speak with the individuals who listen to the Temple of Dawn of Bahia on June 28, 2020 to address the period of Covid-19 Pandemic:

“Save God, my sons! Save the blessed Pretos-Velhos! Save Vovó Catarina das Cachoeiras, in the graces of God! Hail (1) *the power of the almighty Jesus*, (2) *of this light radiating the world*. This old woman comes to tell you to thank, this old woman comes to tell you to love your neighbour as yourself, but above all to love yourself in the first place. Thank God you are alive, and you are going through this moment with all security. Many of you do not think about things that are passing my sons (3) *her in the spiritual plane we are also working at full steam* to help the sons of the Earth. Love more. May God, (4) *the great governor of the Earth*, be with you. (5) *Listen to this old woman at this moment, close your eyes, I will do a spiritual cleaning in you. Hail Easter people! Hail the people from the waterfalls, in the graces of God! Hail unconditional love* My sons, I ask you before opening your eyes, imagine what this old lady will say, imagine that you are now on the top of a mountain, and it falls a cascade towards the waterfall, there you are mediunized, and (6) *feeling the energy that comes from nature*. At that moment you only listen to birds singing, the sound of the water falling, the Wind on your face, and you repeat with this old woman: (7) *I am a ray of sunshine*, and (8) *as the sun I was born to shine*. This old woman thanks the opportunity to be present (VOVÓ CATARINA DAS CACHOEIRAS by Medium Y, 2020).

Just like Pai João de Enoque, the *Preta-Velha* (Black Old Woman) Vovó Catarina begins her speech by singing the entity that *Vale do Amanhecer* has liberated: the other *Pretos-Velhos* (Old Black Men), God, and after that Jesus. In the

discursive tessitur about Christ this spiritual entity refers to him by his *strength*, his *power* in (1). We believe that at the moment, as in the analysis of the discourse Pai João, Vovó Catarina uses the sociocognitive and conceptual arrangement of the medium on *manipulation, generation, and distribution of electricity* to conceptualize the Son of God through the metaphor JESUS IS AN ENERGY FACTORY. As a consequence, her listeners, the patients of VDA and its adepts, which also inserted into a society full of shared knowledge can capture and incorporate what being from beyond the grave means. In (2) it still conceptualizes Jesus, but otherwise, as *a luminous form, instrument of clarity, the antithesis of darkness, the lighthouse that brightens the way* through the metaphor JESUS IS LIGHT. As discussed earlier, Jesus Christ is considered as the most evolved spirit to step on Earth for both VDA and other spiritual philosophies, which anchors this acceptance of this understanding by who is receiving, passing and listening to this spiritual interlocution.

In (3) Vovó Catarina das Cachoeiras operationalizes a metaphor also elaborated in the speech of Pai João de Enoque: WORK IN THE WORLD OF SPIRITS IS WORK IN THE LAND LIVING ONES, since it seeks to pass at the moment, from a whole socioculturally designed conceptual domain what is to work (what demands physical effort, mental effort, commitment, assiduity, wisdom and etc.) to pass on to her listeners the information on how in this moment of pandemic of Covid-19 the spirituality is working *at full steam*, as she points out. Socially, we know what is this: working intensely, arduously, whistled, energetic, etc. Therefore, we ask that is this spirit articulation – conceptual system of the medium receiving the spirit – and the conceptual system of people who hear that this speech connects effectively.

In (4) Vovó Catarina das Cachoeiras hails God conceiving him as the *governor of the Earth*. Cognitive-discursively is used in this act of speech the experiences on her mediumistic device and her listeners about the *human government system, legal system, organizations and institutional relations* so that this spirit can talk about a spiritual understanding about God, ruler. In this case, we under-

stand the emergence of the metaphor GOD IS AN ADMINISTRATOR enabling the unfolding of the interlaced signification system in the sentence.

In (5) the abovement spiritual entity says that she will do a spiritual cleaning in those who listen to her, which she calls “sons.” At that moment she asks to the present ones to close their eyes and listen to the phrases she will expose. These sentences are greetings to the Pretos-Velhos, nature, unconditional love. Speak and consequently articulated in her instant human knowledge about *cleaning instruments, physical or emotional change utensils, elements that promote renewal as a bath or an exchange of clothing* to a significance on the linguistic pieces that the subjects use to communicate with each other. In this case, the emergency metaphor is DISCOURSE IS TO SANITIZE. For they, according to Vovó Catarina, to be introduced by individuals (even asks them to close their eyes) cleans them, regenerate them, transform them.

In (6) Vovó Catarina das Cachoeiras, when performing a type of meditation exercise with members and adepts of *Vale do Amanhecer*, asks them to *feel the energy that comes from nature*. Using the metaphor NATURE IS AN ENERGY FACTORY that articulates cognitive-discursively, as seen earlier, pre-designed human knowledge on strength generations and electricity to speak of a particular object, person or element.

Finalizing her argument that comes to bring harmony and serenity to those who listen and enter the abutment, the entity asks for her “sons” to repeat with it that they are, in (7), *rays of sunlight*, and just as *the sun was born*, they were born to shine (8). Here there is a true figurative interlacing, because as THE SUN IS A HUMAN BEING, which is born and happens to have life like a person, HUMANS ARE SOLAR RAYS that can dawn, shine, illuminate.

Observed and analyzed the speeches of the entities that cast in screen in this work is clear how, at the level of the text and the speech, it is not only the people who seek to hear the mentors illuminated in search of doctrinal recommendations (in the case of VDA members) or answers that affect and resign the pains of those who suffer (in the case of VDA visitors, patients) for them. Spirituals

entities, by understanding that individuals seeking them are subjects inserted and immersed in a world full of socioculturally shared-knowledge, need to use these conceptually pre-designed and organized knowledge to bring recommendations of the spiritual world. Which makes the relationship cognitive-discursive spirit → medium → listener a true portal between the world of living ones and world of dead ones, in which the metaphor becomes the untrustworthy linguistic bridge of crossing between these two universes.

## **FINAL CONSIDERATIONS**

This article was intended to observe in any way figurativeness, that is, metaphoricity has some kind of agentive function in the discursive construction of classified communications for the religious belief of the Brazilian religious doctrine of *Vale do Amanhecer* spiritual. According to this socio-cultural corporations, ancestral dead people that passed the Earth, would have returned to it, for love and charity, to guide, to help and comfort people through mediums of incorporations called as *Aparás*. When we realize that, as i affirms Oliveira (2014a, 2014b), those interlocutions have a unique value for the VDA on its members and visitors, providing them with moments of emotional ecstasy, this research was urged to hear these voices beyond the grave through recordings made available publicly on the YouTube *website*.

In examining the textual architecture of the spiritual entity called Pai João de Enoque, and spiritual entity called Vovó Catarina das Cachoeiras concluded that these residents of the world of the dead ones are used from the mental, conceptual and sociocultural system organized and pre-designed in the mind of the mediums that is made of the spirit of the spirit and he one who seeks to listen to the entity are circumscribed in a world immersed shared knowledge, intersubjectively motivated, and the dead can not be understood by the living, to be theirs.

The verification of the emergence of metaphors as RELIGIOUS DOCTRINE IS AN ENERGY FACTORY, RELIGIOUS DOCTRINE IS A HUMAN MORAL QUALITY, JESUS IS AN ENERGY FACTORY, DISCOURSE IS TO SANITIZE, DI-

SEASE IS A WAR, DISEASE IS AN ATMOSPHERE, WORK IN THE WORLD OF SPIRITS IS WORK IN THE WORLD OF LIVING ONES, HEART IS A CONTAINER, MIND IS A CONTAINER, HEART IS A MANIPULABLE OBJECT, MIND IS A MANIPULABLE OBJECT, GOD IS AN ADMINISTRATOR, DARKNESS IS A MURDEROUS HUMAN BEING, THE SUN IS A HUMAN BEING and HUMAN BEINGS ARE SOLAR RAYS illustrates the essentiality of figurativity at the heart of spiritualist ritual practices. This fact points to the idea that the metaphor is characterized as a true portal that allows individuals with religious beliefs to draw linguistic-discursive dialogues with the world of the dead.

In view, through the seen, the potentiality of metaphoricity in the Brazilian mysticity, it is clear that the researches that seek to explore this deep ocean, can clarify what is more subjective in the cognition of human subjects who believe that life has an end in the pit of a graveyard.

## REFERENCES

ABBADE, C. **Metáforas da (re)encarnação no livro segundo: mundo espírita ou dos espíritos d'o livro dos espíritos**. In: ALMEIDA, A.; SANTOS, E. (org.). *Linguagens e Cognição*. Salvador: EDUFBA, 2016.

AUBRÉE, M.; LAPLANTINE, F. **A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil**. Maceió: Edufal, 2009.

CAVALCANTI, M. **Vida e morte no espiritismo kardecista**. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, p. 1-24, 2005. ISSN 1984-0438. Disponível em: [http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C\\_autores/CAVALCANTI\\_Maria\\_Viveiros\\_de\\_Castro\\_tit\\_Vida\\_morte\\_Espiritismo.pdf](http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C_autores/CAVALCANTI_Maria_Viveiros_de_Castro_tit_Vida_morte_Espiritismo.pdf). Acesso em: 27 jan. 2021.

FERNANDES, P. **As origens do espiritismo no Brasil: razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850-1914)**. Orientador: Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos Santos. 2008. 139 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

FERRARI, L. **Introdução à linguística cognitiva**. 1. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

GALINKIN, A. **A cura no Vale do Amanhecer**. Brasília: Technopolitik, 2008.

KARDEC, A. **O livro dos espíritos**. Tradução: Guillon Ribeiro. 93. ed. Brasília, DF: Editora da FEB, 2013.

KÖVECSES, Z. **Metaphor and emotion: language, culture, and body in humanfeeling**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KÖVECSES, Z. **Metaphor in culture: universality and variation**. Cambridge University Press, 2005.

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. **Metáforas da vida cotidiana**. Tradução: Grupo de Estudos da Indeterminação e da Metáfora. Campinas: Editora da PUCSP, 2002.

LEME, H. **Indeterminação e metáforas no discurso religioso**. Orientadora: Mara Sophia Zanotto. 2003. 215 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.

LOPES, B. **Metáforas divinas: a conceptualização metafórica de deus no discurso religioso evangélico**. Anais [...]. V Congresso Internacional da Metáfora na Linguagem e no Pensamento, 2015. Disponível em: <http://www.letas.ufmg.br/congressometafora/Lopes.pdf> Acesso em: 10 jun. 2017.

MEDEIROS, A. **Política além da vida: o romance espírita Nosso Lar e a ideia de organização política e social na vida após a morte**. Letras Escreve. Macapá, v. 8, n. 4, p. 141-150, 2018. ISSN 2238 8060.

Mensagem da Preta Velha Vovó Catarina das Cachoeiras. Publicado pelo Canal dos Portadores da Luz. 2020. 1 vídeo (5 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=P7MYh1hzJ68&t=1s>. Acesso em: 15 abr. 2021.

MENSAGEM de Pai João de Enoque sobre a Pandemia 2019/2020. Publicado pelo Canal de Antônio Davi Brito. Youtube. 2020. 1 vídeo (22 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MjV4MErrfIY>. Acesso em: 15 abr. 2021.

MORATO, E. **A controvérsia inatismo x interacionismo no campo da linguística: a que será que se destina?** ComCiência. Campinas, n. 152, 2013, s/p. ISSN 1513-7654.

OLIVEIRA, A. **“Um hospital espiritual”**: os processos terapêuticos no Vale do Amanhecer. Revista Caminhos: Revista de Ciências da Religião. Goiânia, v. 12, n. 1, p. 39-52, 2014. e-ISSN 1983-778X.

OLIVEIRA, A. **Entre caboclos, pretos-velhos e cores: a imersão dos sujeitos no universo místico-religioso do Vale do Amanhecer**. Orientador: Roberto Mauro Cortez da Motta. 2011. 231 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

OLIVEIRA, A. **O aparâ e seu corpo**. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, n. 34, p. 146-172, 2014. ISSN 1984-0438.

OLIVEIRA, A. **Percursos biográficos e eficácia simbólica: percursos no Vale do Amanhecer**. Revista Mediações. [S. l.], v. 15, n. 2, p. 248-265, 2010. e-ISSN 2176-6665.

SALOMÃO, M. **A questão da construção do sentido e a revisão da agenda dos estudos da linguagem**. Veredas. Juiz de Fora, v. 3, n. 1, p. 61-79, 1999. e-ISSN: 1982-2243.

SANTO, B. **A construção cognitiva do ritual de exorcismo no catolicismo: uma análise por meio da série The Exorcist**. Mosaico. São José do Rio Preto, v. 18, n. 1, p. 377-399, 2018. e-ISSN 1983-7801.

SANTO, B. **Cognição e espiritualidade: o papel da figuratividade em um texto ritualístico de doutrinação de espíritos sofredores**. Miguilim: Revista Eletrônica do Netlli. [S. l.], v. 8, n. 2, p. 448-467, 2019. ISSN 2317-0433.

SANTO, B. **O papel da metáfora no desdobramento textual de músicas gospel: uma análise à luz da Semântica Cognitiva**. RE-UNIR. [S. l.], v. 8, n. 1, p. 135-150, 2021. ISSN 2594-4916.

SANTOS, F. **Perspectivas histórico-culturais da morte**. In: INCRONTI, D.; SANTOS, F. (org.). A arte de morrer: visões plurais. Bragança Paulista: Editora Comenius, 2007, p. 13-25.

SANTOS, J. **Espiritismo: uma religião brasileira**. São Paulo: Moderna, 1997.

SERIEDADE. Separata de: *DIC/O*: Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/seriedade/>. Acesso em: 01 mai. 2021.

SILVA, A.; LEITE, J. E. **35 anos de teoria da metáfora conceptual: fundamentos, problemas e novos rumos**. *Revista Investigações*. Recife, v. 28, n. 2, p. 1-23, 2015. ISSN 2175-294X.

SOUSA, A. **Metáfora: uma abordagem neurocognitiva**. Separata de: ALMEIDA, A.; SANTOS, E. (org.). *Linguagens e cognição*. Salvador: EDUFBA, 2016.

VEREZA, S. **“Metáfora é que nem...”: cognição e discurso na metáfora situada**. *Signos*. Santa Cruz do Sul, v. 38, n. 65, 2013, p. 2-21. ISSN 1983-0378.

VEREZA, S. **Metáfora e argumentação: uma abordagem cognitivo-discursiva**. *Linguagem em (Dis)curso*. [S. l.], v. 7, n. 3, p. 487-506, 2007. ISSN 1982-4017.

VEREZA, S. **O lócus da metáfora: linguagem, pensamento e discurso**. *Cadernos de Letras da UFF*. Niterói, n. 41, p. 199-212, 2010. ISSN 2447-4207.

# CAPÍTULO 14

**IMAGENS DA MORTE  
E DO PECADO EM  
HIERONYMUS BOSCH:  
ANÁLISE VISUAL  
DA OBRA OS SETE  
PECADOS CAPITAIS**

*Tiago Varges da Silva*

## INTRODUÇÃO

A finitude da vida tem inquietado os seres humanos, há séculos, em particular os cristãos conviveram cotidianamente com o pensamento dos últimos dias. Contudo, houve um período, sobretudo entre os séculos XV e XVI, em que tais inquietações tomaram proporções bastante expressivas. Neste período histórico, a morte foi compreendida como a única via de acesso à salvação e à danação, condições que eram reservadas para o Além-túmulo.

Entretanto, pensar a finitude, mais que uma necessidade, constituía-se um elemento presente no imaginário individual e coletivo, pois o fim da vida terrena era o início de uma nova vida no Além. Segundo Le Goff (2008), existe no cristianismo, e particularmente no da Idade Média, um imaginário do Além, em que o pensamento dos cristãos estavam tomados por um mundo imaginário ambivalente, o do Céu, mundo da salvação; e do Inferno, mundo da danação.

Tendo como base este contexto histórico, o presente artigo se propõe a discutir elementos referentes à finitude humana e às representações do pecado na obra *Os Sete Pecados Capitais* (c. 1485), do pintor flamengo Hieronymus Bosch, partindo de uma análise visual e histórica. Para tanto, desenvolve-se um diálogo a partir da referida obra, com uma série de autores que também abordaram o pecado e a morte como objeto de estudo.

Fundamentamos a proposta metodológica de análise de imagens a partir do método iconográfico desenvolvido por Erwin Panofsky (1976), uma vez que, a imagem deve ser analisada a partir de duas dimensões: a iconográfica “[...] que trata do tema ou mensagem das obras de arte em contraposição a forma.” (PANOFSKY, 1976, p. 47) e a iconológica, que trata da análise “[...] das imagens, estórias e alegorias é o requisito essencial para uma correta interpretação iconológica” (PANOFSKY, 1976, p.54).

As imagens bosquianas são, na sua maioria, motivos alegóricos que transcendem o real, ou seja, o significado não está ligado ao elemento formal.

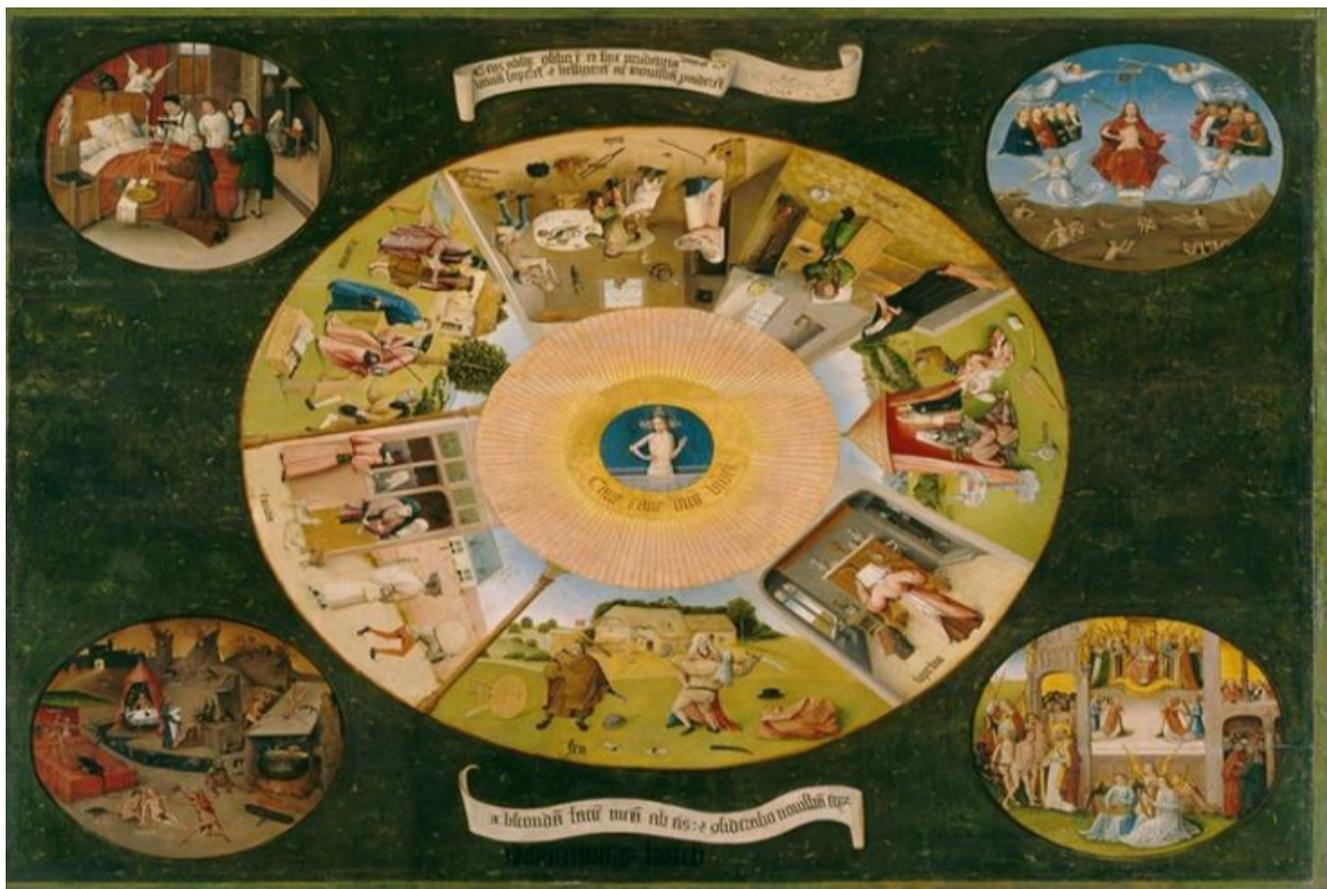
A sua interpretação exige conhecimento da arte e da literatura de seu tempo, pois são elementos intrínsecos ao imaginário social. Nas palavras de Le Goff (1994), os que se interessam pelo imaginário de um determinado período histórico devem considerar as suas produções características desse imaginário: a literatura e a arte. Com base nesse pressuposto é que pretendemos analisar *Os sete pecados capitais*, a partir de uma análise formal e histórica acerca do discurso iconográfico historicamente construído sobre a finitude humana.

## **ICONOGRAFIA DA MORTE**

Entre os artistas que representaram as angústias humanas, aqui se considera o pintor flamengo Jhéronimus van Aken (c.1450-1516), ou Hieronymus Bosch, como é mais conhecido, como um dos mais profícuos pintores do período em tela. Bosch nasceu em Hertogenbosch, uma pequena cidade localizada na província de Brabante, nos Países Baixos. Tomou como sobrenome uma parte do nome da cidade, o “bosch”. Nenhum documento preciso testemunha seu nascimento, que segundo Gauffreteau-Sévy (1967), o que parece mais verossímil situar em torno de 1450. Bosch ficou conhecido por pintar temas moralizantes e de cunho pedagógico, sua obra é povoada de representações pictóricas da morte, do pecado, cenas infernais e de danação. Bosch faleceu em 1516 na mesma cidade onde nasceu.

Bosch, dedicou-se a pintar imagens alegóricas da morte, do pecado e dos pecadores, *Os Sete Pecados Capitais* – obra pintada em uma tampa de mesa por volta de 1485 – é uma de suas obras mais conhecida, se trata de uma composição redonda, que pode ser interpretada como um olho, dividida em sete compartimentos que ilustram sucessivamente os sete pecados capitais: a vaidade, a avareza, a gula, a inveja, a ira, a luxúria e preguiça. No centro da obra, encontra-se um olho gigantesco onde está escrito “Cave, cave, deus videt” (“Cuidado, cuidado, o Senhor vê”). De acordo com Bosing (1991), trata-se do “olho de Deus de cuja pupila Cristo se ergue do sarcófago mostrando as chagas ao observador” (p. 25).

Figura 1– Os Sete Pecados Capitais (c. 1485). Hieronymus Bosch



Fonte: Museu do Prado, Madri<sup>96</sup>

Nas laterais do quadro, são apresentados os Quatro Novíssimos do Homem (Morte do Pecador, Juízo Final [Ressurreição], Inferno e o Paraíso). Nessa composição, Hieronymus Bosch não pinta O Paraíso, e sim desmembra a representação da Ressurreição do Juízo Final.

Na lateral direita da extremidade superior, está representada *A Morte do Pecador*. A cena mostra os últimos momentos de vida do moribundo, que possivelmente já confessou os seus pecados e está recebendo a extrema unção. Uma luta entre o Bem e Mal se faz presente: na cabeceira da cama, um anjo roga a Deus pela alma do moribundo, enquanto um demônio, no mesmo plano, parece abandonar a cena. A morte é representada por uma caveira, vestida com uma túnica branca e trazendo na mão direita uma foice, que aparece discretamente por detrás do moribundo, sendo esse um indício de uma morte tranquila.

96 Disponível em: <<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/mesa-de-los-pecados-capitales/3fc0a84e-d77d-4217-b960-8a34b8873b70?searchMeta=pecados%20capita>>. Acesso em: 01 jul. 2021.

Figura 2 – *Morte do Pecador*. Detalhes do *Os Sete Pecados Capitais* (c. 1485)

Fonte: Museu do Prado, Madri

De acordo com Hitner (1998), é possível inferir as influências da *Ars moriendi* (A arte de morrer) na obra de Bosch. Trata-se de uma coletânea de livros de devoção que preparavam o cristão para a boa morte, sendo o mais conhecido deles o *Opusculum Tripartitum*, do teólogo Jean Gerson (1363-1429).<sup>97</sup> Como também salientou Delumeau (2003, v. 1), esse documento tinha pretensões de ser um manual técnico para o bem morrer e “desempenhou um papel decisivo na elaboração da *Ars moriendi*” (p. 109, v.1), sobretudo a partir de meados do século XV.

Os dados apresentados pelo estudo de Delumeau (2003, v. 1), evidenciam a amplitude da circulação dos manuscritos da *Ars moriendi* pela cristandade, sobretudo entre os séculos XV e XVI. Esses manuscritos, traziam imagens em xilogravuras que propagaram, ainda mais, o conhecimento sobre o tema. Conforme Delumeau (2003, p. 110, v. 1), “a *Ars moriendi* [...] parece ter sido o mais difundido dos livros de xilográficos [...], o impacto dessas obras foi multiplicado

<sup>97</sup> Jean Gerson (1363-1429), segundo Loyn (1997) foi um dos filósofos mais eminente de sua época, seu pensamento influenciou o discurso político eclesiástico do século XV.

por meio de cartazes e gravuras que podiam ser colados nas paredes”. Segundo o autor, a publicação “causou choque principal por causa das 11 gravuras que ilustram a versão curta: elas apresentam ao redor do leito do moribundo, as cinco tentações (infidelidade, desespero, impaciência, vanglória e cobiça), rejeitadas graças a cinco inspirações angélicas (DELUMEAU, 2003, p. 110, v.1).

Figura 3 - *Juízo Final*. Detalhes do *Os Sete Pecados Capitais* (c. 1485)



Fonte: Museu do Prado, Madri

Na extremidade direita da parte superior, a Ressurreição (Figura 3) é representada em dois planos: o Céu, pintado de azul claro, em contraponto ao plano inferior, a Terra, em marrom. A cena é composta por Deus ao centro, ladeado por santas à direita e por santos à esquerda; quatro anjos anunciam, com trombetas, a ressurreição dos mortos, que saem de suas sepulturas completamente nus. Os pecadores são encaminhados ao Juízo Final, pintado na extremidade inferior do lado direito, e apresentam-se diante do trono de Deus. Este, encontra-se no centro rodeado por santos, enquanto os três anjos se ocupam da música, tocando harpa, flauta e dulcimer.

Dois elementos iconográficos presentes na cena evidenciam o momento

do julgamento: Deus é representado como juiz e traz na mão direita os registros com os nomes de todos os eleitos, enquanto aos seus pés aparece a representação da Terra. São motivos que fazem referência a um relato do apóstolo João no Novo Testamento, intitulado Juízo Final (*Apocalipse 20, 11-15*).

E vi um grande trono branco, e o que estava assentado sobre ele, de cuja presença fugiu a terra e o céu; e não se achou lugar para eles. E vi os mortos, grandes e pequenos, que estavam diante de Deus, e abriram-se os livros; e abriu-se outro livro, que é o da vida. E os mortos foram julgados pelas coisas que estavam escritas nos livros, segundo as suas obras. E deu o mar os mortos que nele havia; e a morte e o inferno deram os mortos que neles havia; e foram julgados cada um segundo as suas obras. E a morte e o inferno foram lançados no lago de fogo. Esta é a segunda morte. E aquele que não foi achado escrito no livro da vida foi lançado no lago de fogo. (BÍBLIA, *Apocalipse 20,11-15*).

Nessa citação, São João se refere ao Livro da Vida, em que está registrado o nome de todos os eleitos. Na pintura de Bosch, Deus segura o livro com a mão direita. Os outros livros não aparecem na cena, entretanto, de acordo com o relato em Apocalipse, supõe-se que a quantidade de danados é muito maior do que a de bem-aventurados, pois apenas um livro foi suficiente para relacionar todos os eleitos, enquanto os registros dos que não foram escolhidos ocuparam vários deles.

Figura 4 - *Ressurreição*. Detalhes dos *Os Sete Pecados Capitais* (c. 1485)



Fonte: Museu do Prado, Madri.

O segundo motivo iconográfico que se aproxima da visão que teve São João, refere-se à representação da Terra, pintada aos pés de Deus. Esse recurso foi uma tentativa de interpretar a passagem “vi um grande trono branco, e o que estava assentado sobre ele, de cuja presença fugiu a Terra e o Céu; e não se achou lugar para eles” (*Apocalipse 20:11*). A mesma imagem também está presente na representação da Ressurreição.

E por último, dos Quatro Novíssimos do Homem, é representado o *Inferno*, na extremidade inferior do lado esquerdo. A cena é composta por demônios antropomórficos, que torturam os pecadores com a ajuda de inúmeros animais, em uma referência ao bestiário medieval. São sete demônios, que representam os sete pecados capitais.

Figura 4 – Inferno. Detalhes do *Os Sete Pecados Capitais* (c. 1485)



Fonte: Museu do Prado, Madri.

Os aspectos formais do Inferno dessa pintura são muito parecidos com os outros infernos pintados por Bosch: horizonte com fogo, paisagens devastadas, inexistência de vegetação, pequenos riachos com águas escuras, cavernas e construções inacabadas. Estas últimas, são uma referência à imperfeição do pe-

cado, enquanto os seres demoníacos são híbridos de humano e animal. Esses elementos fazem parte de seu estilo formal e são originais, pois não há registros de imagens anteriores às suas com composições iconográficas do inferno. Segundo Gauffreteau-Sévy (1967), este foi o primeiro inferno pintado por Bosch.

Por mais que os Quatro Novíssimos do Homem estejam presentes nos cantos da tela, o destaque encontra-se no meio da composição, que representa os sete pecados capitais. Partimos, agora, para a análise das sete cenas que tratam de cada um destes pecados.

## ICONOGRAFIAS DO PECADO

Os sete pecados capitais, tais como os conhecemos, foi uma criação teológica que os filósofos da Igreja católica organizaram como forma de doutrinação dos cristãos. O responsável pela primeira noção de pecado capital foi o monge anacoreta Evágrio Pôntico (346-399), que, conforme Drummond (2014, p. 44-45),

foi o primeiro a organizar de forma sistemática os males humanos, oferecendo um aprofundamento dos estudos morais, da alma e do corpo. Em “*Sobre os oito vícios capitais*” (em latim, *De octo viciis capitalia*), Pôntico [...] é enfático, classificando e analisando cada um dos males do corpo e da alma; ele os lista e os ordena: Gula, Luxúria, Avareza, Ira, Tristeza, Aborrecimento, Van glória e Soberba.

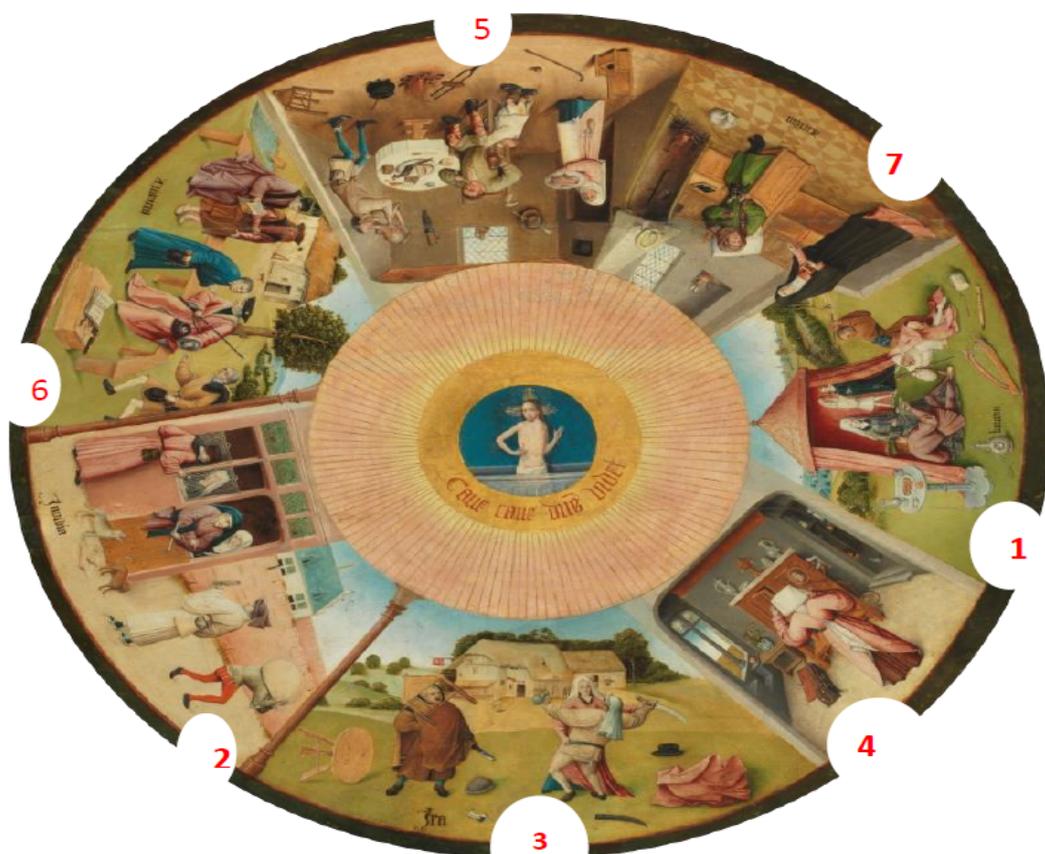
Drummond (2014) esclarece, todavia, que coube ao teólogo cristão João Cassiano (360-435) a inserção da doutrina dos pecados capitais na teologia cristã do Ocidente, por volta do século V, a partir de duas obras: *Das instituições dos mosteiros e das oito falhas principais seus remédios, livro XII e Conferências XXIV*, escritas entre os anos de 420 a 429. No entanto, essas obras tinham uma função bastante específica, que era a de disciplinar a vida monástica. A lista com os sete pecados capitais só vai surgir na Idade Média, com o Papa Gregório Magno (c. 540-604), que por sua vez usou das referências fornecidas pelos monges do Oriente para criar a sua própria lista. Conforme explica Agamben (2012),

nas antigas tradições patrística, os pecados capitais não são sete, mas oito. Na lista de Cassiano, são os seguintes: *Gastrimargia* “gula”, *For-*

*nicatio* “luxúria”, *Philargyria* “avareza”, *Ira*, *Tristitia*, *Acedia*, *Cenodoxia* “vanglória”, *Superbia*. Na tradição ocidental, a partir de São Gregório, a *tristitia* funde-se com a *acedia*, e os sete pecados capitais assumem a ordem que se encontra nas ilustrações populares e nas representações alegóricas do fim da Idade Média e que se tornou familiar para nós através dos afrescos de Giotto em Pádua, da tela circular de Bosch no Museu do Prado ou das gravações de Brueghel. Quando, no texto, se fala de acídia, sempre há referência ao conjunto resultante dessa fusão, que mais precisamente deveria denominar-se *tristitia-acedia*. (p. 21)

Os sete pecados capitais, foram distribuídos por Bosch, pelos sete compartimentos no centro da composição e todos encenados em ambientes domésticos e públicos, como pode ser observado na figura 5. A luxúria está em um belo jardim nos arredores de Hertogenbosch; a inveja, na porta de uma residência; a ira, em frente a uma taberna; a vaidade, no interior de uma luxuosa sala de estar; a gula, em uma sala de estar; a avareza, em uma praça pública; e a preguiça, em um confortável quarto.

Figura 5: Detalhe do *Os Sete Pecados Capitais*, adaptado pelo autor.



Fonte: Museu do Prado, Madri.

A luxúria (nº1) é representada por uma cena em que dois casais se diver-

tem em piquenique de amor, onde eles comem, bebem e em alguns momentos existem servos que tocam músicas, conforme faz pressupor a presença de uma harpa, um tambor e uma flauta. Tudo parece indicar que o momento representado se referia ao ato sexual dentro de uma tenda vermelha. Os casais usam ricas vestimentas, o que pressupõem pertencerem a uma posição social e econômica de destaque naquela sociedade.

A luxúria, era vista como um pecado gravíssimo, de acordo com São Tomás ([1256-1259] 2004), a luxúria origina os seguintes pecados: “A cegueira da mente, irreflexão, inconstância, precipitação, amor de si, ódio de Deus, apego ao mundo e desespero em relação ao mundo futuro” (p. 108).

Não menos grave que a luxúria, o pecado da inveja também é um mal que impede o cristão de viver em harmonia com o próximo. Ao contrário da caridade, uma das sete virtudes, a inveja provoca o ódio, um dos pecados que derivam do núcleo capital, que segundo Aquino ([1256-1259] 2004) agrega também, na sua origem, murmuração, detração, exaltação pela diversidade, aflição pela prosperidade.

No compartimento que representa a inveja (nº2), este pecado é representado em um contexto de rua, com casas edificadas segundo os modelos flamengos de época, vê-se a cena de um pretendente rejeitado pela moça que está sendo cortejada pelo rapaz de indumentária vermelha. Este traz na mão direita uma rosa, símbolo do amor. O homem rejeitado, olha profundamente para o rapaz, e sua expressão e performance demonstram um sentimento de inveja. Segundo São Tomás de Aquino ([1256-1259] 2004, p. 92), “o impulso da inveja termina, por vez, em ódio, isto é, o invejoso não só se entristece pela superioridade do outro, mas, mais que isso, quer seu mal sob todos os aspectos” (Grifo do original).

O pecado da inveja, segundo Aquino ([1256-1259] 2004), provoca a ira, grave pecado capital, do qual se originam os seguintes males: rixas, perturbação da mente, insultos, clamor, indignação e blasfêmia. Na composição da obra (nº3), que representa a ira, são vistos dois homens que estão discutindo. Percebe-se que

a discussão começou dentro da taberna, afastada da cidade, pois o personagem da esquerda está com um banco preso à cabeça, que possivelmente pertence ao estabelecimento comercial em questão.

Ambos os homens estão muito alterados e com sinais de embriaguez, e trazem nas mãos um facão. Seus chapéus e a capa de um deles estão no chão, sinal evidente do início de um duelo acirrado. Uma mulher tenta evitar que a violência continue, entretanto, parece ser inútil: as expressões dos homens demonstram a ira que estão sentindo.

A vaidade, ou a soberba (nº4), é considerada por São Tomás de Aquino como o pecado mais grave, pois foi esse mal que levou Lúcifer a tentar tomar o trono de *lahweh*. O apego à fama e à glória é o causador da vaidade. Todavia, “São Tomás de Aquino, em lugar da soberba, prefere falar da vanglória (vã glória) ou vaidade como pecado capital. Ao discutir os conceitos de vã e de glória, fala desta como esplendor (daí nossos objetivos: brilhante, ilustre, esplêndido etc.). A perversão do bem da glória é glória vã da vaidade” (LAUAND, 2004, p. 72).

A representação da vaidade, ou soberba, é feita por uma mulher de meia idade, que se encontra diante do espelho, segundo Bosing (1991), admirando seu novo chapéu. A envaidecida ostenta a causa de seu pecado em vários artigos de luxo: vasos meramente decorativos, sem uma função laboral, uma caixa com joias e móveis com um delicado acabamento. No entanto, a pecadora está tão maravilhada em possuir tantas riquezas, inclusive o belo chapéu, que nem percebe que o pequeno espelho arredondado no qual ela se vê está sendo segurado por um demônio. A vaidade a cegou. Esse pecado dá origem à “desobediência, jactância, hipocrisia, contenda, pertinácia, discórdia e presunção de novidades” (AQUINO, [1256-1259] 2004, p. 85).

No compartimento que representa a gula (nº5), Bosch pintou dois homens: um velho gordo, que está sentado em uma cadeira, e o outro mais moço e magro, que usa roupas velhas e botas rasgadas e está de pé. Ambos comem e bebem vorazmente toda a comida que está sendo colocada à mesa por uma cozinheira,

que possivelmente é a esposa do que está sentado, pois a cena se passa na sala de jantar de uma residência.

Na imagem, aparece, ainda, uma criança acima do peso ideal, que aponta o dedo para a comida sobre a mesa, uma referência aos maus exemplos dos pais. O menino usa roupas largas e botas de adulto, possivelmente de seu pai. A pequena cadeira no canto inferior direito da imagem, na qual a criança estava anteriormente sentada, possui modelo similar à que o velho ocupa, uma indicação que os pais são o modelo para os filhos. Nesse caso, a criança representada por Bosch é um arquétipo em miniatura do pai.

A gula, é um pecado capital que está na origem de outros dois: a preguiça, ou acídia, e a luxúria. Algumas alegorias presentes na imagem remetem às consequências advindas do pecado da gula, tais como a desorganização do ambiente, representada pelo banco de três pernas que está tombado no canto inferior direito, enquanto o caldeirão, que deveria estar sobre a mesa, encontra-se no assoalho da sala, ao lado de uma fogueira. Nesta, está sendo assada uma linguiça, espetada em um espeto duplo, em vez de estar sendo preparada na cozinha, referência ao pecado da preguiça, provocado pela gula.

De acordo com Aquino ([1256-1259] 2004), a gula resume-se ao hábito desmedido de comer e às exigências de requinte no preparo, ou seja, o prazer de servir-se da boa mesa. Tal prática era condenada, pois o alimento deve saciar a fome, e não ser usado como meio de prazer.

A gula provoca também o pecado da avareza (nº6), que, segundo Bosing (1991), foi representado na obra de Bosch por um juiz corrupto, que profere uma sentença injusta em troca de dinheiro. A cena se passa em uma fazenda bastante modesta, conforme pode-se notar, pela casa pequena e simples, coberta com feno e sem vidraças, enquanto o juiz ostenta ricas vestimentas, chapéu e uma bolsa, usada para guardar o dinheiro. Pelo fato de a cena se passar em um ambiente rural, supõe-se que os dois homens muito bem vestidos que estão sentados à esquerda sejam cobradores de impostos.

O apego aos bens materiais faz com que os seres humanos deixem de lado virtudes como a justiça, a bondade, a temperança e cometam pecados mortais por motivos efêmeros, como por dinheiro. A avareza também provoca o ódio e elimina a possibilidade dos seres humanos viverem em harmonia uns com os outros, pois o desejo incontrolável de acumular riquezas e prestígio sobrepõe qualquer outra prerrogativa, inclusive a de amar e compartilhar.

Para São Tomás de Aquino, os pecados da avareza e da acídia são de excessiva gravidade para o cristão, pois este, ao tornar-se um avaro, comete também os pecados da traição, da fraude, da mentira, da dureza de coração, da violência, da inquietude e do perjúrio. O vício da avareza elimina a possibilidade de o ser humano amar o próximo, desobedecendo, portanto, a um dos mandamentos divinos, que está escrito no livro do Êxodo.<sup>98</sup> Esse pecado é agravado, porque dele deriva o mal da traição, uma alusão à passagem bíblica em que Judas,<sup>99</sup> tomado pela avareza, traiu Jesus por algumas moedas.

E por fim, o pecado da preguiça (nº7) é representado por uma mulher que dorme profundamente em sua luxuosa sala, confortavelmente sentada em uma cadeira acolchoada por uma almofada branca; ela dorme em vez de dedicar-se aos afazeres da vida diária, como as orações. Na bancada de madeira delicadamente torneada, o livro de orações está fechado, a pecadora se posiciona de costa para ele, mas de frente para a aconchegante lareira. Esse posicionamento denota o desprezo pelo labor espiritual, em detrimento do gozo dos prazeres físicos.

A disposição completa-se com uma religiosa trajando um hábito, que entra na sala segurando em sua mão esquerda um terço e um livro de orações na mão direita. A religiosa parece repreender a preguiçosa, convidando-a para orar; no entanto, a mulher a ignora e segue dormindo. Segundo Agamben (2012), na Idade Média, a acídia era considerada um dos pecados capitais mais perigosos e difícil de ser superado.

98 No livro de Êxodo, capítulo 20, está dito que Deus teria ditado para Moisés as dez leis (dez mandamentos) que governariam o povo de Israel.

99 Essa passagem está relatada no Livro de Marcos, capítulo 14.

[...] um flagelo pior do que a peste que infesta os castelos, as vilas e os palácios das cidades do mundo, abate-se sobre as moradas da vida espiritual, penetra nas celas e nos claustros dos mosteiros, nas taboas dos eremitas, nas abadias trapistas dos enclausurados. *Acedia, tristitia, taedium vitae*, desídia são os nomes que os Padres da Igreja dão à morte que isso instila na alma; e, mesmo que nos elencos das *Summae virtutum et vitiorum* [Suma das virtudes e dos vícios], nas miniaturas dos manuscritos e nas representações populares dos sete pecados capitais, a sua desolada efígie aparece em quinto lugar, uma tradição hermenêutica antiga torna-o o mais mortal dos vícios, o único para o qual não há nenhum perdão possível. (AGAMBEN, 2012, p. 21)

De acordo com Lauand (2004), a Igreja substituiu a palavra acídia por preguiça, em decorrência de reformas teológicas e sucessivas traduções. Mas, para o autor, com essa substituição houve um empobrecimento do termo, pois os significados e os pecados dele derivados não são suficientemente abarcados pela palavra “preguiça”.

Hieronymus Bosch, buscou explorar o cotidiano em ambientes domésticos e também públicos, como é caso da praça, um recurso didático de identificação, ou, como pontuou Bosing (1991), ele criou “o espelho do homem”: o espectador vê-se na obra.

## CONCLUSÕES

Com a análise das imagens aqui realizada, demonstrou a sensibilidade com que Hieronymus Bosch representou o imaginário religioso da sociedade em que vivia. Estas imagens estão intimamente ligas ao sentimento de felicidade com o Além celestial, mas também aos medos da morte e do inferno. A preocupação com o Além possibilitou o surgimento de uma iconografia pedagógica que disseminou entre os cristãos a preocupação com os pecados, impulsionado pelo medo da morte e da danação.

Tais imagens são para o conhecimento histórico, referências necessárias e imprescindíveis. Portanto, buscar compreender uma sociedade por meio de seus temores implica entender as reações sociais e culturais que transitam em seus imaginários. Assim sendo, as imagens podem oferecer uma possibilidade

relevante para esta proposta, pois elas trazem embutidas em seu conteúdo distintas formas de representar sonhos, desejos, fantasias, medos e sentimentos humanos. Uma maneira mais libertária de o artista representar a problemática social da sua época.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias**: A palavra e o fantasma na cultura ocidental. Tradução de Selvino José Assmann. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

AQUINO, S. Tomas de. [1256-1259]. Os Sete Pecados Capitais. In: \_\_\_\_\_. **Sobre o Saber (De Magistro)**, Os Sete Pecados Capitais. Tradução e estudos introdutórios de Luiz Jean Louand. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BÍBLIA. **Apocalipse**. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. 1995, revista e corrigida. São Paulo: Sociedade de Bíblia do Brasil, 1995.

\_\_\_\_\_. **Marcos**. In: **A Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. revista e corrigida. São Paulo: Sociedade de Bíblia do Brasil, 1995.

\_\_\_\_\_. **Êxodo**. In: **A Bíblia Sagrada**. Tradução de de João Ferreira de Almeida. ed. revista e corrigida. São Paulo: Sociedade de Bíblia do Brasil, 1995.

BOSING, Walter. **Hieronymus Bosch, cerca de 1450 a 1516, entre o céu e o inferno**. Tradução Casa das Línguas Ltda. Taschen: Colônia, 1991. (v. 11)

DELUMEAU, Jean. **O Pecado e o Medo**: a Culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Tradução de Álvaro Lorencir. Bauru, SP: EDUSC, 2003. (v. I)

DRUMMOND, Albert. **As constituintes da moral medieval católica: como os vícios humanos se tornaram os sete pecados capitais**. *Revista Mundo Antigo*. Ano III, v. 3, n. 5, jul. 2014.

GAUFFRETEAU-SÉVY, Marcelle. **Hieronymus Bosch “el Bosco”**. Traducción de Juan-Eduardo Cirlot. Barcelona: Editorial Labor S/A, 1967.

HITNER, Sandra Daige Antunes Corrêa. **Jheronimus Bosch e As Tentações de Santo Antônio – MASP**. 1998. 213 f. Dissertação (Mestrado em História da Arte). Instituto de Artes, Programa de Pós-Graduação em História das Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

LAUAND, Luiz Jean. **Sobre o Ensino (De Magisto)**. Os Sete Pecados Capitais. São Paulo: Martins Fontes. 2004. p. 63-133.

LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_. **O Imaginário Medieval**. In: *Signun*: Revista da Abrem, v. 10, p. 63-72, 2008.

LOYN, R. Henry. **Dicionário da Idade Média**. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão técnica de Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

PANOFSKY. **Significado nas Artes Visuais**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

# CAPÍTULO 15

## **APORTES TEÓRICOS INTRODUTÓRIOS PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA ENCRUZILHADA**

*Maurício Soares de Sousa Nogueira*

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho analisará certos paradigmas teóricos que podem auxiliar, ainda que introdutoriamente, na compreensão das questões relacionadas ao candomblé e outros objetos de pesquisa correlatos. Sabe-se da importância do candomblé para seus adeptos e para a formação da sociedade brasileira como um todo. Sabe-se também da questão da criminalização do candomblé e do ataque aos terreiros em curso atualmente no Brasil, fruto de um racismo religioso que é vertente do racismo estrutural brasileiro.<sup>100</sup> Aí está uma questão social central que influencia a experiência religiosa de maneira direta.

Outra questão importante de ser levada em conta são os motivos pelos quais os iniciados no candomblé têm dificuldades para realizar seus ritos, inclusive chegando a não realizar o axexê<sup>101</sup> quando morrem, muito em razão da ausência de autorização por parte da família do morto.<sup>102</sup>

Aqui, nos interessa analisar a partir de quais paradigmas teóricos que fazem parte das Ciências da Religião é que se deve partir para um empreendimento de pesquisa que trate de perspectivas como a Nagô, justamente para entender os limites e alcance de alguns autores para tratar de temas desta natureza.

Obviamente, nesse artigo não temos a pretensão de tratar de todas essas obras, mas escolheremos algumas delas, especialmente como exemplo de produções que podem servir de ponto de partida e de referência para um diálogo,

100 O referido ataque pode ser representado pela obra *Orixás, caboclos e guias*, do Bispo Edir Macedo.

101 O termo axexê, que designa os ritos funerários do candomblé de nação queto e outras variantes de origem iorubá e fon-iorubá, ou jeje-nagô, como são mais conhecidas, é provavelmente uma corruptela da palavra iorubá *àjêjê*. Em terras iorubás, por ocasião da morte de um caçador, era costume matar-se um antílope ou outra caça de quatro pés como etapa do rito fúnebre. Uma parte do animal era comida pelos parentes e amigos do morto, reunidos em festa em homenagem ao defunto, enquanto a outra parte era levada ao mato e oferecida ao espírito do falecido caçador. Juntamente com a carne do animal, depositavam-se na mata os instrumentos de caça do morto. (...) O axexê que se realiza no candomblé brasileiro pode ser pensado como um grande ebó, com a oferenda, entre outras coisas, de carne sacrificial ao espírito do morto, e no qual se juntam seus objetos rituais (PRANDI, 2000, p. 4).

102 A referida questão pode ser representada pela judicialização do axexê de Mãe Stella de Oxóssi.

citando alguns trechos de outros autores como possível contraposição teórica. Além disso, apesar da erudição e importância de alguns dos autores citados ao longo do texto, é necessário depurar os limites e alcances de suas teorias quando tentamos dar conta de compreender objetos de pesquisa deste tipo.

Tem-se como referência inicial a obra de autores que se encaixam na corrente decolonialista tais como Renato Nogueira e Frantz Fanon. Numa clara alusão a um movimento crítico ao saber colonizado e eurocentrado, o pensamento decolonial chega a utilizar elementos mitológicos ligados ao candomblé como chaves para a construção de um novo saber, nascido de dentro dos ilês e nas encruzilhadas. Este é o tipo de análise de linguagem e discurso que nos interessa aqui para compreender introdutoriamente as nuances que dizem respeito ao candomblé e outros temas correlacionados.

Uma epistemologia que leva em conta a figura de Exu, por exemplo, ao invés de apresentar uma cosmovisão de mundo, pode investir e experienciar um cosmopaladar, como sentido que eventualmente foi negligenciado pelo saber europeu. Conhecendo o mundo pela boca, pela palavra e devorando tudo, sem fastio, como disse Nação Zumbi (2007). Conhecer tais autores ditos do Sul é necessário para compreender amplamente uma epistemologia que seria mais funcional para tratar de assuntos relacionados ao Candomblé, capaz de compreender mais amplamente uma perspectiva Nagô.

É necessário, segundo nossa perspectiva, o resgate do saber da mulher preta brasileira, como o de Mãe Stella de Oxóssi, que na obra *Meu tempo é agora* descreveu o candomblé como poucas, que valorizou a oralidade e também a escrita, que foi precursora de uma visão crítica da questão do sincretismo religioso no Brasil. Também devemos jogar luz na questão da morte, entendida sob uma perspectiva iorubá, como no saber construído pelo Dr. Brice Sogbossi e na sua antropologia da morte, que pesquisa o axexê e suas ramificações brasileiras comparadas com o Benim. Conhecer e reconhecer Iku como uma divindade da morte, fazendo um contraponto com a morte perpetrada pela necropolítica do neoliberalismo. Saber de Nanã e de Oyá, da relação destes orixás com a

morte. Saber do *orun* e *ayé*, não como o céu e a terra da cultura judaico cristã, mas como mundos paralelos que não se baseiam na ideia de pecado, mas sim relacionados ao culto ao Orí. Conhecer, reconhecer e compreender uma experiência sem medo das encruzilhadas do saber, de conhecer o mundo devorando as experiências e conhecimento, regurgitando em palavras que se, por um lado, não são metodologicamente encaixadas num padrão europeu, por outro podem, nas transgressões destas linhas, incitarem dúvidas que serão bem-vindas, preferíveis até do que qualquer conclusão hermética, que prejudica a compreensão do complexo, como bem disse Edgar Morin (BARBOSA, 2018 apud MORIN, 2008).

Como diria Mestre Pastinha, se capoeira é tudo que a boca come, o conhecimento deve ser também isso que a nossa boca devora ao longo da vida e que está por todo canto, na rua e na encruza, num sistema aberto para o mundo.

A gira epistemológica crítica analisa como esse cosmopaladar inspirado em Exu pode abrir as portas para a análise da perspectiva nagô. Tarefa difícil, que não se pretende esgotada em pouco mais de dez laudas, mas que se pretende iniciada e introduzida para a continuidade espiralar dessa gira, enquanto houver vida, enquanto houver morte.

## **CAMINHOS INTRODUTÓRIOS PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA ENCRUZILHADA**

No presente trabalho, analisamos introdutoriamente uma epistemologia baseada na figura de Exu como possibilidade de teoria do conhecimento capaz de enfrentar problemas de pesquisa relacionados ao candomblé e outros objetos correlacionados, neste diálogo entre experiência religiosa e os mais diversos saberes e atores sociais. Neste sentido, justamente com essa forma aberta e em construção é que se apresenta uma possibilidade de conhecimento baseado nos *itãs* de Exu e nas próprias vivências relacionadas a essa força.

Em Brice Sogbossi, podemos perceber como a descrição ganha força de conhecimento, quando afirma que a “confissão dos Exus no sono traduz o fra-

casso das forças do mal frente às do bem. Vale ressaltar a importância do sonho aqui, como forma de oráculo”. (SOGBOSSI, 2004, p. 95).

Sobre o caos como possibilidade discursiva de conhecimento e como Exu pode ser esse parâmetro ético de uma outra possibilidade de conhecimento e epistemologia, Rufino (2019, p. 272) nos revela:

Exu, como portador do axé de Olorun, é também o fiscalizador da ordem das existências. Exu pratica a ordem fazendo desordem, é o caos criativo. Assim, o seu caráter enquanto fiscalizador está diretamente implicado naquilo que concebemos como uma ética responsável. A meu ver, a interdição de Exu pelo projeto de mundo ocidental é um dos principais fatores para a produção de experiência humana (educação) calcada no monoculturalismo, na escassez e na miséria. A educação que nos é ofertada como modo dominante no Novo Mundo deve ser lida como parte da agenda curricular do colonialismo. Essa forma descomprometida com a vida, pois é contrária à diversidade, à imprevisibilidade e às possibilidades, é fiel à produção de seres acomodados na semântica colonial.

Essa demonização/interdição de elementos do candomblé no nosso cotidiano, principalmente relacionados a Exu, simboliza um apagamento de conhecimento perpetrado pelo colonialismo, utilizando a ciência como um árbitro entre o que pode ser considerado conhecimento e o que se trata apenas de crença pessoal ou superstição.

Por quanto tempo esse conhecimento, muitas vezes produzido por autores eruditos e que são considerados a base do conhecimento moderno, foi mecanismo de imperialismo epistemológico, estabelecendo hierarquias entre os saberes e subalternizando conhecimentos fora do eixo do Norte? Não se trata de julgar a obra ou a pesquisa de autores, mas se trata de analisar a calibragem de certo tipo de teoria para tratar de assuntos relacionados ao candomblé. Ora, é necessário depurar qual teoria ou método deve ser utilizado para análise de questões que tratam de assuntos relacionados a experiências religiosas de presença africana.

Que régua é a que aponta que uma sociedade é inferior a outra? A modernidade colocou a sociedade capitalista, científica, ocidental, como sarrafo, mas o que a realidade que nos invade em tempos de Covid-19 nos mostra é um discurso muitas vezes anticientífico perpetrado pelas chamadas “democracias

avançadas”, mostrando uma enorme dificuldade em lidar com este terrível vírus de maneira racional, pondo em xeque o suposto caminho para a racionalidade que parecia guiar o mundo.

É digno de análise crítica, portanto, essa espécie de hierarquização de uma sociedade em detrimento de outra, como parece ter feito Durkheim (1996, p. XI):

Algo bem diferente ocorre nas sociedades inferiores. O menor desenvolvimento das individualidades, a menor extensão do grupo, a homogeneidade das circunstâncias exteriores, tudo contribui para reduzir as diferenças e as variações ao mínimo. O grupo realiza, de maneira regular, uma uniformidade intelectual e moral cujo exemplo só raramente se encontra nas sociedades mais avançadas. Tudo é comum a todos. Os movimentos são estereotipados; todos executam os mesmos nas mesmas circunstâncias, e esse conformismo da conduta não faz senão traduzir o do pensamento. (...) Nada mais tosco que esses mitos compostos de um mesmo e único tema que se repete sem cessar, que esses ritos feitos de um pequeno número de gestos recomeçados interminavelmente.

Ora, fazemos a ressalva logo de início que aqui não se pretende julgar a obra de Durkheim, muito menos analisar um excerto de acordo com os parâmetros de linguagem de uma época distinta. O que se pretende analisar aqui é a capacidade e alcance de uma teoria que utiliza esses parâmetros para dar conta de uma experiência religiosa de presença africana como o candomblé, por exemplo.

Colocar os aborígenes australianos como sociedade inferior, como fez Durkheim, não é, definitivamente, uma forma de análise que dialoga com um conhecimento que transita pela encruzilhada, ou seja, que está localizado num entrelugar e, portanto, sempre aberto ao diálogo e a uma compreensão baseada na alteridade.

Primeiro, se faz necessário confrontar uma visão subalternizante relacionada aos povos originários sem querer, com a utilização deste termo, reduzir tanta diversidade a um só modo de vida. Em segundo lugar, é necessário demonstrar os prejuízos que tal visão pode acarretar à própria produção de conhecimento.

Pelo menos no que diz respeito à análise desta perspectiva da encruzilhada, se faz necessário partir do princípio de que os cosmosentidos iorubás representam um sistema complexo de alta tecnologia e conhecimento que, se

por um lado não pode ser medido com parâmetros da ciência clássica, por outro pode dialogar com qualquer outro tipo de conhecimento, inclusive com a própria ciência. Reconhecer que esse conhecimento em posição de subalternidade não é menor que qualquer outro saber é ponto de partida fundamental para avançar no sentido de entender, mesmo que com limitações, uma cultura tão complexa e diversa como a Nagô.

A esta altura, é fundamental questionar a falácia da neutralidade da linguagem científica, pois o que a geopolítica do conhecimento nos mostra é justamente uma linguagem que parte da premissa de que o pensamento europeu é o centro e o mais importante do mundo, afinal, a “diferença colonial epistêmica é cúmplice do universalismo, sexismo e racismo”. (BALLESTRIN, 2013, p. 104). Logo, a perspectiva Nagô deve ser necessariamente uma afroperspectiva, no sentido dado por Nogueira, como sendo um “conjunto de pontos de vista, estratégias, sistemas e modos de pensar e viver de matrizes africanas”. (NOGUERA 2012, p. 147).

Não tentar produzir um conhecimento que seja essencialmente (afro) brasileiro é contribuir para a continuação do processo de colonização. Esse caminho introdutório para uma epistemologia que não subalterniza e não oprime é o caminho apresentado aqui para o (auto) conhecimento. Tal qual Nogueira (2012, p. 148):

Ubuntu pode ser traduzido como “o que é comum a todas as pessoas”. A máxima zulu e xhosa, umuntu ngumuntu ngabantu (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) indica que um ser humano só se realiza quando humaniza outros seres humanos. A desumanização de outros seres humanos é um impedimento para o autoconhecimento e a capacidade de desfrutar de todas as nossas potencialidades humanas. O que significa que uma pessoa precisa estar inserida numa comunidade, trabalhando em prol de si e de outras pessoas. A ideia de ubuntu atravessa, constitui e regula inúmeras comunidades africanas bantufonas.

Sobre essa visão coletiva, em que um só é um se todos forem, Exu tem função fundamental, na medida em que “todos esses elementos (caminhos, transmissão das mensagens, encruzilhadas) revela um caráter intersubjetivo, coletivo, da organização do mundo para a cosmovisão sustentada pelos povos iorubás”.

(NASCIMENTO, 2016, p. 30). Exu é fundamental para iniciar o entendimento desta perspectiva, enquanto elemento de trânsito, de condução de energias e forças, de trocas e gingas, a ginga aqui entendida como movimento do movimento, que subverte a ordem, que desorganiza para organizar, que tem caráter imprevisível e complexo.

A morte, por exemplo, é estado previsível e ao mesmo tempo não é, pois todos sabemos que vamos morrer, mas não sabemos quando nem como. É presença e ausência. É dor e esperança. “Ainda nesse sentido, me cabe dizer que a função de Exu enquanto portador do axé é crucial para a compreensão dos conceitos de vida e morte na cultura ioruba e conseqüentemente nas culturas negras em diáspora”. (RUFINO, 2019, p. 268).

Para falar de morte, é fundamental falar da vida, e nada mais vivo do que o axé e sobre como Exu pode ser esse portador. Sobre ordem e desordem, sobre o caos como possibilidade discursiva de conhecimento, sobre como Exu pode ser esse parâmetro ético de uma outra possibilidade de conhecimento e epistemologia. Neste sentido, é possível estabelecer um diálogo com o pensamento complexo de Morin (MORIN, 2008 apud BARBOSA, 2018).

Morin nos mostra uma possibilidade de diálogo entre tipos de conhecimentos e epistemologias. Uma teoria do conhecimento que se pretende diaspórica deve estar atenta aos estudos que foram produzidos e que podem servir de ponto de encontro com outras culturas, inclusive a europeia, desde que não seja aquela parte que exclui e subalterniza. Nos parece que Edgar Morin é um desses autores que podem servir de intersecção entre saberes, pois confronta o cartesianismo e entende a própria ciência como dialógica e complexa, sem receitas prontas.

A problematização do distanciamento regulamentar entre sujeito e objeto pregado pelo evangelho científico foi feita também por autores europeus, tal qual na obra de Morin pois, como explica Barbosa (2018, p. 690):

A solução integradora para esse dilema é a abertura, tanto do sujeito quanto do objeto. Um sujeito “desprovido de resolubilidade nele mesmo” e um objeto, aberto simultaneamente sobre o sujeito e sobre o seu meio, o que constitui uma “brecha ontológica”, que conduz a um conhecimento

“mais rico e menos seguro”, estabelecido como um sistema aberto capaz de ligar elementos que outrora pareciam contraditórios e irreconciliáveis.

A mitologia ligada a Exu também pode nos ensinar, principalmente na maneira com que devemos encarar os desafios que o século XXI apresenta aos subalternizados, conforme Rufino (2019, p. 266) nos apresenta, de acordo com a sabedoria de Ifá:

Assim, o senhor do destino e da sabedoria seguiu os conselhos de seu amigo e, no dia marcado, cumpriu o combinado. Diferentes potências foram lançadas, os orixás correram para todos os lados, cada um buscando recolher o máximo de poderes que conseguia. Ogum, Okô, Xango, as Yabás, Obaluaiê... todos ali estavam jogando com a sua própria sorte, porém, Exu foi um dos mais persistentes e não hesitou em empurrar aqueles que estavam à sua frente. Com toda a sua habilidade, artimanha e ginga, Exu foi o que conseguiu apanhar grande parte dos poderes, entre eles o de ser o guardião do axé de Olorun. Assim, como guardião do axé, Exu passou a ser aquele que é respeitado e temido pelos seres humanos e demais orixás.

Essa narrativa apresentada por Rufino, que em verdade faz parte do corpo literário de Ifá, sistema que compreende mitos iorubás e a base explicativa dessa cultura, pode servir de parâmetro para uma ética num mundo que é opulento, mas que ao mesmo tempo convive com a escassez e com a desigualdade.

Habilidade, artimanha e ginga, essa é a conduta de quem lida com a falta de estrutura, que também é vivenciada pelos cientistas do Brasil. Não esqueçamos que, em abril de 2019, o MEC bloqueou uma parte do orçamento das 63 Universidades e dos 38 institutos federais de ensino do Brasil. (FIGUEIREDO; TENENTE, 2019). Como lidar com isso e, ao mesmo tempo, continuar fazendo ciência e produzindo conhecimento? No neoliberalismo, que tem a austeridade como leme, construir um conhecimento que dialogue com vários atores, inclusive com intelectualidade ligada à tradição, com a intelectualidade das ruas e da música, tudo isso é questão de (sobre) vivência. Na epistemologia da encruzilhada, que se pretende complexa e dialógica, deve haver resiliência, capacidade de adaptação aos mais variados cenários, capacidade de improvisação e abertura ao que é diferente. Objeto e sujeito em simbiose.

## **CONCLUSÕES INICIAIS: EPISTEMOLOGIA DA ENCRUZILHADA PRA QUÊ E PRA QUEM**

Como podemos então produzir uma ciência que não caia nas armadilhas do eurocentrismo e do academicismo, ou seja, que dialogue e entenda que inúmeros saberes fundamentais para compreensão do mundo atual estão sendo produzidos, neste exato momento, nas mais diversas partes do mundo, em terreiros, nas ruas, nas batalhas de MC's, nos *slams* de poesia, nos quilombos urbanos, etc.? Essa pergunta não é fácil de responder, mas vale como problema a ser inicialmente respondido.

Achamos que o caminho para essa resposta começa justamente com uma tentativa inicial de compreensão de outros saberes, de entendimento de uma epistemologia em construção, de saída do lugar comum pelo caminho da encruzilhada.

O imperialismo epistêmico ou até o racismo epistêmico tem que ser evitado e combatido, imediata e estruturalmente. É óbvio que a produção de um saber decolonial não vai, por si só, destruir a máquina imperialista e todo seu poder e opressão impregnados em nossa cultura e que até hoje controlam o Estado brasileiro, mesmo em governos ditos de esquerda. Mas é possível entender que o reconhecimento de outro saber como válido para a academia é fundamental como forma de abrir portas e caminhos para a compreensão da sociedade brasileira de maneira mais verdadeira. A noção de “verdade” dessa epistemologia em construção é relacionada com a vivência, com a experiência, com o que nossos sentidos sentem, não só a visão que nos engana, mas o olfato e o paladar. É necessário entender que a experiência não é um conhecimento subalterno ou menor. O (pseudo) distanciamento entre objeto e pesquisador não é a única fórmula válida de conhecimento. Ouvir quem já tem voz, mas que de alguma maneira foi silenciado pelo meio acadêmico, é tarefa dessa epistemologia da encruzilhada.

No sentido de limpar qualquer barreira imposta por um conhecimento produzido na Europa, que custava reconhecer o outro como alguém digno de atenção. Tentar driblar a lógica judaico cristã de entendimento do mundo.

Exu pode ser esse guia para a construção de um saber baseado na alteridade, que só é porque nós somos, que divide o que aprendeu e que sobrevive às mais variadas adversidades.

## REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, nº 11, p. 89-117 mai./ago. de 2013.

BARBOSA, Adriel Moreira. A teoria do pensamento complexo como aporte à discussão epistemológica dos estudos de Religião. **Revista Reflexus**, ano XXII, nº 20, p. 673-697, 2018.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico da Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FIGUEIREDO, Patrícia; TENENTE, Luiza. Entenda o corte de verba das universidades federais e saiba como são os orçamentos das 10 maiores. **G1**. 15 mai. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/05/15/entenda-o-corte-de-verba-das-universidades-federais-e-saiba-como-sao-os-orcamentos-das-10-maiores.ghtml> Acesso em: 12 jun. 2021.

MORIN, Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2008.

NAÇÃO ZUMBI, **Fome de Tudo**. São Paulo/Rio de Janeiro: Deckdisc. 2007. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3l2UrKlsM9Y>. Acesso em: 10 jun. 2021.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Olojá: entre encontros - Exu, o senhor do mercado. **Das Questões**, Brasília, nº4, p. 28-39, ago/set 2016.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. **Revista da ABPN**, v. 3, nº 6, p. 147-150, nov. 2011–fev. 2012.

PRANDI, R. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul. (Orgs.) Conceitos de vida e de morte no ritual do Axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. In: **Faraimará - O caçador traz alegria**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p.174-184.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das Encruzilhadas: Exu como educação. **Revista Exitus**, Santarém, vol. 9, nº 4, p. 262-289, out./dez. 2019.

SOGBOSI, Brice. **Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os jêje no brasil**: Bahia e Maranhão. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

# CAPÍTULO 16

## **A RELIGIOSIDADE E A EDUCAÇÃO PARA A MORTE: DIÁLOGOS E REFLEXÕES**

*Daniele Trevisan  
Cristiano Maciel*

## INTRODUÇÃO

A morte, da nossa única certeza na vida, vem o nosso maior desespero. Ao longo dos últimos séculos se instaurou uma relação de distanciamento, medo e negação (ARIÈS, 2001; KOVÁCS, 2003). Entretanto, a morte traz consigo um potencial que nos permite aprender que podemos viver melhor, tal compreensão se dá quando assumimos como parte da existência sua presença constante e a partir da perspectiva de finitude reavaliamos os variados temas e valores que perpassam nossas vidas

Embora diversos autores reafirmem a necessidade de uma educação para a morte (KOVÁCS, 2003; SANTOS, 2012; TREVISAN; MACIEL, 2020) ela continua velada em ambientes educacionais, persistindo assim, uma lacuna no tratamento desta temática. Kovács (2012a) problematiza o tema da morte e sua presença em contextos escolares e no cotidiano e afirma que as pesquisas têm mostrado que alguns educadores não se veem tendo a função de abordar o tema da morte, que, em sua opinião, deveria ser tarefa dos pais, além disso, apresentam dificuldades em abordar o assunto quando existem crenças religiosas diferentes (KOVÁCS, 2012a).

Para Bigheto e Incontri (2009, p. 33) “o fenômeno da morte, antes de ser encarado como um fato biológico, antes de ser pensado pela filosofia, foi em todas as culturas, e continua sendo, apesar da laicização da civilização, um domínio do sagrado”. De fato, ao analisarmos o tema da morte, percebemos uma grande influência das religiões para a constituição do pensamento, sempre tendo como pressuposto a existência de Deus e a continuidade da vida em outra dimensão, uma transcendência.

Segundo Chauí (2010, p. 316) “a crença em divindades e numa outra vida após a morte define o núcleo da religiosidade e se exprime na experiência do sagrado”. Para Santos (2012) muitas concepções têm lançado o homem à transcendência e nela o homem encontra sentido existencial e suas crenças

passam a orientar toda a sua vida. Assim, ao refletirmos sobre uma educação para a morte não podemos deixar de considerar as diversas crenças e religiões, tendo em vista, que, as diferentes concepções na pós-morte presentes nas diferentes religiões tornam-se determinantes na orientação da vida dos diversos grupos sociais.

O presente texto ressalta a diversidade religiosa na compreensão do fenômeno na morte e aborda a relevância do desenvolvimento de pesquisas acerca da educação para a morte. Diante destas questões problematiza-se a dificuldade de abordagem da educação para a morte diante do tabu instaurado na sociedade diante da morte e também da dificuldade de profissionais em conciliar nas atividades educativas em ambiente escolar as diferentes concepções trazidas pelos estudantes. Diante disso, apresentamos diálogos e reflexões sobre aspectos a ser observados em relação a dimensão da religiosidade no trabalho pedagógico de educação para a morte em ambiente educacional.

Neste viés, objetiva apresentar um estudo teórico, com algumas reflexões sobre a influência da religiosidade humana diante das percepções sobre a morte e o quanto essa questão influencia em uma perspectiva de educação para a morte em ambientes educacionais. Como fundamentação utilizamos teóricos que conversam sobre religião, morte e educação para a morte.

O texto encontra-se organizado em três partes. Apresentamos inicialmente uma contextualização da morte e a religiosidade humana em que abordamos a influência das crenças e do sagrado nas concepções de morte e transcendência. Em seguida, apresentamos uma discussão sobre a proposta de educação para a morte, trazendo autores que discutem tal abordagem e sua relevância em ambiente educacional. Na sequência trazemos uma discussão sobre a conciliação entre religiosidade e educação para a morte abordando os principais aspectos a serem observados pelos professores em sua prática pedagógica. Por fim, apresentamos as considerações finais e as referências.

## **A MORTE E A RELIGIOSIDADE HUMANA**

A dimensão da religiosidade e do sagrado está presente em todas as comunidades e culturas, embora não como um único ser e com nomenclaturas diferentes, o ser humano desde os primórdios da humanidade buscam em seres divinos explicações e significados para a existência, o mundo, o destino e o sentido das coisas. Assim, a religiosidade é parte indissociável da história humana (ELIADE, 2008).

Conforme Kastembaum e Aisenberg (1983, p. 189), “morte e religião. Estes dois conceitos andam juntos há longo tempo. É familiar o argumento de que as raízes de todas as religiões têm início no encontro do homem com a morte, sua necessidade de enfeitar e interpretar o desnudo fato da mortalidade”. Os antropólogos reconhecem que a crença em seres sagrados é o que existe de mais universal em todas as culturas.

A religião desempenha papel importante na cultura e na sociedade e ela é a expressão de uma dimensão fundamental da existência humana. Antes de tudo, as religiões são a base da cultura, funcionam como princípio de unificação das culturas e de relações humanas. De fato, na maioria das sociedades humanas, a religião é fonte de valores éticos que dão base a conduta das pessoas e servem como instrumento de educação humana. As religiões sempre deram explicações as questões existenciais e sempre foram fonte de projetos utópicos para o ser humano (BIGHETO; INCONTRI, 2009, p 30).

Além da realidade física existe uma realidade metafísica em si ou espiritual que seria causa e fundamento da realidade, na história do pensamento filosófico ocidental, desde a filosofia de Sócrates e Platão, percebemos a proposição de dar uma fundamentação filosófica aceitável a realidade a partir da existência de um Ser Superior, que seria o ordenador de todas as coisas (BIGHETO; INCONTRI, 2009).

Para Chiavenato (1998, p. 86), “a morte ocidental é uma morte teísta - isto é, uma ideia que se fundamenta na existência de Deus”. A maioria das religiões

afirmam que a morte é o caminho para o juízo final, essa característica é mais forte no judaísmo e o Cristianismo em que suas escrituras enfatizam o julgamento após a morte.

Assim, a morte como começo de uma nova vida ampara-se ainda na crença de que ela consiste em um dom divino, como manifestação de Deus ou dos Deuses, daí resulta algumas frases comuns para explicar a morte como “Deus quis assim” ou “o Senhor o chamou” e a afirmação das religiões de que todos passarão por um julgamento final após a morte de forma que todas as ações em vida fossem pensadas e agidas com a consciência desse juízo final.

Essas ideias e conceitos que se tem sobre a morte como resultado da convivência religiosa é uma herança histórica, tendo em vista, que ao longo de muito tempo, mais precisamente na idade média, todos eram submetidos a esses valores de forma muito passiva.

A partir do século XV, as grandes descobertas científicas pressionaram a cultura, e novas ideias surgiram. Já se podia (embora não impunemente, como o demonstra a Inquisição) questionar as afirmações dogmáticas da igreja. Isso modificou a passividade a respeito da morte (CHIAVENATO, 1998, p. 35).

Assim, a partir desse momento, com o progresso da ciência e o recuo da Igreja em afirmar seus dogmas sobre praticamente tudo, o homem começou a pensar mais livremente sobre a morte. Esse pensamento teve grande contribuição da Filosofia e da Teologia de diversas tendências, surge assim, a ideia da morte como fim de um ciclo de vida o destino do homem. “A morte traria a paz, o descanso para o homem, porque ele perderia o sentido da vida” (CHIAVENATO, 1998, p. 8).

A morte daqueles que amamos e a iminência da nossa morte estimulam a crença a respeito da imortalidade ou de algum tipo de continuidade da vida, como a reencarnação. Por isso o recurso à fé religiosa aplaca o temor diante do desconhecido, oferece um conjunto de convicções que orienta o comportamento humano diante do mistério e prescreve maneiras de viver para garantir melhor

destino à alma. Desse modo a angústia da morte leva à crença no sobrenatural, no sagrado, na vida depois da morte (ARANHA; MARTINS, 2009, p. 96).

Percebemos assim o quanto a cultura e a religião está presente nas concepções sobre a morte e o morrer e o quanto a visão de um ser sobrenatural interfere no refletir sobre a vida, existência e morte.

## **EDUCAÇÃO PARA A MORTE: UMA ABORDAGEM NECESSÁRIA EM CONTEXTOS EDUCACIONAIS**

Para Kovács (2005), a educação é entendida como desenvolvimento pessoal, aperfeiçoamento e cultivo do ser humano e isso pressupõe uma preparação para a morte, envolvendo comunicação, relacionamentos, perda de pessoas significativas, situações-limite, fases do desenvolvimento, doenças, acidentes, até o confronto com a própria morte. Sendo esse, um fato, tão presente na existência, torna-se um desafio fundamental e urgente para a educação.

Além disso, são muitas as questões que carregamos diante deste tema durante a vida, como por exemplo, “de onde viemos e para onde vamos? Será a morte o final da existência, ou somente transição, o final do corpo físico, a libertação da alma? Haverá outras vidas? Será a alma imortal? O espírito se mantém tal como o conhecemos?” (KOVÁCS, 2005, p. 485). Essas questões se apresentam enquanto objeto de reflexão das religiões, ciências, artes, filosofias, entretanto, nenhuma delas é completa e universal, disponibilizando provisoriamente um sentimento de tranquilidade.

No ambiente escolar, esses questionamentos continuam e se ampliam, os alunos querem respostas, mas a escola, muitas vezes abstém-se dessa discussão, talvez por não ter respostas, talvez pelo desconforto de falar sobre um tema, o qual, mesmo sendo a única certeza da vida, todos temem, talvez por despreparo dos professores ou quem sabe por desconsiderar a importância dessas questões no currículo.

Kovács (2005), se opõe a esse silenciamento da escola, afirmando ser necessário estarmos, enquanto educadores, preparados para essa discussão. Devemos falar, sobre a busca de sentido à vida que a morte pode oferecer. A educação, sendo entendida como desenvolvimento pessoal, aperfeiçoamento e cultivo do ser e não como padrões de informação, receitas prontas ou doutrinação, deve valorizar essa característica ou qualidade humana de questionamento, de autoconhecimento, de busca de sentido. Para a autora, “educação para a morte é um estudo sobre a possibilidade do desenvolvimento pessoal de uma maneira mais integral” (KOVÁCS, 2005, p. 486).

Além disso, a autora afirma a necessidade de compreender que “o tema da morte está ligado ao fato de que, ao falar desta, estamos falando de vida e, ao falar de vida, a qualidade da mesma acaba sendo revista” (KOVÁCS, 2005, p. 488).

Corroborando com Kovács (2005), Ariès (2001, p. 239) afirma que “não é, pois, no momento da morte nem na proximidade da morte que se torna preciso pensar nela. É durante toda vida”. Para Aranha e Martins (2009) não se trata de estar sempre pensando na morte de maneira mórbida, mas sim que, diante da sua inevitabilidade, possamos aceitá-la com serenidade, revendo os valores e a maneira pela qual vivemos.

A escola tendo como pressuposto a educação em uma perspectiva de formação humana a partir de uma construção dialógica pode contribuir para que alunos se tornem adultos que valorizem e reflitam sobre a existência humana.

Para Kellehear (2016, p. 13) “estudar o morrer é como olhar para uma poça de água”. Segundo o autor, temos a possibilidade de olhando para o morrer ver a pessoa que nos tornamos e enxergarmos para além do que existe na superfície, podemos olhar nossa identidade.

Neste sentido, refletir sobre a morte e sobretudo a partir dela sobre a vida temos a oportunidade de identificar aquilo que efetivamente tem valor e viver com maior dignidade na busca daquilo que efetivamente traz algum sentido para nossa existência.

Pensar na morte nos leva a refletir sobre nossa própria vida, e pensar sobre a vida é uma atitude necessária para que possamos guiar nossa existência de forma aproveitar o tempo nos fornecido da melhor forma possível, que possamos viver de forma plena e com sabedoria.

De acordo com Arantes (2019) ao se deparar com o diagnóstico de uma doença grave as pessoas entram em sofrimento. Embora essa notícia traga a morte anunciada, traz também uma possibilidade de busca e encontro do sentido da vida. Entretanto, existe também a angústia de talvez não ter tempo suficiente para esse encontro e vivência.

O que defendemos, entretanto, é que, não esperemos uma experiência de eminência de morte para tomarmos essa consciência, tendo em vista, que a morte é um fenômeno certo e universal a todos. Que a partir desta evidência possamos crescer enquanto ser humano. Se não refletimos sobre a morte e sobre a necessidade de refletir sobre a vida criamos uma barreira no processo de desenvolvimento e passamos a sobreviver e não a viver.

Precisamos considerar ainda, que “em termos planetários, a consciência da morte nos ajuda a questionar os falsos objetivos do progresso a qualquer custo e a nos perguntar sobre o legado para as gerações futuras (ARANHA; MARTINS, 2009, p. 104).

Embora evidente a contribuição da inserção da temática da morte na escola, Kovács (2012b) evidencia a ausência de formação de educadores, evidenciada pelos professores em pesquisas realizada pela autora. A autora, entretanto, afirma que essa ausência é intrigante, tendo em vista, a presença da morte na vida, na escola, na violência escancarada na mídia. A autora defende que os educadores possam trabalhar com a questão da morte na escola, aliada aos conteúdos das disciplinas, mas também que possam ser cuidadores, identificando a vivencia de processos de luto e contribuindo para a superação deste, tendo em vista, as consequências do sofrimento causado pelo luto no desenvolvimento da aprendizagem dos estudantes. O educador pode constituir um espaço de acolhi-

mento e de escuto, e caso identificando necessidade, encaminhar para atendimento psicológico.

Enquanto no cotidiano temos a morte presente, mas de forma interdita e particular; ela é problematizada e exposta maciçamente em diversos meios de comunicação. Presenciamos cotidianamente cenas de morte, violência, uma superexposição que atinge inclusive crianças e adolescentes, uma exposição banalizada de forma impessoal. O risco desta superexposição de morte e violência pode levar, principalmente para jovens, à ideia de que a morte é evento banal, cotidiano, comum, impessoal, a não ser que entre as vítimas se encontre alguém conhecido (Kovács, 2003).

Ora bem, se a morte faz parte da vida de crianças e jovens, e se esses passam a maior parte do dia na escola, parece evidente que aí se aborde a questão. Ou seja, os educadores, assim como os profissionais de saúde, começam a ter a presença da morte em seu cotidiano. Entretanto, alegam que não tiveram em seus cursos de formação nenhuma disciplina que abordasse esse tema — o que é fato (KOVÁCS, 2012a, p. 49).

Kovács (2003, 2005, 2012a, 2012b) e as demais publicações dos resultados de pesquisas do LEM<sup>103</sup> trazem grandes contribuições para pensar sobre a educação para a morte, reforçando a necessidade desta temática também no contexto da educação básica.

## **A CONCILIAÇÃO ENTRE RELIGIOSIDADE E EDUCAÇÃO PARA A MORTE: DIÁLOGOS E REFLEXÕES**

Kovács (2012a) problematiza o tema da morte e sua presença em contextos escolares e no cotidiano, entretanto, afirma, que ainda se vê com surpresa a abordagem da morte nas instituições educacionais, esse tema ainda é incipiente. O que as pesquisas têm mostrado é que a morte ainda não é vista como tema a ser considerado. Também não há consenso entre aqueles que propõem sua

103 <http://www.lemipusp.com.br/>

inclusão, seja como tema nas disciplinas, ou como espaço de acolhimento, discussão ou reflexão quando da ocorrência da morte na escola com seus alunos ou educadores.

O que fica mais claro é que alguns educadores não se veem tendo a função de abordar o tema da morte, que, em sua opinião, deveria ser tarefa dos pais. Há dificuldades quando educadores têm crença religiosa diferente (KOVÁCS, 2012a).

Atribuir a dificuldade de trabalhar o tema da morte devido a questões de crenças diferentes nos leva a refletir sobre a importância de contemplar um ensino que reflita sobre a diversidade em suas diversas dimensões da vida humana.

Incontri e Bigheto (2002) refletem sobre a possibilidade do estabelecimento de um diálogo respeitoso e solidário em um ensino religioso em consonância com o que estabelece a constituição Brasileira e a Lei de Diretrizes e Bases que abre espaço para um ensino religioso interconfessional.

Na LDB, em seu artigo 33, conforme redação dada pela Lei nº 9.475, de 22.7.1997 estabelece que seja “assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo”.

Assim, no que se refere a esfera da religiosidade em âmbito educacional, é preciso que se delimite as próprias crenças, admita que existem crenças diferentes e que todas possuem valor intrínseco. A partir dessa postura, é possível estabelecer um diálogo entre as diversas tradições religiosas, contribuindo também para que os estudantes sejam mais compreensivos e empáticos com relação a diversidade religiosa (INCONTRI; BIGHETO, 2002). Para os autores, o ensino religioso deveria ter como objetivos orientadores:

- 1) despertar e cultivar a religiosidade do aluno; 2) levá-lo à compreensão da importância do fenômeno religioso em sua própria vida e na história humana; 3) trazer conhecimento sobre as diferentes formas de religiosidade, dentro de seus respectivos contextos culturais e históricos; 4) criar um espírito de fraternidade e tolerância entre as diferentes religiões; 5) sensibilizar o aluno em relação aos princípios morais, propostos pelas religiões, promovendo ao mesmo tempo uma reflexão sobre eles. (INCONTRI; BIGHETO, 2002, p. 2).

Incontri e Bigheto (2002), sugerem que mesmo podendo gerar um choque com nossas crenças, ou que algo na religião alheia nos desagrade, também existe uma grande possibilidade de aprendizagem. “É no terreno dos encontros que devemos fixar o nosso olhar e achar o fio condutor do diálogo” (INCONTRI; BIGHETO, 2002, p. 3).

No que se refere a temática da morte entrar em contato com diferentes visões e perspectivas favorece reflexões que permitem aprofundar sobre sua fé e ao mesmo tempo que adquirir informações sobre outras crenças também desenvolver o respeito as demais visões. Também favorece uma educação enquanto reflexão existencial.

No âmbito educacional, embora a educação para a morte seja vista como atribuição das aulas de ensino religioso, Santos (2012, p. 204) afirmam que esta “requer uma abordagem plural e inter e multidisciplinar, considerando tantos os pressupostos acadêmico-científicos como religiosos, artísticos, culturais, dentre outros”

## **CONCLUSÃO**

Diante do exposto até aqui, fica o convite a pensarmos na morte de forma diferente, de forma que esta ressignifique nossa vida, seu valor, sentido e significado. Que possamos ver a morte (e a vida) de outra forma. Que a morte seja um motivo para buscar o sentido da existência. Essa reflexão não consiste em fugir da morte, ter medo, mas vivenciá-la com toda a intensidade e como suporte para melhorar a qualidade da vida humana e autoconhecimento.

Buscamos discutir a influência da religiosidade humana nas concepções de morte e ao mesmo tempo a dificuldade de inserir tais discussões em âmbito educacional devido a essa diversidade de crenças. Entretanto, ressaltamos que tal abordagem é imprescindível para a educação para a morte, valorizando saberes diferentes e aprendendo a respeitá-los.

Ainda não é consenso entre pesquisadores a melhor abordagem de uma educação para a morte no âmbito educacional, mas, todavia, ressaltamos a importância de integrar essas discussões como um processo inerente a existência humana e nesse sentido avaliar nossos comportamentos e escolhas.

Embora, tenhamos as diferentes percepções e que nossas incertezas continuem sem respostas, a morte continua presente em nossa vida, seja pela morte do outro, seja pela nossa consciência de finitude, seja pela experimentação da dor com a perda de um ente querido ou de maneira mais frequente, através das mortes simbólicas. Tendo em vista, que as religiões, oferecem sentido e orientações para a vida e para o morrer, oferecendo ainda conforto para aqueles que sofrem perdas pela possibilidade de transcendência da vida, cabe a nós refletirmos sobre a possibilidade educativa de refletir sobre a morte e a religião em âmbito educacional, sem proselitismo, é claro.

Tal discussão precisa ser pautada no respeito a diversidade, na busca pela compreensão das diversas formas de expressão e na compreensão de que não existem respostas para todas as perguntas, e muitas delas, são buscadas na fé e na religiosidade. Diante de tais abordagens, ressaltamos a necessidade de os educadores buscarem contemplar em suas propostas pedagógicas uma educação para a morte, com reflexões que alcancem as diferentes dimensões desse fenômeno, diminuindo assim o tabu e nos ensinando a viver uma vida que não seja pautada no medo constante da morte.

## REFERÊNCIAS

ARANHA, Maria Helena de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Fisologando: Introdução à Filosofia**. 4<sup>o</sup> ed. Moderna, 2009

ARANTES, Ana Claudia Quintana. **A morte é um dia que vale a pena viver** [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Sextante, 2019. Recurso digital Edição do Kindle.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Tradução de Priscila Vianna de Siqueira. São Paulo: Ediour, 2001.

BIGHETO, Alessandro Cesar; INCONTRI, Dora. A religiosidade Humana, a Educação e a Morte. In: SANTOS, Franklin Santana; INCONTRI, Dora. **A arte de Morrer: visões plurais**. Bragança Paulista, SP: Editora Comenius, 2009.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Lei n. 9.394/96. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm). Acesso em 15 de agosto de 2021.

BRASIL. **Lei nº 9.475, de 22 de Julho de 1997**. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l9475.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9475.htm) Acesso em 15 de agosto de 2021

CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2010.

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

ELIADE, Mircea. **Tatado de História das Religiões**. Tradução Fernando Tomas e Natalia Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

INCONTRI, Dora; BIGHETO, Alessandro Cesar. O ensino religioso sem proselitismo. É Possível? **Videtur**, Salamanca/São Paulo, Arvo/USP, V. 13, 2002

KASTENBAUM, Robert.; AISENBERG, Ruth. **Psicologia da Morte**. São Paulo, Pioneira, 1983

KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução Luiz Antônio de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

KOVÁCS, Maria Julia. **Educação para a morte: Temas e reflexões**. São Paulo: Casa do Psicólogo: Fapesp, 2003.

KOVÁCS, Maria Julia. Educação para a morte. **Psicol. cienc. prof.** vol.25 no.3 484-497. Brasília 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-98932005000300012](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932005000300012)> Acesso em 22 de setembro de 2019.

KOVÁCS, Maria Julia. **Educação para a morte: desafio na formação de profissionais de saúde e educação**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012a.

KOVACS, Maria Julia. Educadores e a morte. **Psicol. Esc. Educ.**, Maringá, v. 16, n. 1, pág. 71-81, junho de 2012b. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-85572012000100008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-85572012000100008&lng=en&nrm=iso)>. acesso em 05 de maio de 2021. <https://doi.org/10.1590/S1413-85572012000100008> .

SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. As religiões e educação para a morte na contemporaneidade: diálogos e interseções. **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**. São Leopoldo: EST, v. 1, 2012. | p.197-207.

TREVISAN, Daniele; MACIEL, Cristiano. Morte, Educação e Tecnologias Digitais: Reflexões em tempos de Pandemia. **SBC Horizontes**, jul. 2020. ISSN 2175-9235. Disponível em: <http://horizontes.sbc.org.br/index.php/2020/07/02/morte-educacao-e-tecnologias-digitais/>. Acesso em: 31 de agosto de 2021.

# CAPÍTULO 17

**PEDIR, REZAR E AGRADECER:  
AS DEVOÇÕES E PRÁTICAS  
RELIGIOSAS AOS  
MILAGREIROS NOS  
CEMITÉRIOS DE  
SÃO BENEDITO E  
CRATEÚS CEARÁ**

*Michelle Ferreira Maia*

O presente artigo realiza um estudo sobre a devoção a dois santos populares que recebem devoção no interior do Ceará, João Ferreira Gomes conhecido popularmente como João das Pedras na cidade de São Benedito e o Dr. Olavo Cavalcante Cardoso em Crateús.

O artigo faz parte das discussões desenvolvidas no livro *Milagreiros: Um estudo sobre Três Santos Populares no Ceará (1929-1978)*, a obra é fruto do Doutorado em História na Universidade Federal da Grande Dourados, tese defendida em 2015.

Questionamos neste diálogo porque é o Cemitério o espaço escolhido pelos devotos para render as suas preces e promessas aos seus santos populares. Ressaltamos que o conceito popular surge da compreensão de que estes santos não são oficializados pelo Catolicismo Oficial. Na verdade, fazem parte do panteão de devoções que ocorrem à revelia da beatificação e canonização.

A primeira questão a ser levantada é observar porque especificamente os cemitérios se tornaram espaços de devoções aos Milagreiros aqui estudados. O segundo é precisar como ocorrem, e quem são os sujeitos que alimentam estes espaços de fé e devoção.

Refletindo que as práticas de fé são a porta de entrada para compreensão de como os sujeitos organizam no cotidiano a sua relação com o sagrado e o profano, nos oferecendo os símbolos que cercam este processo de fazer e pagar promessas.

Carlos Rodrigues Brandão, assegura que:

Talvez a melhor maneira de se compreender a cultura popular seja estudar a religião. Ali ela aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais de vida e dos seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o domínio erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos.

Um dos pontos de união da devoção aos milagreiros é perceber que a morte trágica foi utilizada como ponto de partida da consideração destas pessoas comuns como santos populares. A outra questão é observar que as promessas

são a principal característica do vislumbre de que ali naquele túmulo no Cemitério existe uma devoção. Conforme Michel Vovelle, o ex-voto apresenta e afirma sua originalidade: “[...] de testemunho individual, mesmo que ele se produza sob forma de uma expressão estereotipada, e se preste ao tratamento quantitativo de longa duração: o ex-voto pintado ou esculpido [...]”.<sup>104</sup>

Os pedidos estão presentes nos ex-votos em formato de partes do corpo (cabeça, seios, pernas, braços, pescoço, mãos), indicando que aquela foi uma graça alcançada: da cura de uma doença ou de outra necessidade do devoto. Estes ex-votos de madeira são os mais presentes. Fotografias, caixas de remédios, exames, fitas, garrafas com água, imagens de santos católicos também podem ser visualizados.

Antes de adentrar nas especificidades das relações devocionais dos devotos com os seus santos de devoção, precisamos discutir sobre como estas devoções surgiram e foram construídas.

No Cemitério Municipal de São Benedito, João Ferreira Gomes, conhecido por João Pedras recebe as homenagens e devoções de seus devotos. O sujeito era conhecido como o ladrão que “roubava dos ricos” para dar aos pobres, morreu eletrocutado em Abril de 1978, no ato de tentar roubar uma casa: foi atingido por choques provenientes de uma cerca elétrica caseira, fato mencionado nas entrevistas.

Assim nos relatou o senhor José Rodrigues do Vale:

E aí ele roubava galinha, entrou lá nos galinheiro alheio, aí tirou as galinhas várias vezes. Aí, daqui telefonaram, escreveram pro dono lá da casa no Cruzeiro. E aí ele veio e fez a armadilha, o fi elétrico. E o homem, quando foi, entrou lá, morreu ligado. Você não sabe da história? Pois é [...] morreu ligado na energia, pulou a janela, aí, se abraçou-se com a energia, morreu, virou um carvão mesmo [...].<sup>105</sup>

104 Segundo o autor, o ex-voto pintado ou esculpido é de “de todos o mais explorável, iniciando-se no século XVII, excepcionalmente no século XVI, para continuar até a época contemporânea”. Vide: VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 177.

105 VALE, José Rodrigues do. 73 anos. Agricultor. Entrevista realizada no dia 01/05/2005, na residência de sua comadre Francisca Muniz do Nascimento.

Após a morte, o seu corpo foi carregado em um varão de madeira, os seus pés e mãos amarrados, situação decorrente de um desejo de atribuir uma punição pública ao ladrão. A morte foi considerada cruel, prematura e o cortejo fúnebre são os principais indícios que anunciam para os devotos que a vida de roubos de João das Pedras foi perdoada pelo criador. Segundo alguns entrevistados em São Benedito, João das Pedras na hora da morte teria se arrependido:

[...] eu acho que ele foi tão sofredor, só a morte dele. Na hora da morte, acho que ele se arrependeu de alguma coisa. (A voz da entrevistada trêmula segue proferindo:) É porque foi uma morte [...] a pessoa morrer dum choque. Olhe, a pessoa tá passando ferro assim numa roupa, aí toma um choque, é uma coisa tão ruim. Avali a pessoa morrer com aquele choque, pegando choque toda hora. Acho que deu tempo ele se arrepender<sup>106</sup>.

O proprietário da fiação caseira não foi responsabilizado pela morte do João das Pedras. O que foi interpretado por muitos sujeitos em São Benedito como impunidade. A devoção parece estar associada a lembrança indesejada daqueles que queriam ver o ladrão preso, morto e enterrado. Conforme Maria Alice Milliet: “Ninguém nasce herói. Eis a Síntese, a reviravolta da história: o culpado torna-se vítima, o condenado, mártir. Cumpre verificar o nexo que norteia a criação do herói”.<sup>107</sup>

Acreditar em João das Pedras como concessor é uma escolha particular, mas a propagação do poder miraculoso percorre o coletivo. E a circulação da alma milagrosa, pouco a pouco, seduz outro necessitado. O santo é aceito no universo do devoto quando a confirmação de suas concessões é ressaltada (MAIA, 2010):

Eu fiz uma promessa que eu tinha meu joelho direito muito inchado. Aí se eu alcançasse as graças, eu mandava fazer um joelho de pau e trazia. E fiquei boa e trouxe, e todos os anos eu venho agradecer. Tá com oito anos, e eu não senti mais. Eu tenho fé nele, que ele foi um menino muito sofredor<sup>108</sup>.

106 ASSIS, Francisca das Chagas. 60 anos. Funcionária pública, residente na rua Monseñor Custódio. Entrevista realizada em sua residência, em São Benedito, no dia 19/03/2004.

107 MILLIET, Maria Alice. **Tiradentes**: O corpo do Herói. São Paulo. Martins Fontes, 2001. p. 11-14.

108 GONÇALVES, Francisca das Chagas. 59 anos. Cozinheira do Hospital Municipal de São Benedito. Residente no bairro Vila Franco. Entrevista realizada no Cemitério no dia 02/11/2008.

Asseguramos que a riqueza da devoção reside também em perceber que a crença nas preces e promessas ao João das Pedras é repassada pela família, assim o filho ou filha que assiste aos pagamentos de promessas, num futuro próximo também poderão dar seguimento as promessas ao milagreiro, situação presenciada durante a nossa pesquisa de campo nos espaços de devoção.

O túmulo do João das Pedras é o que mais recebe velas e o único a ter ex-votos em todo o Cemitério. A devoção, ocorre em demasia no dia 02 de Novembro. Um dos motivos da devoção ocorrer neste espaço está associada ao fato do espaço de sua morte está localizado ao lado de uma residência, e assim não seria permitido acender ali nenhuma vela de piedade por sua morte, e nem tão pouco de uma futura devoção.

Sabemos que, nos interiores cearenses é comum andar pelas rodovias estaduais e federais e encontrar na beira da estrada cruz que demarcam o lugar de morte, geralmente vítimas de acidentes de trânsito. Acredita-se que marcar o espaço significa direcionar a alma do morto para o sossego eterno, alimentando também para os olhos dos curiosos a lembrança de quem ali pereceu, o sentido é a relação dos vivos com a morte e o morrer, a busca pelo não esquecimento.

Ao contrário, o vislumbre das práticas de fé expressas na devoção aos milagreiros no cemitério refletem a fé no mundo das graças, e os ex-votos apresentam a diferença entre o morto comum e um milagreiro. Ademais, as visitas ocorrem em diversos dias e meses do ano, não está restrita ao dia de finados ou a visitação familiar, embora seja na data de finados que a presença dos devotos é mais observada.

## Túmulo do João das Pedras (MAIA, 2019)



Para o milagreiro João das Pedras, o cemitério, especificamente o lugar do seu túmulo, é o lugar propício para o surgimento e manutenção da devoção. Segundo as narrativas, o primeiro indício das preces e promessas estão apresentadas na construção tumular.

Conforme os devotos, o túmulo foi construído como um pagamento de promessa. De fato, não conseguimos precisar se realmente foi este o primeiro milagre. O espaço, passou a partir de então abrigar a devoção ao milagreiro. Todos ao adentrar no cemitério de São Benedito observam as velas, a fumaça, e a grande presença de devotos.

No Cemitério Municipal de Crateús, o Dr. Olavo Cavalcante Cardoso recebe a visitação dos seus devotos. Foi médico e prefeito em Crateús, foi as-

sassinado na sua Fazenda Xavier em Crateús no dia 02 de Setembro de 1969, a morte era resultado de uma luta corporal entre o médico e agricultores durante uma discussão sobre os limites da fazenda. No Cemitério São Miguel quem adentra no espaço cemiterial avista os volumosos ex-votos deixados pelos pagamentos de promessas. Asseguramos que os cemitérios cearenses tem sido palco da fé do povo nos seus santos populares.

Na cidade de Crateús, o Dr. Olavo Cavalcante Cardoso, era médico e ficou conhecido por ser humanitário e caridoso, pois atendia e recorria a todas as pessoas pobres, principalmente as mulheres. Era um dos proprietários da Policlínica (Hospital particular em Crateús). Dr. Olavo Cavalcante Cardoso atendia os que necessitavam de atendimento, mas que não dispunham de meios para pagar.

Outro ponto apresentado pelas fontes orais sobre o médico, reside na percepção que seus atendimentos eram realizados fosse na sede da cidade quanto nos distritos, sítios e lugares mais afastados. Sinônimo de presteza e disposição para acudir a quem por ventura estivesse carente e doente.

Os predicados de humanitário e caridoso contribuíram para lhe render votos na eleição municipal para prefeito de Crateús no ano de 1962. Enquanto prefeito, o Dr. Olavo Cavalcante Cardoso não contou com a mesma sorte, ele é visto como mau administrador e falsificador de leis, e por esta razão foi retirado do cargo em 1966. (MAIA, 2019)

Entretanto, esta questão administrativa e o seu afastamento advindo de ordens e decisões da Câmara de Vereadores pouco interferiu na sua aceitação pelo povo, pois continuava como caridoso e humanitário.

Dr. Olavo Cavalcante Cardoso residia em Crateús, e possuía a Fazenda Xavier, localizada fora da cidade, lugar onde passava os fins de semana com sua família. Para o zelo da fazenda, o proprietário contava com o trabalho do Vaqueiro Zuza, que juntamente com a sua família ali residiam para cuidar dos animais e da propriedade. A relação entre patrão e empregado estava apresentada pelo apadrinhamento dos filhos do vaqueiro pelo patrão.

A Fazenda Xavier possuía limites com a propriedade dos agricultores, que conforme as narrativas dos entrevistados, tentavam adentrar no território que era de posse do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso. O caseiro, o vaqueiro era o emissário das notícias. O jornal Tribuna do Ceará nos apresenta os fatos daquele dia:

*Com Cinco Facadas Assassinado Médico e Ex-Prefeito*

Segundo se informa, os agricultores José Cândido e Felício Crateús derubaram na propriedade do Sr. Olavo 60 braças de cêrca, alegando que a mesma avançava em sua propriedade. Prolongaram a polêmica que terminou em luta corporal. No entanto, sabe-se que o Dr. Olavo foi atingido por 5 profundas facadas, tendo morte imediata. Colhemos ainda através do Serviço Estadual de Radiocomunicação que a briga teve início quando Dr. Olavo foi informado pelo seu vaqueiro da derruba da cêrca, dirigindo-se imediatamente para sua Fazenda de nome Xavier. Lá chegando, encontrou-se com os seus dois vizinhos de terra. Iniciaram a discussão e o Dr. Olavo vendo que o caso era de vida ou morte sacou de seu revólver e disparou três tiros contra José Cândido, atingindo-lhe de raspão. Nesta oportunidade Felício Crateús aplicou-lhe 5 profundas facadas, postando-o ao chão sem vida.<sup>109</sup>

O Dr. Olavo Cavalcante Cardoso morreu sem receber o devido socorro. Antes de morrer teria proferido em sua última frase: *“salvei tantas vidas e ninguém vai salvar a minha”*. A Cidade se postou em luto pela morte de seu filho mais ilustre.

Os assassinos, quase todos conseguiram fugir, salvo o único que foi alvejado pela pistola do médico, José Rodrigues que foi hospitalizado e posteriormente preso. A morte do médico é considerada pelo devotos como prematura e vista também pelo teor da crueldade em que foi assassinado. É ainda ressaltado que morreu sem defesa. A fuga de parte dos assassinos é sinônimo de impunidade.

Em Crateús, o Dr. Olavo Cavalcante Cardoso recebeu dois espaços de devoção: *no lugar onde ocorreu a sua morte e o seu túmulo no Cemitério São Miguel*.

109 “Com cinco facadas assassinado médico e ex-prefeito de Crateús”. *Tribuna do Ceará*. Ano XII. Fortaleza-CE, 3 de setembro de 1969. Nº 4.911, p. 12.

Desde o seu sepultamento, o túmulo do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso foi consideravelmente visitado pelos familiares, amigos, admiradores e curiosos, que já acendiam velas dedicadas à sua alma, compadecidos pelo sofrimento de sua morte. Já após a divulgação do primeiro milagre, o número de visitantes tornou-se bem mais considerável, movidos pela intenção de pedir graças. A vela é a oferenda básica de nossos santos populares. (SAÈZ, 1996)

O túmulo do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso está localizado na primeira ala esquerda do Cemitério São Miguel e se faz notar logo na entrada do portão principal, o que facilita o acesso dos visitantes. A construção mede, aproximadamente, 4,55 metros de largura, por 5,95 m de comprimento e 6 m de altura. É revestido por um azulejo de cor branca decorada com flores em azul e branco. O piso é de cerâmica de cor cinza. Antes dos degraus e embaixo destes, há um espaço dedicado às velas. Após os degraus, avista-se a entrada do interior do túmulo perpassada pela grade do portão que separa o exterior do interior, fechado a cadeado. O zelador do cemitério detém a posse da chave, sendo ele quem permite ou não a entrada do visitante no recinto. (MAIA, 2019)

Assim como a devoção ao João das Pedras, a do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso também não é possível precisar o primeiro milagre. De fato, o que as narrativas principalmente apresentam é como a imagem do milagreiro está presente no cotidiano.

Os primeiros passos da propagação do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso como santo popular é vislumbrada a partir da distribuição de uma fotografia. O médico teria aparecido em sonho e solicitado que fizessem o seu retrato e distribuíssem para mães e mulheres. Era uma forma destas realizarem a sua prece e promessa.

Importante destacar que a distribuição da fotografia do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso em Crateús passava a ser “um objeto de devoção, um meio de persuasão, de transmitir informação”, fosse sobre a vida e morte do médico, ou da história do primeiro milagre estritamente relacionado à própria condição da

circulação da fotografia na cidade. Acerca disto, Michel Vovelle articulou que “a imagem fala mesmo quando se cala”. (MAIA, 2019)

Acreditamos que os familiares do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso participaram da construção da sua imagem de milagreiro, incentivando a devoção. Questão observada tanto na distribuição das fotografias para a realização de promessas, quanto na construção do outro espaço que passou a ser de memória sobre o médico. Para a homenagem e devoção ao Dr. Olavo Cavalcante Cardoso foi construído um Cruzeiro que relembra o seu assassinato, e que passou a receber também os pagamentos de promessas. Segundo Oscar Calavia Sáez, levantar uma cruz é o mesmo que fundar religiosamente um lugar, pois preenche funções rituais específicas. (SAÈZ, 1996)

Há duas inscrições em horizontal no Cruzeiro. A primeira, exhibe ao visitante a seguinte informação: “Foi morto na sua Fazenda Xavier em 2-09 o conceituado e humanitário médico Dr. Olavo Cavalcante Cardoso nascido 15-08-1925. Orai por ele”. A segunda mensagem explica o significado: “Este cruzeiro que fora colocado aqui pelo seu tio Florentino de Araújo Cardoso em 2-10-1969 Constitui Imorreioira Lembrança da Passagem do Extinto pelo Mundo”. (MAIA, 2019)

Cruzeiro em Homenagem ao Dr. Olavo Cavalcante Cardoso (MAIA, 2019)



A devoção é mais observada no Cemitério São Miguel em Crateús, as práticas dos pagamentos de promessas ao médico podem ser vislumbradas logo

na observação do espaço tumular. Ao contrário do túmulo do João das Pedras que foi construído por devotos, o do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso foi edificado pelos seus familiares.

Os familiares do médico aos poucos buscaram direcionar as práticas dos devotos neste espaço tumular. Exemplo disso, é perceber que o túmulo apresenta um espaço específico para o depósito de velas e ex-votos. Além disso, a entrada no lugar está restrita a abertura do cadeado que fecha a entrada do recinto. A chave fica com o zelador responsável pelo cemitério, que recebeu ordens da família do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso para mantê-lo fechado.

Túmulo do Dr. Olavo Cavalcante Cardoso no Cemitério São Miguel (MAIA, 2019)



A cidade se tornou um lugar comum para a propagação das promessas concedidas pelo milagreiro Dr. Olavo Cavalcante Cardoso. Os milagres ocorrem mesmo quando o sujeito descrê do seu merecimento:

Até vou te contar... tem uma senhora que morou bem aqui perto do Amadeu Catunda. Ela disse que vivia doente de vesícula, e com a apêndice já supurando. E ele tinha prometido... E ela disse que era lavadeira de roupa e tinha nove filhos para criar, e não podia... Pediu uma ajuda a ele. Ele disse que ia fazer aquela cirurgia dela, só não ia garantir nada, porque já estava muito avançada. Ele ia fazer a cirurgia de apêndice e ia encaminhar ela para Sobral para fazer a de vesícula, porque aqui naquela época não fazia. Disse que no dia que ele marcou de ir, de fazer a cirurgia dela, ela foi, e chegou lá tava muitos médicos fazendo outra cirurgia e não pôde largar para ir fazer a dela, porque a dela era caridade. Marcou outro dia pra ela ir. No outro dia que ele marcou foi exatamente o dia que mataram ele. Ela disse que desesperou da vida. Mas disse que se pegou ainda com a alma dele e ficou boa. Conheci ela lá em casa, apanhando algodão, boazinha. Ela disse é que ficou boa da apêndice, que já era supurada, ela se sentava na cadeira e já ficava solta. E com uns dias depois que ela melhorou da apêndice, no vaso ela olhou um bocado de pedrinha, que era a vesícula. Eu ouvia falar nessa história, e eu não sabia... Um dia ela foi trabalhar lá em casa, apanhando algodão, e eu perguntei e ela contou. Ela disse que... “não sei se foi milagre e nem sei se mereço, mas aconteceu isso”.<sup>177</sup>

O nome do médico está por todos os lados de Crateús, exemplo, é observar as promessas, uma forma de pagamento de promessa das devotas é atribuir o nome Olavo para o filho. Isso ocorre como sinônimo que o parto foi tranquilo: “cada mulher que vai ganhar neném faz essa promessa, e diz que o menino nasce de repente. [...] em Crateús têm muitas crianças com o nome de Olavo”. (MAIA, 2019)

É no Cemitério que os milagreiros podem receber as manifestações particulares e coletivas de seus devotos. A pesquisa seguiu buscando conforme Sáez as datas de maior presença dos devotos nos lugares de devoção:

Para quem pesquisa religiosidade popular, é natural procurar ciclos festivos, datas, todo tipo de ordenações do tempo anual que sirvam de arcabouço ao rito. No caso do cemitério, o tempo parece perder sua variedade. Os ritos são iguais a si mesmos seja qual for o dia do ano em que aconteçam, embora haja dias em que acontecem em maior número. Na escala da semana, a segunda-feira é um dia dedicado às almas e nele o cemitério é especialmente concorrido; e o mesmo acontece na escala

do ano, com o Dia de Finados, 2 de novembro, em que o cemitério se converte em espaço ritual prioritário e popular. (SÁEZ, op. cit. p. 146)

De fato, os cemitérios no Ceará refletem as práticas culturais e religiosas do povo. A devoção aos milagreiros pode ser acompanhada, é aqui que estes santos populares passam a ser compreendidos pela população local como milagreiros.

## REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**. Prefácio de José de Sousa Martins. São Paulo: Brasiliense, 1980.

MAIA, Michelle Ferreira. **Lembrança de Alguém: A construção das memórias sobre a santidade de João das Pedras**. Fortaleza - CE: Imprensa Universitária – Universidade Federal do Ceará. 1ª ed., 2010.

\_\_\_\_\_ **Milagreiros: Um estudo Sobre Três Santos Populares no Ceará (1929-1978)**. Editora Premium Gráfica e Editora, Fortaleza - Ceará, 2019. ISBN 978-857924-727-9.

MILLIET, Maria Alice. **Tiradentes: O corpo do herói**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **O verbo encantado: a construção do Pe. Cícero no imaginário dos devotos**. Ijuí: Unijuí, 1998. p. 25.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 92.

SÁEZ, Oscar Calavia. **Fantasmas falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro**. Campinas: Ed. Unicamp, 1996. p.32.

SCHNEIDER, Marília. **Memória e história** (Antoninho da Rocha Marmo). São Paulo: T. A. Queiroz, 2001. p. 68.

SAMUEL, Raphael. Teatros da memória. **Projeto História**, São Paulo, n. 14, fev.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 177

# **SOBRE OS ORGANIZADORES**

**JOAQUIM DOS SANTOS**



**Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri (URCA) e do Mestrado Profissional em Ensino de História - ProfHistória (URCA/UFRJ). Doutor em História pela Universidade Federal do Ceará - UFC (2017). Bolsista de Pós-doutorado Júnior do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) junto à Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). É líder do Núcleo de História Oral, Tradições e Diversidades - NHISTAL (URCA/CNPq) e pesquisador dos Grupos: Imagens da Morte - a morte e o morrer no mundo Ibero-americano (UNIRIO/CNPq) e NECAGE - Núcleo de Estudos Comparados em Corporeidade, Alteridade, Ancestralidade, Gênero e Gerações (UFCA/CNPq). Membro do Laboratório de Pesquisas em História Cultural (LAPEHC/URCA). Desenvolve estudos com ênfase em: História da morte; Formação de professores e ensino de história; Educação patrimonial; Memória e religiosidade; Gênero e sexualidade. Tem experiência no ensino de história na educação básica; Organização, gestão e ação educativa em museus; Formação inicial e continuada de professores; Organizações Não Governamentais em defesa do patrimônio cultural. E-mail: [joaquim.santos@urca.br](mailto:joaquim.santos@urca.br).**

# **SOBRE OS ORGANIZADORES**

**MICHELLE FERREIRA MAIA**



**Licenciada em História pela Universidade Estadual Vale do Acaraú em Sobral, CE no ano de 2005; Mestre em História Social pela Universidade Federal do Ceará em Fortaleza no ano de 2008. Durante os estudos de mestrado foi bolsista da Fundação Cearense de Apoio a Pesquisa (FUNCAP); No ano de 2009 participou de um concurso promovido pelo Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará, que entre os programas de pós-graduação selecionou a melhor dissertação e tese, sendo a sua dissertação, intitulada, “Lembrança de Alguém: A Construção das memórias sobre a Santidade de João Das Pedras em São Benedito, Ceará”, premiada em primeiro lugar na categoria melhor dissertação do Centro de Humanidades. Recebeu como premiação: uma placa de homenagem no prédio da Reitoria, e a publicação de sua pesquisa em livro, que, foi lançado pela Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará em 2010. No ano de 2011 ingressou no Doutorado em História na Universidade Federal da Grande Dourados, na Cidade de Dourados no Mato Grosso do Sul. Em seu doutoramento recebeu o fomento de custeio (Nacional e Internacional) de pesquisa da CAPES, sendo selecionada para um intercâmbio na École Des Hautes Études em Sciences Sociales, estágio realizado durante os meses de Agosto a**

**Novembro de 2014 em Paris, França. Em 2019 publicou sua tese: “Milagreiros”: Um estudo sobre Três Santos Populares no Ceará (1970-1978) pela Premium Editora. O livro foi lançado no 30º Simpósio Nacional de História no dia 17 de julho de 2019 em Recife, Pernambuco, e no IX Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais no dia 24 de Julho de 2019 em Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Lançado também no Centro Universitário UNINTA no dia 5 de Agosto de 2019. É autora de diversos artigos publicados em revistas científicas com a temática Cultura Popular, Imaginário da Morte e dos Mortos. Desenvolve pesquisas que abordam as devoções a Santos Populares, estuda as manifestações da religiosidade popular no Ceará. Se dedica também as pesquisas sobre Patrimônio Cultural. É membro do grupo de Pesquisa Imagens da Morte.**

**E-mail: [michellefmaia@hotmail.com](mailto:michellefmaia@hotmail.com)**

# **SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES**

## **Ana Catarina Peregrino Torres Ramos**

Professora do Departamento de Arqueologia da UFPE, arquiteta e arqueóloga.  
E-mail: catarinatr@hotmail.com

## **Bruno de Jesus Espírito Santo**

Mestre em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas. Graduado em Letras pela Universidade Federal da Bahia. Pesquisador em Linguística Cognitiva e Discurso Religioso.

Email: bruno.gel@hotmail.com

## **Cristiano Maciel**

Possui graduação em Bacharelado em Informática, Mestrado em Ciências da Computação pela Universidade Federal de Santa Catarina (1997) e Doutorado em Ciência da Computação pela Universidade Federal Fluminense (UFF), com estágio na Universidade de Coimbra, em Portugal (2008). Atualmente é Professor Associado II do Instituto de Computação da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), professor do Programa de Pós-Graduação em Educação, professor do Programa de Pós-Graduação em Propriedade Intelectual e Transferência de Tecnologia para a inovação (PROFNIT), pesquisador do Laboratório de Ambientes Virtuais Interativos (LAVI) e Laboratório de Estudos sobre Tecnologias da Informação e Comunicação na Educação (LeTECE). Seus interesses são pelas áreas de aplicações Internet, interação humano-computador, engenharia de software, gerência de projetos, redes sociais, governo eletrônico, legado digital pós-morte e tecnologias na educação. Email: crismac@gmail.com

## **Daniele Trevisan**

Possui graduação em Pedagogia, mestre e doutoranda em educação pelo Programa de Pós Graduação em Educação - PPGE da Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT, grupo de pesquisa Laboratório de Estudos sobre Tecnologias da Informação e Comunicação na Educação - LêTECE e Dados Além da Vida - DAVI. Atualmente é professora da educação básica da rede

E-mail: daniele.tr@hotmail.com

## **Erlene Pereira Barbosa**

Pedagoga, graduanda em Ciências Sociais na Universidade Federal do Ceará (UFC).

E-mail: erlene2013@gmail.com

### **Francisco Maurigélbio Estevão Gomes**

Licenciado em História e Especialista em Teoria e Metodologia da História ambas pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA).

E-mail: gelbio\_historiador@hotmail.com

### **Gercilene Oliveira de Lima**

Professora do Departamento de Educação da Universidade Regional do Cariri (URCA). Doutora em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (DIAFHNA/UFC) e do Grupo de Estudos e Pesquisa em História da Educação e Ensino Fundamental (GEPHEF/URCA).

E-mail: gercilene.lima@urca.br

### **Jaiamy Elaine Bernardo da Silva**

Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC/UNILAB.

E-mail: jaiamydejesus@gmail.com

### **Luana Barros de Azevedo**

Mestra em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH-UFRN).

E-mail: luanaabarrosss@gmail.com.

### **Lucilia Maria Esteves Santiso Dieguez**

Pesquisa História das Mulheres, História Pública e Ensino de História. Mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense (2004) e Professora de História da Rede Básica de Ensino da Prefeitura do Rio de Janeiro desde 2005.

Email: historialucilia@gmail.com.

### **Larissa Otilia Martins de Santana**

Graduanda em História pela Universidade Regional do Cariri-URCA

### **Maurício Soares de Sousa Nogueira**

Possui graduação em Direito pela Universidade Tiradentes (2011), MBA em Direito Tributário pela Fundação Getúlio Vargas e Mestrado em Direito pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Já foi professor de Direito Tributário da Universidade Federal de Sergipe. Atualmente cursando o Mestrado em Ciências da Religião na UFS e o Doutorado em Direito na Unit.

## **Michelle Ferreira Maia**

Licenciada em História pela Universidade Estadual Vale do Acaraú em Sobral, CE no ano de 2005; Mestre em História Social pela Universidade Federal do Ceará em Fortaleza no ano de 2008. Durante os estudos de mestrado foi bolsista da Fundação Cearense de Apoio a Pesquisa (FUNCAP); No ano de 2009 participou de um concurso promovido pelo Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará, que entre os programas de pós-graduação selecionou a melhor dissertação e tese, sendo a sua dissertação, intitulada, “Lembrança de Alguém: A Construção das memórias sobre a Santidade de João Das Pedras em São Benedito, Ceará”, premiada em primeiro lugar na categoria melhor dissertação do Centro de Humanidades. Recebeu como premiação: uma placa de homenagem no prédio da Reitoria, e a publicação de sua pesquisa em livro, que, foi lançado pela Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará em 2010. No ano de 2011 ingressou no Doutorado em História na Universidade Federal da Grande Dourados, na Cidade de Dourados no Mato Grosso do Sul. Em seu doutoramento recebeu o fomento de custeio (Nacional e Internacional) de pesquisa da CAPES, sendo selecionada para um intercâmbio na École Des Hautes Études em Sciences Sociales, estágio realizado durante os meses de Agosto a Novembro de 2014 em Paris, França. Em 2019 publicou sua tese: “Milagreiros”: Um estudo sobre Três Santos Populares no Ceará (1970-1978) pela Premium Editora. O livro foi lançado no 30º Simpósio Nacional de História no dia 17 de julho de 2019 em Recife, Pernambuco, e no IX Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais no dia 24 de Julho de 2019 em Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Lançado também no Centro Universitário UNINTA no dia 5 de Agosto de 2019. É autora de diversos artigos publicados em revistas científicas com a temática Cultura Popular, Imaginário da Morte e dos Mortos. Desenvolve pesquisas que abordam as devoções a Santos Populares, estuda as manifestações da religiosidade popular no Ceará. Se dedica também as pesquisas sobre Patrimônio Cultural. É membro do grupo de Pesquisa Imagens da Morte. Atualmente é professora do Centro Universitário UNINTA, do Curso de Direito ministrando a disciplina História do Direito; No Curso de Arquitetura e Urbanismo ministra as disciplinas Estética e História da Arte, Humanidades Ciências Sociais e Cidadania, é Gestora de Pesquisa e faz parte do NDE.

E-mail: michellefmaia@hotmail.com.

## **Marcia Regina de Oliveira Lupion**

Professora do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá; membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades da Universidade Estadual de Maringá – LERR; membro do Grupo de pesquisas em História das religiões das religiosidades e das crenças/UEM; membro da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais – ABEC e Doutora em História das Religiões;

E-mail: mrolupion2@gmail.com.

### **Marcelina das Graças de Almeida**

Doutora em História pela Universidade Federal de Minas Gerais, docente na Graduação e Programa de Pós-graduação em Design da Escola de Design da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Sócia-fundadora da ABEC – Associação Brasileira de Estudos Cemiterias, coordenadora do projeto “Visitas Guiadas ao Bonfim”, componente do Grupo de Pesquisas Imagens da Morte e editora executiva da Revista M. Estudos Sobre a Morte, os Mortos e o Morrer. E-mail: almeidamarcelina@gmail.com

### **Pollyana Calado de Freitas**

Doutoranda em Arqueologia pelo Museu Nacional-UFRJ, historiadora e arqueóloga.

E-mail: pollycaladohistoria@hotmail.com

### **Pedro Igor Oliveira de Melo**

Graduando do VII semestre do curso de História da Universidade Regional do Cariri (URCA). Bolsista de Iniciação Científica (IC) – Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). Membro do Núcleo de História Oral, Tradições e Diversidades - NHISTAL (URCA/CNPq).

E-mail: pedroigoroliveirademelo@gmail.com

### **Roberto dos Santos Viana**

Professor de História e Geografia na Secretaria do Estado de Educação (SEED/PR); Mestre em Ensino de História pela Universidade Estadual de Maringá.

E-mail: robertoxbre@gmail.com.

### **Roberto Fernandes da Silva**

Especialista em Tecnologias e Educação 3.0 pela FAE, Universidade Federal de Minas Gerais, Especialista em Metodologia do Ensino de História, Educação Inclusiva, Educação de Jovens e Adultos, Ciências da Religião e História da Cultura Afro-brasileira, pela IPMIG, Faculdade Batista; graduado em História pelo Centro Universitário Newton Paiva (2006). Tem experiência na área de História, com ênfase em História, membro da equipe do projeto Visitas Guiadas Cemitério do Bonfim BH, Professor Municipal de História na Rede Municipal de Ensino de Belo Horizonte.

E-mail: roberto1981marco@gmail.com

### **Ruan Carlos Mendes**

Doutorando em História Social pela Universidade Federal do Ceará - (UFC). Mestre Interdisciplinar em História e Letra (MIHL) pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) / Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central (FECLESC) (2016-2018). Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) / Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos (FAFIDAM) (2011-2015). E-mail: ruan.carlos.mendes@hotmail.com.

### **Solange Ramos de Andrade**

Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá; Coordenadora do Laboratório em de Estudos em Religiões e Religiosidades da Universidade Estadual de Maringá – LERR; Coordenadora do Grupo de pesquisas em História das religiões das religiosidades e das crenças/UEM e Doutora em História.

E-mail: sramosdeandrade@gmail.com.

### **Thiago de Abreu e Lima Florêncio**

Mestre em História Social da Cultura (2007), e Doutor em Literatura, Cultura e Contemporaneidade (2014) pela PUC-RIO. Professor do Departamento de História, do Mestrado Profissionalizante de História e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Regional do Cariri.

### **Tiago Vargas da Silva**

Doutorando em História no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Goiás (PPGH-UFG). Mestre em História pela mesma Universidade. Licenciado em História pela Universidade Estadual de Goiás.

E-mail: tiagovargas@gmail.com

### **Vanessa Viviane Castro Sial**

Mestra em História Social da Cultura – UNICAMP, historiadora.

E-mail: vansial@gmail.com

### **Viviane Maria Cavalcanti de Castro**

Professora do Departamento de Arqueologia da UFPE, historiadora e arqueóloga.

E-mail: [viviane.castro@ufpe.br](mailto:viviane.castro@ufpe.br)

### **Viviane Comunale**

Doutora em Artes Visuais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), mestre em Artes Visuais pela mesma instituição, na linha de pesquisa: Abordagens históricas, teóricas e culturais da arte, Especialista em História da Arte pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) e Graduada em História pela Universidade Bandeirante de São Paulo.

E-mail: [viviane.comunale@gmail.com](mailto:viviane.comunale@gmail.com)

### **Wagner Pires da Silva**

Doutorando em educação na Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Mestre em Políticas Públicas e Gestão da Educação Superior, Especialista em História do Brasil; Administrador na Universidade Federal do Cariri (UFCA).

E-mail: [wagner.pires@ufca.edu.br](mailto:wagner.pires@ufca.edu.br)



[www.arcoeditores.com](http://www.arcoeditores.com)



[contato@arcoeditores.com](mailto:contato@arcoeditores.com)



[@arcoeditores](https://www.facebook.com/arcoeditores)



[/arcoeditores](https://www.instagram.com/arcoeditores)



(55)99723-4952

ISBN: 978-65-89949-26-8

**ARCO**



9 786589 949268

**ARCO**  
EDITORES ● ● ●