

# ANAIS



## **XI** ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS CEMITERIAIS

São Paulo 2004 - 2024

“A trajetória do Patrimônio Cultural  
Funerário no Brasil e os 20 anos de  
atuação da ABEC”

2024

Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais -  
ABEC  
Memorial Funerário Mathias Haas  
Rua José Deeke, 751  
Escola Agrícola  
Blumenau/SC

### **Organização**

Elisiana Trilha Castro  
Elisa Gonçalves Rodrigues  
Paulo Renato Tot Pinto

### **Arte Capa**

Pietro Henrik Ferreira Sampaio Mendes

### **Bibliotecária**

Fernanda Capri Raposo Gomes

E56            Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos  
                 Cemiteriais (11.: São Paulo, SP).

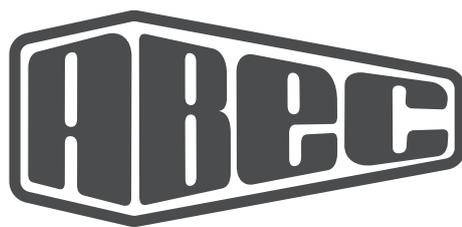
Anais do 11 Encontro Nacional da Associação Brasileira de  
Estudos Cemiteriais: A trajetória do Patrimônio Cultural Funerário  
no Brasil e os 20 anos de atuação da ABEC / comissão científica Adriane  
Piovezan, ... [et al.], comissão organizadora Alcineia Rodrigues,  
... [et al.]. – São Paulo, 2024.

213 p.

ISBN 978-65-981133-3-9

1. Patrimônio Cultural - Encontro. 2. História Cultural. 3. Cemitério.  
4. Memórias. I. Piovezan, Adriane. II. Torres, Ana Catarina. III. Título.

CDU:930.85:614.61



ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE  
ESTUDOS CEMITERIAIS

O XI Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC) buscou reunir pesquisadores de temáticas relacionadas especialmente aos cemitérios, além de estudos sobre a morte, o luto e o patrimônio cultural funerário, entre outros. A proposta do encontro foi promover a divulgação de pesquisas e fortalecer os estudos cemiteriais através de abordagens multidisciplinares de áreas como a história, antropologia, arquitetura, filosofia, artes, sociologia, psicologia, para citar somente algumas delas. Em sua décima primeira edição, o Encontro Nacional da ABEC teve como tema “A trajetória do Patrimônio Cultural Funerário no Brasil e os 20 anos de atuação da ABEC”, e buscou promover debates sobre antigos e novos formatos cemiteriais, ritos e práticas funerárias, incluindo ainda, perspectivas do setor funerário.

Com base no tema central foram definidos os seguintes eixos temáticos a saber:

1. Ritos funerários: transformações e permanências
2. Cemitérios ontem e hoje: configurações e usos
3. Perspectivas sobre o morrer e o setor funerário

**Comissão Científica:**

- Adriane Piovezan
- Ana Catarina Peregrino Torres
- Claudia Rodrigues
- Fabiana Comerlato
- Lourival Andrade
- Marcelina Almeida
- Véra Lucia Maciel Barroso

**Comissão Organizadora:**

- Alcineia Rodrigues
- Aline Silva Santos - LabNAU
- Elisiana Trilha Castro
- Elisa Gonçalves Rodrigues
- Isabella Latorre - LabNAU
- Jéssica de S. Andrade - LabNAU
- Marianna Knothe Sanfelicio - LabNAU
- Paulo Renato Tot Pinto
- Pedro Lima -LabNAU
- Priscila Silva Queiroz Cevada - LabNAU
- Viviane Comunale
- Weverson Bezerra

# Sumário

## EIXO 1 - RITOS FUNERÁRIOS: TRANSFORMAÇÕES E PERMANÊNCIAS

**QUANDO OS MORTOS SÃO ESQUECIDOS: DOIS CEMITÉRIOS CENTENÁRIOS E PERIFÉRICOS EM MANAUS – NOSSA DA CONCEIÇÃO DAS LAJES E NOSSA SENHORA DA PIEDADE** .....07-20

Aracelli Cristiane da Cruz Fodra  
Tatiana de Lima Pedrosa Santos

**CEMITÉRIO DOS INGLESES DE RECIFE: UM ESTUDO PILOTO DA TIPOGRAFIA MEMORIAL** .....21- 31

Bruno Vieira  
Priscila Lena Farias

**MORTE E COTIDIANO NAS CARTAS DO POETA ÁLVARES DE AZEVEDO** .....32-42

Carla Aires Martins

**DIA DE FINADOS E NECROIMAGÉTICA NO CEMITÉRIO PARQUE DA PAZ (CE)**....43-56

Diego Benevides Nogueira  
Marcelo Dídimo Souza Vieira

**ENTRE OS VIVOS E OS MORTOS: FRICÇÕES RELIGIOSAS ACERCA DOS CORPOS QUE CAEM DO CEMITÉRIO DE VÁRZEA NAS ÁGUAS DO RIO SOLIMÕES EM UMA COMUNIDADE TRADICIONAL DO AMAZONAS** .....57-71

Felipe Magno Pires

**FÈT GEDE: O CULTO AOS ANCESTRAIS CEMITÉRIO DE PORTO PRÍNCIPE, HAITI**.....72-84

Henrique Campideli Silva

## EIXO 2 - CEMITÉRIOS ONTEM E HOJE: CONFIGURAÇÕES E USOS

**NOVAS LEITURAS A PARTIR DO PATRIMÔNIO FUNERÁRIO DO JARDIM BOTÂNICO DO RIO DE JANEIRO**.....86-96

Danilo Oliveira Nascimento Julião  
Valeria Lima Guimarães

**INVENÇÃO DE UMA TIPOLOGIA PARA O FUTURO: O PROCESSO PROJETUAL DO CREMATÓRIO UITZICHT (2011)**.....97-114

Fernanda Lorena Rabelo de Oliveira

<b>ESCULTURA FUNERÁRIA: AS REPRESENTAÇÕES DA MULHER MEDIANTE AS SUAS INÚMERAS FUNÇÕES NA SOCIEDADE BRASILEIRA (1890- 1940)</b> .....	115-128
Maria Elizia Borges	

### **EIXO 3 - PERSPECTIVAS SOBRE O MORRER E O SETOR FUNERÁRIO**

<b>ENTRE O LUTO E O LUCRO: A INFLUÊNCIA DO SETOR FUNERÁRIO NA (IN)VISIBILIDADE DA MORTE EM BELO HORIZONTE</b> .....	130-144
---	---------

Daniela Veloso de Abreu e Matos  
 Thiago Brasileiro Vilar Hermont

<b>UM BICHO ENTRE OS DETRITOS: DINÂMICAS ETNOGRÁFICAS DO TRÂNSITO DO LIXO ENTRE A CIDADE DOS VIVOS E DOS MORTOS NO CEMITÉRIO SANTA IZABEL EM BELÉM (PA)</b> .....	145-156
---	---------

Fernando Matheus Souza de Oliveira  
 Elisa Gonçalves Rodrigues

<b>ILUMINAR E BEBER: O RITUAL DE ILUMINAÇÃO AOS MORTOS E O CONSUMO DE MANICUERA NA CIDADE DE VIGIA DE NAZARÉ - PA</b> .....	157-173
---	---------

Marcelo Alves Costa

<b>O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E AS INOVAÇÕES TECNOLÓGICAS CEMITERIAIS</b> .....	174-188
--	---------

Maria Cristina Pastore

<b>MORTE E RELIGIÃO EM MALTA: A CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE ‘PESSOA’ A PARTIR DOS CEMITÉRIOS E RITOS FUNERÁRIOS DE UMA ILHA DO MEDITERRÂNEO</b> .....	189-199
--	---------

Marianna Knothe Sanfelicio

<b>MEMÓRIAS PÓSTUMAS: O PATRIMÔNIO FUNERÁRIO DA VÁRZEA, RECIFE/PERNAMBUCO</b> .....	200-213
---	---------

Pollyana Calado de Freitas

## **Ritos funerários: transformações e permanências**

O cemitério é lugar de práticas religiosas e não-religiosas que transitam entre o oficial e o não oficial, entre o marginal e o socialmente aceito. A fé e o sagrado comumente se manifestam em rituais individuais e/ou coletivos através de sujeitos e elementos de diferentes credos e origens, em interconexões entre o mundo dos vivos e dos mortos. Acercar-se das relações e sentidos (de ontem e hoje) dessas práticas funerárias é o objetivo deste eixo temático, que abrange rituais funerários, cerimônias religiosas, bem como, a simbologia e iconografia, visões de religiões de todo tipo, e expressões espirituais, da memória e da ancestralidade que suportam as ações e ritos funerários.

**Palavras chaves:** Rituais funerários; Patrimônio cultural; Santos Populares/Milagreiros; Iconografia, Simbolismos.

## QUANDO OS MORTOS SÃO ESQUECIDOS: DOIS CEMITÉRIOS CENTENÁRIOS E PERIFÉRICOS EM MANAUS – NOSSA DA CONCEIÇÃO DAS LAJES E NOSSA SENHORA DA PIEDADE

Aracelli Cristiane da Cruz Fodra<sup>1</sup>  
Universidade do Estado do Amazonas (UEA)  
aracelli.fodra@seducam.pro.br

Tatiana de Lima Pedrosa Santos<sup>2</sup>  
Universidade do Estado do Amazonas (UEA)  
[tatixpedrosa@yahoo.com.br](mailto:tatixpedrosa@yahoo.com.br)

**Resumo:** O presente trabalho configura-se como complemento à pesquisa de mestrado realizada sobre os cemitérios Nossa Senhora da Piedade e Nossa Senhora da Conceição das Lajes em Manaus, tidos como cemitérios periféricos, ou seja, aqueles que não possuem grande conjunto arquitetônico em seus túmulos e sepulturas, e localizando-se fora do que se considera a área central da cidade. A necessidade de se preservar o patrimônio funerário, cemiterial de um lugar corresponde também à necessidade de manutenção da memória coletiva que o cemitério possui, uma vez que ele representa a vida, o crescimento e duração da cidade, e através de seus inumados, documentos e histórias, temos a continuidade da história da cidade, para que haja um resgate sobre a história e relevância deles para aqueles que dele necessitam. É um trabalho ainda preliminar que se pretende como um complemento às futuras pesquisas na área cemiterial.

**Palavras-chave:** Cemitérios; Cidade; Estudos cemiteriais.

## WHEN THE DEAD ARE FORGOTTEN: TWO CENTENNIAL AND PERIPHERAL CEMETERIES IN MANAUS – NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DAS LAJES AND NOSSA SENHORA DA PIEDADE

**Abstract:** Este trabalho complementa a pesquisa de mestrado realizada sobre os cemitérios Nossa Senhora da Piedade e Nossa Senhora da Conceição das Lajes, em Manaus, classificados como cemitérios periféricos, aqueles que não apresentam um conjunto arquitetônico significativo em seus túmulos e sepulturas e estão localizados fora do que é considerado a área central da cidade. A necessidade de preservação do patrimônio funerário e cemiterial de um lugar corresponde à

---

<sup>1</sup>Aluna regular do Programa de pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – PPGICH/ UEA; Linha de pesquisa: Espaços, memórias e configurações sociais. Atua desde 2007 como professora de História do Ensino Médio e Fundamental II pela Secretaria de Estado da Educação e Cultura do Amazonas (SEDUC/AM).

<sup>2</sup>Doutora e Mestre pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Professora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UEA. Arqueóloga do Laboratório de Arqueologia Alfredo Mendonça de Souza (SEC/AM)

necessidade de manutenção da memória coletiva que o cemitério incorpora, pois representa a vida, o crescimento e a continuidade da cidade. Por meio de seus indivíduos, documentos e histórias sepultados, o cemitério garante a perpetuação da narrativa da cidade, possibilitando uma redescoberta de sua história e significado para aqueles que dele dependem. Este ainda é um estudo preliminar, que pretende complementar futuras pesquisas.

**Keywords:** Cemeteries; City; Cemetery Studies.

## **Introdução**

Apesar de Manaus possuir dez cemitérios públicos em sua administração, sendo seis urbanos e quatro rurais, ainda encontramos um certo desconhecimento a respeito dos cemitérios, principalmente os mais simples, ou como são caracterizados, cemitérios periféricos, pois além de não fazerem parte da área central da cidade, ainda possuem a incompreensão da importância de sua existência e conseqüentemente um certo abandono e ignorância deles por parte da administração pública e da população.

Esta é uma pesquisa preliminar que será mais bem desenvolvida na dissertação, e que procurará desenvolver uma pesquisa de campo minuciosa e fundamentada acerca da importância dos cemitérios de Nossa Senhora da Piedade e de Nossa Senhora da Conceição das Lajes para a cidade de Manaus e para a população que utiliza os cemitérios em questão, bem como sobre essa relação entre a identidade e memória cultural da cidade com as necrópoles em estudo.

Realizar uma pesquisa bibliográfica utilizando obras clássicas sobre memória na perspectiva filosófica e sociológica, abordando a temática do tempo, espaço e cultura material, e explorando as inter-relações com o patrimônio cultural e cemiterial.

O estudo cemiterial e do cemitério como patrimônio no Brasil está avançando, tendo como precursor desse estudo Valladares (1972), que em seu livro *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros* apresenta a importância do conjunto artístico presente nos cemitérios e sua relevância patrimonial, fazendo com que o autor se destaque por sua obra, tornando-se um marco na produção científica e inspiração para futuros estudos.

Reis (1994) apresenta-nos *A morte é uma festa com a secularização dos cemitérios e o processo de mudança dos enterros nas igrejas para cemitérios e como esse processo se deu com revoltas populares ocasionadas pelas mudanças*

impostas pela lei imperial, o que nos permite entender como se deu esse processo de transição que ocorreu no Brasil no século XIX.

Valladares (1972), Borges (1991;2002), Bellomo (1998) e Lima (1994) são considerados os precursores nos estudos da arte tumular, apresentando um vasto estudo sobre os estilos, materiais e símbolos presentes nos túmulos de cemitérios estudados e como essa simbologia representam aspectos culturais presentes na sociedade, assim como as questões de mobilidade urbana e a organização do espaço cemiterial.

Castro (2008) em sua dissertação *Aqui também jaz um patrimônio: identidade, memória e preservação patrimonial a partir do tombamento de um cemitério (o caso do Cemitério do Imigrante de Joinville/SC, 1962-2008)* busca compreender como um cemitério pode ser considerado um patrimônio cultural nas cidades brasileiras a partir do estudo de caso do cemitério de Joinville (SC), tendo como base o fato de se enxergar os cemitérios como bens culturais que devem ser matidos e preservados para que se possa oferecer uma nova perspectiva urbana, cultural e antropológica da cidade a partir desse olhar conservador a respeito do patrimônio funerário.

Nogueira (2013) em sua dissertação *“Quando um cemitério é patrimônio cultural”* procura colaborar com a expectativa de contribuir com as discussões sobre a existência de espaços não tradicionais que possuem potenciais patrimoniais, como a musealização e patrimonialização dos cemitérios, em especial, o Cemitério São João Batista no Rio de Janeiro, com suas esculturas, além de proposta de melhorias para as áreas envoltórias ao cemitério, visando preservar o patrimônio funerário.

É de fundamental importância entendermos que o estudo patrimonial também está vinculado ao estudo da memória coletiva e sua manutenção, e está vinculado ao passado, uma vez que este encontra-se “materializado na paisagem, preservado em ‘instituições de memória’, ou ainda vivo na cultura e no cotidiano dos lugares” Abreu (1998).

Estaremos acompanhados também de escritores como Philippe Ariès e sua compreensão da morte no Ocidente, Gaston Bachelard e Henri Bergson sobre o tempo e a compreensão da duração, a prática e representação da história cultural através de Roger Chartier, Maurice Halbwachs que desenvolveu o conceito de

memória coletiva, e Paul Ricoeur que propôs o esquecimento da memória e seu impacto na história.

## A Província do Amazonas

Antes pertencente à Província do Grão-Pará, a Comarca do Alto Amazonas, através da lei de 1850 conquista sua autonomia como mostra a publicação original:

LEI Nº 582, DE 5 DE SETEMBRO DE 1850  
Art. 1º A Comarca do Alto Amazonas, na Província do Grão Pará, fica elevada á categoria de Província com a do Amazonas. A sua extensão e limites serão os mesmos da antiga Comarca do Rio Negro (Publicação: Coleção de Leis do Império do Brasil - 1850, Página 271 Vol. 1 pt. I)

A nova província depende de recursos parcos e vê-se sem poder realizar obras públicas como informa o vice presidente Dr Manoel Gomes Corrèa de Miranda em sua fala dirigida à Assembleia Legislativa em 5 de setembro de 1852:

A falta de materiaes, e mesmo de pessoas, que se proponhão a tomal-as por arrematação tem sido a cauza porque não tem dado andamento a muitas obras de muita urgência, como a Matriz, Cemitérios, Pontes &. (Relatorio do Presidente da Província do Amazonas, 1852, p.6).

A Província passará por uma mudança econômica significativa a partir da exploração da *hevea brasiliensis*, mais conhecida como borracha e que necessita de mão de obra para realizar a extração do *látex*, passando a receber levas de imigrantes vindos principalmente do nordeste brasileiro, contando também com a vinda de estrangeiros em busca da riqueza que a borracha poderia proporcionar.

Nesse sentido, teremos em Manaus uma mudança significativa em busca de uma apresentação mais adequada para atrair a atenção dos investidores estrangeiros que se dirigiam à cidade a fim de negociar a borracha com as casas aviadoras. Nesse contexto de explosão demográfica que a Província vivencia, tem-se também o aumento significativo de doentes e mortos que vêm a necessitar de atendimentos médico-hospitalares e de sepultamentos.

Após a Independência do Brasil, será organizada a legislação de fato que dará um direcionamento sobre como devem funcionar as instituições que dependiam do ordenamento das Câmaras Municipais, a Lei de 28 de outubro de 1828 a partir do artigo 66 recomendava às Câmaras Municipais as posturas relativas à criação de cemitérios fora dos templos, obedecendo a mentalidade médica da época que viam como responsáveis pela contaminação do solo, da água e do ar os corpos ali

depositados, tornando-se focos de infecção que deveriam ser afastados das cidades civilizadas (REIS, 1991, p.277).

### **Fragmentos da Morte: Manaus e os cemitérios secularizados**

A partir do *boom* da borracha é que Manaus passará por uma radical mudança em sua estrutura permitindo melhorias como a construção de prédios públicos, atraindo mão de obra de diversos lugares. Porém faz-se necessário salientar que esse crescimento também favorecerá a noção higienista que vigorava na Europa na época. João José Reis, observa que “a construção de cemitérios que substituíssem as igrejas como locais de enterramentos fazia parte desse projeto liberal, civilizatório e higienizador” (REIS, 1991, p.277).

O Cemitério de São José foi mandado construir em 1855, no caminho da Cachoeira Grande, assim denominado até idos de 1866, passando a ser denominada de Estrada Epaminondas (CUPPER, 2009, p.56). Sabe-se que no centro da cidade, no Largo da Matriz, faziam-se enterros, muitas vezes em covas de pouca profundidade, sendo suas sepulturas por diversas vezes violadas por animais (SILVA, 2009, p. 90) como mostra a publicação do periódico A Estrella do Amazonas

É bem notório que o Exm<sup>o</sup> Presidente da Provincia, reconhecendo quanto se faz sensível a falta de um cemiterio publico n'esta Cidade, como já ponderou no seu Relatório à Assembléa Provincial, te a intenção de o mandar construir ou no lugar já designado na estrada da Caxoeira, ou em outro que por pessoas competentes seja indicado como preferível; mas essa construcção não pode deixar de soffrer demora por faltarem não só operários que n'ella sejam empregados sem prejuízo de outras obras em andamento, mas tambem os materiaes precisos, principalmente para a Capella que alli se deve edificar. Não devendo, entretanto, continuar a repugnante e lamentável pratica, que todos os dias observamos de enterrarem-se os cadáveres no largo da extincta Matriz (um dos lugares mais frequentados da Cidade e que nunca sérvio de Cemiterio) e nas imediações da Igreja dos Remédios, onde se tem isto restos mortaes de nossos semelhantes espalhados sobre a terra, e expostos sem o menor resguardo a voracidade dos cães e outros animaes (Estrella do Amazonas, 13 de maio de 1854).

A dissertação de Júlio Santos da Silva (2012), intitulada *O adoecer na cidade de Manaus de 1877 a 1920*, apresenta que a cidade passava pelo seu *boom* de crescimento por conta do período áureo da borracha, além do crescimento populacional com a chegada de migrantes nordestinos, o que também provocou um certo desordenamento urbano e a culpabilização desses migrantes como únicos responsáveis pelas doenças ocorridas no período.

As epidemias advindas desse período, de acordo com Silva (2012) revelam que havia uma preocupação sobre o que fazer com os doentes e uma vez que

vinham a falecer, onde enterrá-los dentro das novas regras de higiene pública, uma vez que a “cidade deveria disciplinar e retirar os mortos dos átrios e jardins das igrejas para enterrá-los em cemitérios públicos em conformidade com as normas de higiene” (SILVA, 2012, p.89). Ainda de acordo com Silva, os cemitérios eram construídos em áreas afastadas do centro da cidade, pois só assim o ambiente estaria livre do foco de epidemias.

Rosineide de Melo Gama em sua dissertação intitulada *Dias Mefistofélicos: A Gripe Espanhola nos Jornais de Manaus (1918 – 1919)* apresenta o comportamento social da cidade de Manaus diante da presença da morte representada no surto da gripe espanhola que afetou a cidade no final de 1918 e início de 1919. Apesar de não estar focada no estudo cemiterial, a autora dispõe de algumas linhas analisando a situação dos enterramentos das vítimas da influenza que ficavam muitas vezes expostas nas ruas à espera do carro de coleta para serem enfim levados aos cemitérios onde teriam seu destino. É necessário perceber que diante das epidemias que assolam determinados lugares há uma falha nos serviços públicos e as áreas periféricas normalmente são as mais afetadas pela falta de infraestrutura necessária e a autora abarca também essa ausência dos serviços públicos em áreas mais afastadas dos centros onde ocorreu uma exposição maior dos mortos nas ruas por vários dias à espera do serviço de coleta.

Devido à enorme quantidade de corpos espalhados pelas ruas, Manaus, nos dois últimos meses do ano, mais se pareceu como uma grande necrópole. Eram corpos em frente às igrejas, em praças, empilhados nos bairros carentes, em frente aos mercados, em canoas abandonadas na travessia de São Raimundo para Aparecida. O pavor, as lágrimas, o medo, a miséria, a fome, os mortos, a confusão de cadáveres, a dor e o desespero deram ao espaço urbano um ar verdadeiramente sinistro. (GAMA, 2013, p. 133)

Maria Terezinha da Rosa Cupper apresenta em sua dissertação o título *Educação Cultural: Leitura do Cemitério São João Batista – Manaus/Am* onde ela expressa a importância de se trabalhar o espaço cemiterial nas escolas como forma de valorização da cidade e de sua história.

É possível através do seu trabalho ver um entrelaçamento entre a criação e desativação do Cemitério São José e o traslado dos restos mortais e túmulos para o Cemitério São João Batista de acordo com a importância social dos que ali estavam enterrados.

[...] no campo constatou-se que o traslado de um cemitério para outro procurou preservar as peças escultóricas de maior valor, em muitas delas o material utilizado foi o mármore de Carrara. Possivelmente os túmulos de pessoas oriundas de famílias tradicionais da sociedade amazonense tiveram o traslado do túmulo e dos adornos para o novo cemitério

de São João Batista. Porém, muitos outros foram enterrados no túmulo monumento coletivo. Uma placa indica os nomes dos enterrados ali (CUPPER, 2009, pp. 138, 139).

No capítulo dois intitulado “*O cemitério e a produção da cidade*”, a autora apresenta o processo de secularização dos cemitérios que ocorreu aqui no Brasil a qual deixa claro que esse processo ocorreu em tempos diferentes

Temos uma controvérsia em relação a provável data de quando realmente este processo foi iniciado. O importante é que mais pesquisas sejam realizadas sobre os cemitérios no Brasil para que os estudos possam balizar trabalhos de reconstituição histórica da Cidade dos Mortos comparando os estudos com a “Cidade dos Vivos.” De toda forma o final do século XIX é o marco inicial da construção de cemitérios secularizados tanto na Europa, Brasil e demais países da América Latina. (CUPPER, 2009, p. 55)

Em seguida passa à análise da secularização dos cemitérios em Manaus e como se dá essa relação entre a cidade dos vivos e a cidade dos mortos. Com isso, Cupper também faz referência ao Cemitério São José, a necessidade de sua criação, sua utilização e o seu desativamento e traslado de túmulos para o São João Batista

Em Manaus, o cemitério de São José localizava-se no atual Clube Rio Negro, foi incorporado ao Cemitério de São João Batista construído em 1891. Os túmulos de maior valor do desmante do Cemitério de São José, encontram-se enfileirados numa quadra próxima a área central do São João Batista e, muitos restos mortais foram enterrados em um osuário coletivo construído para este fim, conforme placa de indicação. (CUPPER, 2009, p. 64)

Resta o questionamento da autora sobre os porquês do traslado e a mesma traz uma resposta como possibilidade, lembrando que a pesquisa dela estava voltada para o Cemitério São João Batista e não para o Cemitério São José:

Em Manaus, o cemitério de São José localizava-se no atual Clube Rio Negro, foi incorporado ao Cemitério de São João Batista construído em 1891. Os túmulos de maior valor do desmante do Cemitério de São José, encontram-se enfileirados numa quadra próxima a área central do São João Batista e, muitos restos mortais foram enterrados em um osuário coletivo construído para este fim, conforme placa de indicação. (CUPPER, 2009, p. 64)

No Relatório do Inspetor da Higiene do Estado apresentado ao governador Eduardo Ribeiro em vinte de junho de 1893, encontramos suas considerações sobre o que fazer ao cemitério São José:

Há em um dos mais importantes locais d'esta cidade um estabelecimento que urge ser arrasado e substituído por um jardim: - é o cemitério de S. José. Fechado há mais de dous anos, hoje representa um espectro que deve ser evitado à vista de publico. Provavelmente a presente lembrança horrorizará a muitos que lá guardão como relíquias os restos mortaes de seos parentes e amigos, mas a hygiene publica julga inconveniente a permanência de tal estabelecimento e para facilitar a retirada de taes relíquias lembra a ideia de ser dado pela Intendência no cemitério publico de S. João um lugar a todos que tenham direito ao repouso eterno no cemitério S. José por motivo de compra. (RELATÓRIO, 20 de junho de 1893)

O Cemitério Municipal de São João, configurava-se como a mais importante necrópole da cidade, recebendo a maioria dos enterros, entretanto, por conta de sua localização, e a existência de comunidades distantes, como a comunidade Campos Sales, que se localizava na saída da cidade, havia a necessidade de novos locais para que fossem realizados os enterros dos moradores dessas pessoas. Com isso temos o cemitério do Cariri, ou como hoje é conhecido, Cemitério Nossa Senhora da Piedade, localizado no quilômetro 5 da rodovia AM-010. É possível encontrar em jornais mais recentes informações sobre o surgimento do cemitério, como apresenta o Jornal A Crítica em 2016:

Com 1.020 sepulturas, é o menor da área urbana da cidade (bem distante das 91.553 existentes na Nossa Senhora Aparecida, na Avenida do Turismo, bairro Tarumã, Zona Oeste), tendo começado as suas atividades por volta de 1864, de acordo com informações da Secretaria Municipal de Limpeza Pública (Semulsp), órgão que administra os cemitérios da cidade. Ele foi reconhecido oficialmente em 1901. No entanto, estranhamente, associa-se a inauguração oficial deste “campo santo” à pessoa do ex-governador do Estado Eduardo Gonçalves Ribeiro, o que é impossível tendo em vista que ele governou o Amazonas nos períodos de 2/11/1890 a 5/5/1891 e de 27/02/1892 a 23/07/1896, e faleceu em 1900. (Jornal A Crítica , 04/06/2016)

Através da tabela abaixo, podemos perceber que é apresentado um resumo sobre as informações gerais, onde vemos que na área urbana existem seis cemitérios e na área rural, mais quatro, totalizando dez cemitérios públicos.

CEMITÉRIO	LOCALIZAÇÃO	NÚMERO DE QUADRAS	ÁREA (HECTARE)
<b>TOTAL</b>		<b>136</b>	<b>128,42</b>
<b>URBANO</b>		<b>131</b>	<b>124,51</b>
Nossa Senhora Aparecida	Avenida do Tarumã, 107 Km 12 - Tarumã	90	105,43
São João Batista	Praça Chile, esquina com a Av. Boulevard Alvaro Maia - Nossa Senhora das Graças	24	10,11
São Francisco	Rua Coronel Pedro de Souza s/n - Morro da Liberdade	5	3,69
Santa Helena	Rua Coração de Jesus - São Raimundo	6	2,7
Santo Alberto	Rua Monteiro Maia Colônia Antônio Aleixo	5	1,89
Nossa Senhora Piedade	Avenida AM 010 - Tarumã	1	0,69
<b>RURAL</b>		<b>5</b>	<b>3,91</b>
Nossa Senhora do Carmo	Às margens do Rio Amazonas (costa do Rio Paraná da Eva)	2	1,02
Nossa Senhora de Conceição das Lajes	Às margens do Rio Negro	1	2,18
São José de Jatuarana	Às margens do Rio Amazonas (costa do Rio Jatuarana)	1	0,22
Santa J. Puraquequara	Às margens do Lago Puraquequara	1	0,49

Tabela: Informações sobre os cemitérios urbanos e rurais de Manaus. Fonte: SEMULSP  
<https://www.manaus.am.gov.br/semulsp/lista-cemiterios-publicos/> pesquisa realizada em 13/10/2023 às 15:00

Após a tabela, temos um pequeno resumo sobre cada um deles, dos quais destacaremos as informações sobre o Piedade e o Lajes:

#### **CEMITÉRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE**

Fundado no ano de 1901, ficou conhecido inicialmente como “Cemitério do Cariri”, localizado na Avenida Torquato Tapajós – KM 05, Rodovia – AM 010, no Bairro Taramã, possui uma capela com uma imagem identificada como de Nossa Senhora da Piedade, motivo pelo qual o cemitério foi batizado.

A área total estima-se em 0,69 hectares, com uma quadra e média de um sepultamento diário, geralmente atendendo as comunidades adjacentes.

É considerado o menor cemitério em área e em quantidade de sepultamentos localizado na área urbana da cidade.

(Fonte: SEMULSP <https://www.manaus.am.gov.br/semulsp/lista-cemiterios-publicos/> pesquisa realizada em 13/10/2023 às 15:00)

Vemos com isso que apesar da prefeitura reconhecer o antigo nome do Piedade, não reconhece o funcionamento do cemitério anterior ao ano em que assumem sua administração, mantendo lacunas sobre registro de inumações, quantidade de sepultamentos anteriores a 1901, controle de sepultamentos, e outras demandas que ao longo da dissertação poderão surgir e buscarei respostas.

Podemos observar também na tabela, o cemitério Nossa Senhora da Conceição das Lajes, caracterizado como um cemitério rural, que possui apenas uma quadra, com área de 2,18 hectares. Como se trata de um cemitério atípico, uma vez que localiza-se numa colina no bairro Mauzinho e durante as cheias do rio Negro fica cercado pelas águas, o cemitério das Lajes é um local de difícil acesso pelas suas características próprias. A despeito do que informa a Semulsp, sobre o cemitério das Lajes possuir apenas uma quadra, o jornal Em Tempo em matéria publicada em agosto de 2023, destacou a revitalização recebida pelo cemitério e que o mesmo possui “três quadras com capacidade para aproximadamente cinco mil sepultamentos” (Jornal Em Tempo, Publicado em 16/08/2023).

Conseguimos encontrar reportagens sobre o abandono do cemitério Piedade em alguns jornais apontando o descaso da administração pública como podemos observar:

*“Em funcionamento desde 1864, 'Cemitério do Cariri' está abandonado, em meio ao matagal. Matagal, lixo e até objetos de rituais religiosos fazem parte do cenário do menor cemitério urbano da cidade.”*

A reportagem de A Crítica constatou que a intensa vegetação do local não perdoa nenhuma sepultura ou jazigo daquela área. A situação no local é tão caótica que o matagal teima em

crescer até sobre os túmulos. Num deles, uma planta de aproximadamente quase 3 metros se espande a cada dia sobre a areia do espaço secular. Próximo dali, sacos de lixo e pratos de papelão aparecem jogados no chão. Andando mais um pouco, encontramos um colar vermelho e preto, que pode ter sido utilizado em algum ritual religioso. Detalhe: sem portão, o cemitério fica convidativo à invasão noturna, principalmente. Sepulturas quebradas e sem qualquer identificação deixam aquele campo santo ainda mais decrépito. Paralelo a tudo isso, o cemitério também abriga duas caixas de água a céu aberto, sem tampa, propícios a serem criadouros de dengue. A reportagem entrou em contato com a assessoria da Semulsp, mas até o fechamento desta edição não obteve resposta quanto à possibilidade de uma reforma no cemitério. (Jornal A Crítica 04/06/2016 às 16:28. Atualizado em 12/03/2022 às 15:27)

No sítio Portal Amazônia, temos também apresentado o estado de abandono do cemitério da Piedade e sua recente reforma realizada pela Semulsp:

#### Decadência e obras

Com o passar dos anos, a estrutura do cemitério foi tomada pela vegetação local. O espaço também se tornou uma espécie de lixeira a céu aberto com diversos materiais sendo jogados no terreno, já que à época, não havia portão para impedir invasores.

Em 2022, o cemitério passou por uma reforma em sua estrutura. Um novo refeitório foi construído, além disso, o espaço agora ganhou água encanada, luz, banheiros, portão e muros. (Portal Amazônia, 03/10/2023 15:00. Atualizado 03/10/2023 15:00)

Sobre o cemitério Nossa Senhora da Conceição das Lajes, a situação mostra-se até mais crítica em algumas reportagens sobre a conservação do solo, uma vez que o local sofre com as vazantes do rio Negro, onde ocorre o fenômeno das terras caídas, processo de erosão que ocorre nas margens dos rios, como podemos ver na reportagem do Portal Amazonia:

O cemitério sofre com o fenômeno de Terras Caídas, que é o processo de erosão que acontece nas margens dos rios. Por conta disso, muitos túmulos acabaram se perdendo com o desabamento devido à erosão do local. De acordo com relatos de moradores, em período de chuvas, parte do barranco cai, fazendo com que os túmulos despencassem sobre as águas, além de outras ficarem presas na mata do morro. (Portal Amazônia 22/04/2022 08:00 | Atualizado 22/04/2022 08:00)

Encontramos também reportagem mais antiga no portal D24am de 2012:

#### *Rio Negro avança sobre cemitério na zona leste de Manaus*

*Sepulturas estão caindo na água com a erosão e visitantes já não se arriscam a homenagear os mortos temendo sofrer acidentes. Os visitantes também reclamam do difícil acesso ao local.*

O Cemitério Nossa Senhora da Conceição das Lajes, no Mauzinho, zona leste, está desabando sobre o Rio Negro. Pelo menos dez sepulturas já despencaram com o barranco e caíram na água. Os visitantes também reclamam do difícil acesso ao local.

A dona de casa Celeste Pinheiro, 56, mora próximo ao cemitério, e conta que desde o início do ano, parte do barranco onde ficam os túmulos despenca quando chove. Algumas sepulturas caem na água e outras ficam presas na mata do morro. "Percebemos que isso atrai mais urubus, além de trazer um cheiro desagradável para as casas", disse.

(D24am, 03/05/2012 às 04:00)

Na reportagem a Semulsp informou em nota que não havia registros de sepulturas em áreas com risco de desabamento dentro do cemitério Nossa Senhora da Conceição das Lajes e que seriam realizadas fiscalizações no local. "O cemitério aceita um sepultamento por ano e não há planos de revitalização da área centenária, segundo a assessoria de comunicação do departamento". A revitalização só veio a

ocorrer em agosto de 2023, garantindo uma área administrativa, que até então o cemitério não possuía, além de uma escada feita com pneus, com três níveis para facilitar o acesso local e ainda sim, mantendo uma dificuldade de acesso pela irregularidade do terreno.

No portal da Semulsp também temos um pequeno resumo sobre o cemitério Nossa Senhora da Conceição das Lajes:

CEMITÉRIO NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DAS LAGES

Fundado no ano de 1906, o cemitério está localizado às margens do rio Negro, possui uma área total estimada em 2,18 hectares e conta apenas com uma quadra.

Como mencionado, só a partir da reforma realizada em agosto de 2023, o cemitério das Lajes ganha sua sede administrativa, o que nos leva a questionar onde estarão os documentos referentes aos sepultamentos, uma vez que não havia prédio administrativo, nem instalação elétrica ou de água. Na visita realizada em outubro de 2023, foi possível encontrar uma sepultura que é bem anterior à data de fundação do cemitério apresentada pela Semulsp, conforme descrição da lápide:

“Aqui jaz os restos mortaes  
De  
Francisco José Ribeiro  
nascido  
em 14 de novembro de 1852,  
fallecido  
em 15 de outubro de 1898.  
Lembrança de sua família”

Esta sepultura abre-nos um leque de possibilidades sobre desde quando o cemitério das Lajes é utilizado e se há documentação da época nos arquivos da prefeitura ou da Cúria, e a origem dessas pessoas que ali se encontram.

### **Considerações finais**

Como anteriormente explicitado, este trabalho ainda não foi finalizado, uma vez que está em produção e comporá a dissertação, entretanto, temos a intenção de trazer novas possibilidades de pesquisas sobre o tema, privilegiando os cemitérios como um todo, e principalmente os que não possuem rico conjunto arquitetônico ou escultórico, porém com grande valor histórico à cidade e que merece ser preservado e estudado.

Partimos da premissa que o cemitério é um vasto objeto de estudo que deve ser olhado sob os aspectos culturais, materiais, imateriais, históricos, arqueológicos, e demais possibilidades de estudo. As lembranças extrapolam a imponência das obras arquitetônicas e merecem ser preservadas e resgatadas.

As pesquisas relacionadas ao campo dos cemitérios como patrimônio contribuem para a definição utilizada na arqueologia, que considera o patrimônio construído como artefato arqueológico. Dentro deste contexto, no seu trabalho sobre a mudança na representação da morte durante a transição do império escravista para a república, Tânia Andrade Lima (1994) considerou os cinco principais cemitérios históricos do Rio de Janeiro como sítios arqueológicos e os jazigos como artefatos, caracterizando, assim, esses locais como espaços nos quais foi possível preservar ao longo do tempo vestígios de cultura material de atividades humanas passadas. Com isso, o universo dos cemitérios se constitui como lugares com potencial arqueológico. Sobre esse tema, a autora afirma que:

(...) vistos enquanto sítios arqueológicos, os cemitérios constituem um domínio excepcional para a observação e análise, a partir da cultura material, de fenômenos de dinâmica cultural e mudança social. Uma vez erigidas, as sepulturas (e todo o aparato que as acompanha) permanecem, na sua quase totalidade, em suas primitivas posições, sem que ocorram alterações significativas no contexto original (LIMA, 1994, p.87-88).

Nossa intenção é a valorização do cemitério independentemente dele ter ou não um lindo conjunto escultórico para que seja visitado, uma vez que a memória coletiva da cidade independe desse aspecto arquitetônico. O patrimônio nacional deve ser visto como um objeto de estudos que deve ser discutido, estudado, excedendo os limites que sempre permaneceram mais voltados para a monumentalidade e materialidade, abarcando como objetos de estudo a imaterialidade presente nos cemitérios populares, sem um grande conjunto arquitetônico, mas que preserva a história do local onde se encontra.

## **Bibliografia**

ABREU, Maurício de Almeida et al. Sobre a memória das cidades. **Revista da faculdade de Letras**, v. 14, p. 77-97, 1998.

BACHELARD, Gaston. **A Epistemologia**. Tradução de Fátima Lourenço Godinho e Mário Carmino Oliveira. Lisboa, Portugal: Edições 70, setembro de 2006.

- BELLOMO, Harry Rodrigues **A estatuária funerária em Porto Alegre (1900-1950). 1998.** Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.
- BORGES, Maria Elizia. **Arte funerária no Brasil, 1890-1930: ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto.** Editora C/Arte, 2002
- BORGES, Maria Elizia. **Arte Tumular: a produção dos marmoristas de Ribeirão Preto no período da Primeira República.** 1991. Tese (Doutorado em Artes) – Programa de Pós-graduação em Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.
- CASTRO, Elisiana Trilha. **Aqui também jaz um patrimônio: identidade, memória e preservação patrimonial a partir do tombamento de um cemitério (o caso do Cemitério do Imigrante de Joinville/SC, 1962-2008).** 2008.
- CUPPER, Maria Terezinha da Rosa. **Educação e Cultura: Leitura do Cemitério São João batista – Manaus/Am.** Dissertação de Mestrado em Educação, UFAM, 2009.
- CYMBALISTA, Renato; LANNA, Ana Lúcia Duarte. **Cidade dos Vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios paulistas.** 2001.
- DE ALMEIDA, Marcelina das Graças. A cidade e o cemitério: uma experiência em educação patrimonial. **Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer**, v. 1, n. 1, p. 213-230, 2016.
- DIAS, Edinea Mascarenhas. **A ilusão do fausto. Manaus 1890 – 1920.** Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2007.
- GAMA, Rosineide de Melo. **Dias Mefistofélicos: A Gripe Espanhola nos Jornais de Manaus (1918 – 1919).** Dissertação de Mestrado em História, UFAM, 2013.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GONDAR, J. Memória individual, memória coletiva, memória social. **Revista Morpheus - Estudos Interdisciplinares em Memória Social**, [S. l.], v. 7, n. 13, 2015. Disponível em: <https://seer.unirio.br/morpheus/article/view/4815>. Acesso em: 28 set. 2023.
- GRASSI, Clarissa. **Guia de Visitação ao Cemitério Municipal São Francisco de Paula: arte e memória no espaço urbano.** Edição do Autor, 2014.
- LIMA, Tania 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). **Anais do Museu Paulista: história e cultura material**, v. 2, p. 87-150, 1994.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo.** Tradução de Eliane Lisboa. 4ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- \_\_\_\_\_. **O Método 3: O Conhecimento do Conhecimento.** 3ª ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NOGUEIRA, Renata de Souza. **Quando um cemitério é patrimônio cultural. 2013.** 2013. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Memória Social-Memória e Patrimônio) –Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

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

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Posturas Municipais, Amazonas (1838-1967).** Manaus EDUA, 2016.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia.** Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012.

SCHMIDT, M. L. S.; MAHFOUD, M. Halbwegs: memória coletiva e experiência . **Psicologia USP**, [S. l.], v. 4, n. 1-2, p. 285-298, 1993. DOI: 10.1590/S1678-51771993000100013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/34481>. Acesso em: 28 set. 2023.

SILVA, Julio Santos da. **Adoecendo na cidade da borracha: Manaus (1877 – 1920).** Dissertação de Mestrado em História, UFAM, 2012

VALLADARES, Clarival do Prado. Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros: um estudo da arte cemiterial ocorrida no Brasil desde as sepulturas de igrejas e as catacumbas de ordens e confrarias até as necrópoles secularizadas. **Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura**, v. 2, 1972.

# CEMITÉRIO DOS INGLESES DE RECIFE: UM ESTUDO PILOTO DA TIPOGRAFIA MEMORIAL

Bruno Vieira<sup>1</sup>  
Universidade de São Paulo (USP)  
ibrunovieiras@gmail.com

Priscila Lena Farias<sup>2</sup>  
Universidade de São Paulo (USP)  
prifarias@usp.br

**Resumo:** Este artigo apresenta resultados da utilização de uma ficha específica para a coleta de dados de elementos tipográficos em cemitérios, buscando sistematizar e analisar inscrições em túmulos de forma detalhada. A ficha foi desenvolvida como um formulário na plataforma *Google*, permitindo o preenchimento digital com dados observados e gerando gráficos e planilhas editáveis. Um estudo piloto foi realizado no cemitério dos ingleses, em Recife, com uma amostra de 66 túmulos do século XIX. Os resultados demonstraram a eficácia da ficha em registrar a diversidade tipográfica presente no local, evidenciando variações nas formas, estilos e disposições utilizados ao longo do tempo. A ficha se mostrou uma ferramenta promissora para pesquisas mais abrangentes em cemitérios históricos, contribuindo para o estudo do patrimônio cultural e da identidade tipográfica em espaços de memória.

**Palavras-chave:** elementos tipográficos; cemitério; memória gráfica.

## THE ENGLISH CEMETERY IN RECIFE: A PILOT STUDY ON MEMORIAL TYPOGRAPHY

**Abstract:** This article presents results from the use of a specific data collection form for typographic elements in cemeteries, aiming to systematize and analyze inscriptions on tombstones in detail. The form was developed on Google platform, allowing for digital input of observed data and generating editable graphs and spreadsheets. A pilot study was conducted at the British Cemetery in Recife, with a sample of 66 tombs from the 19th century. The results demonstrated the effectiveness of the form in recording the typographic diversity present at the site, highlighting variations in forms, styles, and arrangements used over time. The form proved to be a promising tool for more comprehensive research in historical cemeteries, contributing to the study of cultural heritage and typographic identity in spaces of memory.

**Keywords:** Typographic elements; Cemetery; Graphic memory.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Design (FAU-USP). Mestre (UFCEG) e bacharel em Design (UFPE). Membro da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC). Realiza pesquisas acerca da relação entre design, tipografia e patrimônio cemiterial. Bolsista FAPESP 2024/05681-0. [lattes.cnpq.br/5041277274400573](https://lattes.cnpq.br/5041277274400573).

<sup>2</sup> Professora Associada da FAU-USP, onde coordena o Laboratório de Pesquisa em Design Visual - LabVisual, e bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Seus interesses atuais de pesquisa são história da tipografia, letramento no espaço público e design como patrimônio cultural. [lattes.cnpq.br/7204930940034076](https://lattes.cnpq.br/7204930940034076).

## INTRODUÇÃO

O Cemitério dos Ingleses em Recife, foi construído em 1814, tendo a finalidade de acolher a comunidade britânica protestante em Pernambuco. De acordo com Rezende (2007), a origem dos cemitérios protestantes no Brasil está ligada à luta pela secularização dos cemitérios e contra a proibição do sepultamento de acatólicos.

Os cemitérios protestantes representam um marco significativo no Brasil por introduzirem uma nova prática de sepultamento. Historicamente, no país, a prática corrente era enterrar os mortos dentro ou ao redor das igrejas católicas, o que limitava o acesso ao sepultamento para aqueles que não professavam a fé católica (Rezende, 2006).

*British Cemetery*, nome oficial do cemitério popularmente conhecido como Cemitério dos Ingleses de Recife, foi oficialmente o primeiro e único da comunidade britânica no estado de Pernambuco. Embora o nome do cemitério faça menção à comunidade britânica, esse cemitério abrange uma diversidade de nacionalidades, sendo possível encontrar túmulos de indivíduos originários da Alemanha, Portugal, Jamaica, França, Estados Unidos, e Uruguai. Também é possível encontrar túmulos de brasileiros que não eram protestantes, tendo como exemplo o General Abreu e Lima, a quem, por ser maçom, foi negado o pedido de uma sepultura no cemitério católico da cidade.

Em 1984 o Cemitério dos Ingleses de Recife foi tombado como patrimônio histórico e cultural do Estado de Pernambuco através do Decreto Estadual no 9.131. O cemitério fica localizado no bairro de Santo Amaro, região onde está também o segundo cemitério de muros (fora da igreja) mais antigo de Recife e o primeiro nesta configuração para católicos, o Cemitério Senhor Bom Jesus da Redenção, conhecido popularmente como Cemitério de Santo Amaro.

Apesar de tombado, o cemitério foi, até o momento, pouco explorado como objeto de pesquisa. Algumas investigações, como aquelas relatadas no artigo "O túmulo do general: história e arte no British Cemetery do Recife" (Tavares, Seifert Brahm e Colvero, 2017), na dissertação *Uma Necrópole Esquecida e os Valores Para a Sua Conservação* (Tavares, 2016) e no livro *Ingleses em Pernambuco: história do cemitério britânico do Recife e da participação dos ingleses e outros estrangeiros na vida e na cultura de Pernambuco, no período de 1813 a 1909* (Mello, 1912), abordam

a história do cemitério e discutem questões de memória, patrimônio e conservação deste espaço.

Rezende (2007) afirma que os cemitérios protestantes apresentam uma diversidade de representações imagéticas em sua paisagem. No entanto, essa diversidade não se limita apenas às imagens gravadas nos túmulos. Os cemitérios protestantes também possuem uma variedade de elementos tipográficos relevantes, mas que podem se tornar cada vez menos visíveis devido à falta de manutenção adequada.

O objetivo deste trabalho é apresentar um estudo piloto realizado utilizando ficha de coleta de dados para pesquisas de inscrições tipográficas no ambiente cemiterial, com foco específico nas inscrições encontradas em túmulos no Cemitério dos Ingleses em Recife. A pesquisa sobre elementos tipográficos busca entender a diversidade das inscrições e seu valor histórico e cultural, além de contribuir para a preservação do patrimônio funerário.

Há limitações para datar com precisão a construção ou instalação de lápides em cemitérios. Assim, considera-se a data de falecimento indicada nos túmulos como alternativa para estimar o período de sua criação. Esta pesquisa, portanto, foca nos túmulos do século XIX, que representam as possíveis edificações mais antigas do Cemitério dos Ingleses de Recife.

## **Métodos e procedimentos**

Antes da aplicação da ficha de coleta de dados, foi realizada uma visita preliminar ao Cemitério dos Ingleses para contabilizar os túmulos datados do século XIX, em dezembro de 2023. As observações ocorreram em etapas, percorrendo o cemitério. Na Figura 1, as marcações em vermelho indicam as áreas nas quais foi realizada contagem total dos túmulos, enquanto as em amarelo correspondem onde apenas uma parte dos túmulos foi registrado. No total, foram contabilizados 133 túmulos do século XIX.

A área marcada em amarelo possui menos túmulos e concentra túmulos verticais, que são mais recentes. Com base nesse levantamento, foram selecionados 66 túmulos — aproximadamente metade dos identificados como túmulos do século XIX — para análise detalhada por meio da ficha de coleta de dados.

**Figura 1:** Vista superior do cemitério com identificação do número de túmulos do século XIX em cada área.



Fonte: o autor

Para identificar as datas, foi necessário realizar limpeza em uma quantidade significativa de túmulos, especialmente aqueles com inscrições em baixo-relevo. Foram utilizados utensílios de cerdas para remover musgos e areia que dificultavam a legibilidade das informações, e, em alguns casos, também foi necessário o uso de água para a limpeza.

A ficha para coleta de dados de elementos tipográficos em cemitérios, apresentada na Figura 2, inclui informações sobre aspectos formais das letras e identificação do túmulo. Nela é registrado também o ano de falecimento do indivíduo, se o túmulo é compartilhado e a tipologia tumular.

Para classificar os túmulos, no tópico “arquitetura” da ficha, foi usada a tipologia apresentada por Comunale (2020, p. 141-147), que envolve:

**Horizontal Interno:** Túmulos localizados abaixo da terra, com ou sem revestimento que impede o contato do corpo ou caixão com o solo.

**Horizontal Externo:** Túmulos situados acima da terra, que não têm contato com o solo.

**Jazigo Capela:** Capelas simbólicas que abrigam um altar e espaço para colocar crucifixos, símbolos religiosos, imagens sacras, flores, retratos e bustos.

**Jazigo Monumento:** Estruturas com elementos monumentais que se sobrepõem ao espaço de enterramento, utilizando liberdade artística para representar a trajetória de vida do falecido ou da família por meio de alegorias ou ornamentos.

**Catacumba:** Espaço subterrâneo com gavetas mortuárias para caixões, podendo incluir altar, bancos e genuflexórios (bancos para ajoelhar e orar).

**Cenotáfio:** Monumento fúnebre que homenageia pessoas que contribuíram significativamente para a cidade, sem abrigar restos mortais.

**Mausoléu:** Túmulo de grande porte que se assemelha a uma casa, permitindo um ou mais sepultamentos.

**Túmulo Vertical:** Túmulos em gavetas sobrepostas, localizados abaixo do nível do solo.

**Ossuário:** Espaço destinado a receber restos mortais de corpos exumados dos túmulos.

Quanto à descrição de aspectos formais da tipografia, foram adotados os elementos apresentados por Salomon, Gouveia e Farias (2009). A ficha contempla a identificação geral da família tipográfica (serifada, sem serifa, display e cursiva), o uso ortográfico (caixa alta/maiúscula, caixa baixa/minúscula, caixa alta e baixa, e versal/versaleta), além do alinhamento, relevo das inscrições e inclinação dos caracteres. Também foi inserido na ficha um campo para registrar a disposição das inscrições. Essas disposições incluem diferentes configurações: linear, onde o texto segue uma linha reta; curvilínea, que acompanha uma curva; diagonal, em que o texto é inclinado; horizontal curvilínea, que combina orientação horizontal com curvas; e vertical, na qual o texto é disposto de cima para baixo.

A ficha foi implementada como um formulário *Google Forms*. Após a criação de pastas no computador nomeadas pelos nomes e ano de falecimento de cada indivíduo, os dados foram inseridos no formulário.

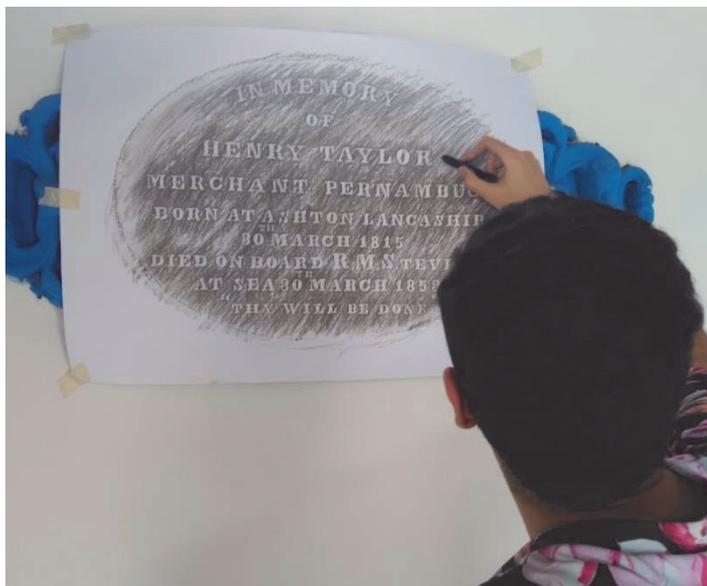
**Figura 2:** Ficha de coleta de dados sobre tipografia memorial desenvolvida como formulário na plataforma *Google*

<p>Nome</p> <p>Sua resposta</p>	<p>Foto *</p> <p><a href="#">Adicionar arquivo</a></p>	<p>Alinhamento *</p> <p><input type="checkbox"/> Esquerda</p> <p><input type="checkbox"/> Direita</p> <p><input type="checkbox"/> Centralizado</p> <p><input type="checkbox"/> Outro:</p>
<p>Ano de falecimento *</p> <p>Sua resposta</p>	<p>Disposição das letras *</p> <p><input type="checkbox"/> Linear</p> <p><input type="checkbox"/> Curvilinea</p> <p><input type="checkbox"/> Diagonal</p> <p><input type="checkbox"/> Horizontal curvilineo</p> <p><input type="checkbox"/> Vertical</p>	<p>Relevo *</p> <p><input type="checkbox"/> Alto</p> <p><input type="checkbox"/> Baixo</p> <p><input type="checkbox"/> Plano</p>
<p>Número de sepultados *</p> <p>Sua resposta</p>	<p>Família *</p> <p><input type="checkbox"/> Serifada</p> <p><input type="checkbox"/> Sem serifa</p> <p><input type="checkbox"/> Display</p> <p><input type="checkbox"/> Cursiva</p> <p><input type="checkbox"/> Outro:</p>	<p>Inclinação *</p> <p><input type="checkbox"/> Normal</p> <p><input type="checkbox"/> Itálica</p> <p><input type="checkbox"/> Outro:</p>
<p>Arquitetura *</p> <p><input type="radio"/> Horizontal interno</p> <p><input type="radio"/> Horizontal externo</p> <p><input type="radio"/> Jazigo capela</p> <p><input type="radio"/> Jazigo monumento</p> <p><input type="radio"/> Catacumba</p> <p><input type="radio"/> Cenotáfio</p> <p><input type="radio"/> Mausoléu</p> <p><input type="radio"/> Túmulo vertical</p> <p><input type="radio"/> Ossuário</p> <p><input type="radio"/> Outro:</p>	<p>Uso ortográfico *</p> <p><input type="checkbox"/> Caixa alta</p> <p><input type="checkbox"/> Caixa baixa</p> <p><input type="checkbox"/> Caixa alta e caixa baixa</p> <p><input type="checkbox"/> Versal/versalete</p>	<p>Observações</p> <p>Sua resposta</p> <p>Uma cópia das suas respostas será enviada para o endereço de e-mail fornecido</p> <p><a href="#">Enviar</a> <a href="#">Limpar formulário</a></p>

Fonte: O autor.

Também foram realizados decalques das inscrições de algumas das lápides, utilizando lápis de cera e papel sulfite A2 (Figura 3). No entanto, em alguns túmulos, o resultado do decalque não foi satisfatório devido à deterioração da rocha e/ou da inscrição. Como resultado, os textos não ficaram nítidos no papel, e apenas as ranhuras das rochas foram capturadas pela técnica de decalque.

**Figura 3:** Realização de decalque de inscrição em ossuário.



Fonte: O autor.

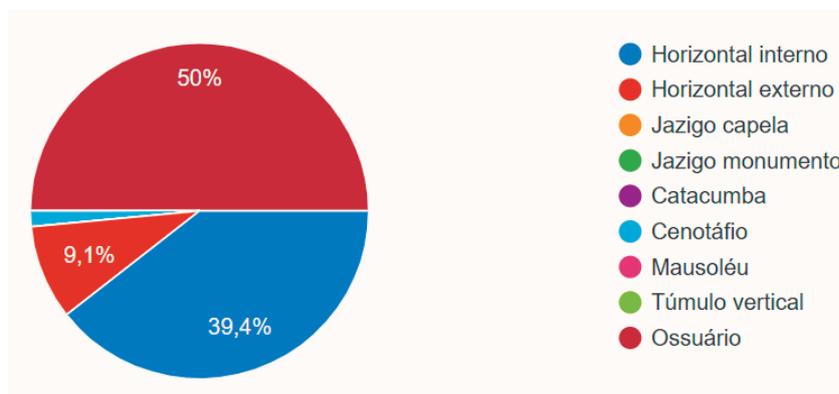
## Resultados

Embora permanecesse ativo, a manutenção do cemitério, no momento da realização da coleta de dados para a pesquisa aqui relatada, era inadequada. Muitas lápides estavam caídas ao chão, quebradas e expostas às intempéries. Além disso, alguns túmulos apresentavam camadas de tinta, contribuindo para a sua descaracterização e dificultando a identificação das informações gravadas nas lápides.

A coleta de dados abrangeu túmulos de indivíduos com anos de falecimento entre 1817 e 1900. Na capela do cemitério, foi identificada uma lápide que homenageia 22 pessoas, cujos restos mortais não estão enterrados no local. Esse túmulo, conhecido como cenotáfio, é um dos poucos que registra o ano em que a placa foi instalada. A maioria dos túmulos é individual, totalizando 59, enquanto 7 são compartilhados, incluindo o cenotáfio.

A Figura 4 apresenta a distribuição dos túmulos analisados conforme a tipologia definida na ficha. Observa-se que os ossuários são os mais frequentes no corpus da pesquisa, totalizando 33 (50%). Em seguida, estão os túmulos horizontais internos (26 túmulos), os horizontais externos (6 túmulos) e, por último, apenas um cenotáfio.

**Figura 4:** Distribuição dos túmulos analisados de acordo com a tipologia adotada na ficha.



Fonte: O autor.

Quanto à disposição das inscrições tipográficas nas lápides, todas contemplam texto de forma linear, e entre os 66 túmulos, 8 também possuem inscrições dispostas em curva. A maior parte das inscrições curvilíneas são frases como “In Affectionate Remembrance of”, “In Loving Memory of” ou apenas “In Memory”.

Foi possível identificar inscrições contendo exemplos de todos os tipos de famílias tipográficas previstas na ficha, conforme ilustrado na Figura 5. Essas famílias

incluem as letras serifadas, sem serifa, display e cursivas. Além disso, foi registrada uma inscrição em hebraico, que foi categorizada como "outra", categoria esta destinada a estilos tipográficos não previstos pela ficha.

**Figura 5:** Exemplos de inscrições com famílias tipográficas de diferentes estilos encontradas no Cemitério dos Ingleses de Recife: serifada, sem serifa, display, cursiva e outra (hebraico)

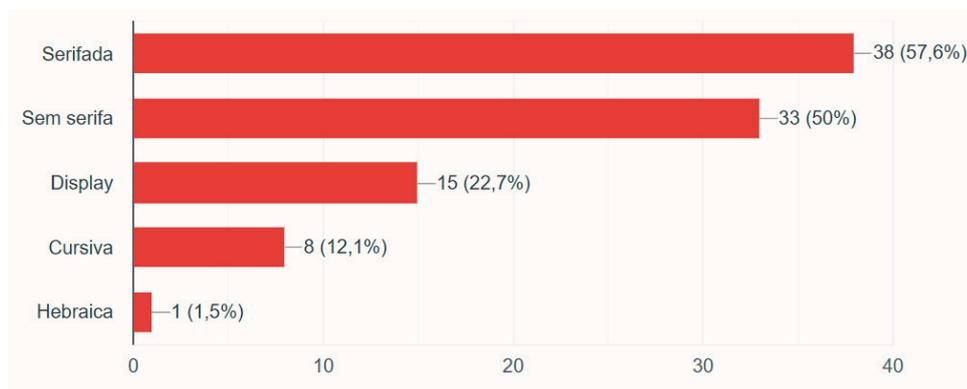


Fonte: O autor.

As inscrições serifadas foram as mais recorrentes no levantamento de dados realizado, estando presentes em 38 dos 66 túmulos (Figura 6). Em seguida, encontram-se as inscrições com letras sem serifa, totalizaram 33 túmulos. Inscrições com caracteres display foram encontradas em 15 túmulos, sendo em sua maioria, inscrições realizadas com letras góticas formando pequenas frases. Em alguns túmulos, em menor quantidade, todo epitáfio foi composto com letras góticas.

As inscrições com letras cursivas, presentes em 8 túmulos, formam trechos curtos, destacando os nomes dos falecidos ou mensagens posicionadas no final das lápides e com letras em tamanho relativamente pequeno. Também foi identificado um único túmulo com inscrição utilizando caracteres não latinos, mas especificamente em hebraico, indicando tratar-se do túmulo de um sujeito judeu.

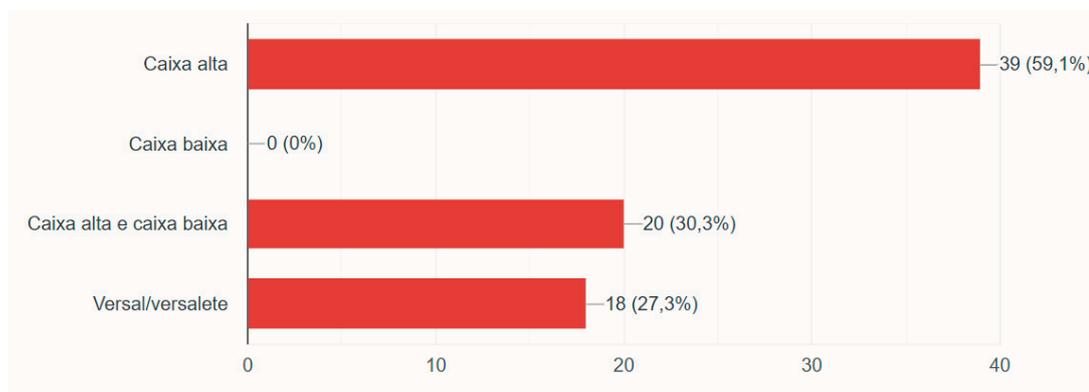
**Figura 6:** Distribuição das famílias tipográficas no Cemitério dos Ingleses de Recife



Fonte: O autor.

O uso ortográfico também apresentou variações, sendo mais comum a utilização de texto apenas em caixa alta, observado em 39 túmulos. Em 20 túmulos, verificou-se que o epitáfio foi composto com letras em caixa alta e baixa. Em menor quantidade, 18 túmulos apresentaram inscrições em versal e versaleta (Figura 7).

**Figura 7:** Distribuição do uso ortográfico das inscrições no Cemitério dos Ingleses de Recife.



Fonte: O autor.

Todos os 66 túmulos analisados apresentaram inscrições tipográficas centralizadas na superfície das lápides. Além disso, verificou-se que em 6 túmulos havia textos alinhados à direita, e que em apenas 2 havia textos alinhados à esquerda. Em relação à inclinação, a grande maioria das inscrições apresenta caracteres na postura normal, com exceção de 11 túmulos, nos quais há textos que combinam caracteres em postura normal e itálica.

A maior parte das lápides tem apenas uma forma de relevo em sua gravação, sendo o baixo-relevo a solução mais recorrente. Apenas em um túmulo foram encontradas inscrições tanto em baixo quanto em alto-relevo.

## Considerações finais

Através da pesquisa aqui relatada demonstra que os túmulos do século XIX presentes no Cemitério dos Ingleses de Recife apresentam uma variedade de elementos tipográficos, mas com recorrências marcantes. Predominam inscrições com letras serifadas ou sem serifa (em detrimento de estilos mais orgânicos ou ornamentais), em letras maiúsculas, com textos centralizados e em postura ereta, gravados em baixo relevo.

A ficha de coleta de dados no formato de formulário digital se mostrou bastante eficiente para registrar informações e apontar recorrências e singularidades. Como desdobramentos futuro, está prevista a sua utilização na coleta de dados sobre túmulos do século XX, bem como a coleta de dados em outros cemitérios protestantes — tais como aqueles de origem inglesa e alemã. O uso sistemático da ficha permitirá a identificação e comparação de tendências tipográficas entre os séculos XIX e XX, bem como entre diferentes cemitérios protestantes. Outra possibilidade de desdobramento futura, é a inserção de novos campos no formulário, para classificar diferentes gêneros de epitáfios.

## Agradecimento

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2024/05681-0.

## Referências

- COMUNALE, Viviane. Patrimônio Funerário: **Os cemitérios históricos do Vale do Paraíba 1820-1890**. 2020. 389 p. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista - Júlio de Mesquita Filho. São Paulo, 2020.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Ingleses em Pernambuco: História do Cemitério Britânico e da Participação de Ingleses e Outros Estrangeiros na Vida e na Cultura de Pernambuco, no Período de 1813 a 1909**. Recife: Edição do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, 1972.
- REZENDE, Eduardo. **Cemitérios**. São Paulo: Necrópolis, 2007.
- REZENDE, Eduardo. **O céu aberto na terra: uma leitura dos cemitérios na geografia de São Paulo**. São Paulo: Necrópolis, 2006.
- SALOMON, Carlos Alexandre Xavier; GOUVEIA, Ana Paula; FARIAS, Priscila Lena. Fichas de pesquisa de campo para estudo da tipografia nominativa na arquitetura carioca. **InfoDesign - Revista Brasileira de Design da Informação**, v. 6, n. 2, p. 7–15, 2010. DOI: 10.51358/id.v6i2.75.

TAVARES, Davi Kiermes. **Uma Necrópole Esquecida e os Valores Para a Sua Conservação:** o British Cemetery no Recife em perspectiva. 2016. 230 f. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

TAVARES, Davi Kiermes; BRAHM, José Paulo Seifert; COLVERO, Ronaldo Bernardino. O túmulo do general: história e arte no British Cemetery do Recife. **Seminário de História da Arte - Centro de Artes - UFPel**, 2017. DOI: 10.15210/sha.v0i6.11546.

## MORTE E COTIDIANO NAS CARTAS DO POETA ÁLVARES DE AZEVEDO

Carla Aires Martins  
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)  
carla.airesmartins@gmail.com

**Resumo:** Maior expoente da geração de poetas ultrarromânticos brasileiros, o nome de Manoel Antônio Álvares de Azevedo (1831-1852) costuma evocar um imaginário de morte e melancolia, refletindo os temas sombrios muito presentes em sua obra. Dos únicos meios de vislumbrar algo de sua vida curta, porém cercada de vários mistérios, é a coleção de cartas escritas nos períodos em que morou longe da família, sendo em maior número as que datam do tempo que passou estudando direito em São Paulo, para onde partiu em março de 1848, aos dezessete anos incompletos. Nas missivas, endereçadas principalmente à mãe, o jovem estudante transmitia notícias do cotidiano na cidade, e uma das questões presentes remete aos costumes funerários de um período anterior ao encerramento dos enterros no interior das igrejas. São trechos que aludem a hábitos como os festejos dos funerais de anjinhos na descrição do funeral da neta da marquesa de Santos. Em outros trechos percebe-se o contexto de proliferação de epidemias relacionado, como se sabe, ao questionamento das práticas de sepultamento vigentes. "Há por aqui bastantes doentes (...) É raro dia que aqui não há enterro. Ontem houveram 3", escreveu o poeta.

**Palavras-chave:** Álvares de Azevedo; Morte; Cartas; Século XIX.

## DEATH AND DAILY LIFE IN THE LETTERS OF POET ÁLVARES DE AZEVEDO

**Abstract:** Manuel Antônio Álvares de Azevedo (1831–1852), the foremost figure of Brazil's generation of ultra-Romantic poets, is often associated with an imagery of death and melancholy, reflecting the somber themes prevalent in his work. One of the few ways to glimpse his short yet enigmatic life is through a collection of letters written during periods he lived away from his family. Most of these letters date from his time studying law in São Paulo, where he moved in March 1848, just shy of his seventeenth birthday. In these missives, primarily addressed to his mother, the young student conveyed news of daily life in the city. One recurring theme pertains to funerary customs from a period before burials inside churches were discontinued. Certain passages allude to practices such as the celebration of "funeral feasts for little angels," as seen in his description of the funeral of the granddaughter of the Marchioness of Santos. Other excerpts reflect the context of epidemic outbreaks, which, as is well-known, raised questions about prevailing burial practices. "There are quite a few sick people around here (...) It's rare for a day to pass without a funeral here. Yesterday, there were three," the poet wrote.

**Keywords:** Álvares de Azevedo; Death; Letters; 19th Century.

## **Introdução**

Representante proeminente da segunda geração da poesia romântica brasileira, a figura de Álvares de Azevedo é sempre muito associada à temática da morte. Por ter falecido jovem ou pela própria característica de sua obra literária, é comum que seja referido a partir de termos com denominações fúnebres. No entanto, percebe-se nessa tendência a criação de uma espécie de estereótipo que não considera de fato o contexto em que sua criação literária se deu. É um olhar anacrônico que julga apenas superficialmente os temas a ele associados.

Diante disso, esse texto traz como objetivo a discussão da morte vinculada à figura de Álvares de Azevedo a partir de um viés mais próximo de sua experiência de vida. A ideia foi entender: afinal como era a morte que o jovem poeta conhecia? De que forma ela se fazia presente no seu cotidiano? Para tentar responder esse questionamento foi realizada uma análise das cartas escritas por Álvares de Azevedo a fim de identificar o modo como está representada a cultura funerária vivenciada por ele.

Por conta do interesse que o autor costuma suscitar entre os leitores e pesquisadores brasileiros, acredita-se que essa pesquisa representa uma contribuição tanto para os estudos cemiteriais quanto para os literários, trazendo novos ângulos de análise para temas já bastante explorados, mas não esgotados. A escolha por analisar as cartas em vez de sua produção literária foi o modo como se buscou de fato o afastamento do imaginário já vinculado ao escritor e que se entende muito afetado por histórias mais ou menos fictícias acerca de sua biografia. As cartas analisadas foram escritas entre os anos de 1848 e 1851, quando ele esteve morando na cidade de São Paulo como estudante de direito, dos dezesseis aos vinte anos.

## **Aspectos Metodológicos**

O presente trabalho consiste em pesquisa bibliográfica e documental de abordagem qualitativa. Tem também cunho exploratório pelo objetivo de conhecer mais a fundo um aspecto da conjuntura cultural da vida de Álvares de Azevedo.

O primeiro momento da pesquisa se deu com a leitura das cartas escritas por Álvares de Azevedo acessadas por meio de duas publicações: o volume de compilação de cartas organizado por Vicente Azevedo e a Obra Completa do autor, organizada por Alexei Bueno. Nessas cartas foram identificados trechos que revelam elementos da cultura fúnebre do período.

No segundo momento, os trechos identificados foram analisados a partir de autores dos estudos cimiteriais, como Cláudia Rodrigues e Olga Maria Figueiredo. As cartas que contém esses trechos foram escritas entre 1848 e 1851 – período em que o poeta esteve estudando direito em São Paulo – e elas são destinadas à sua mãe

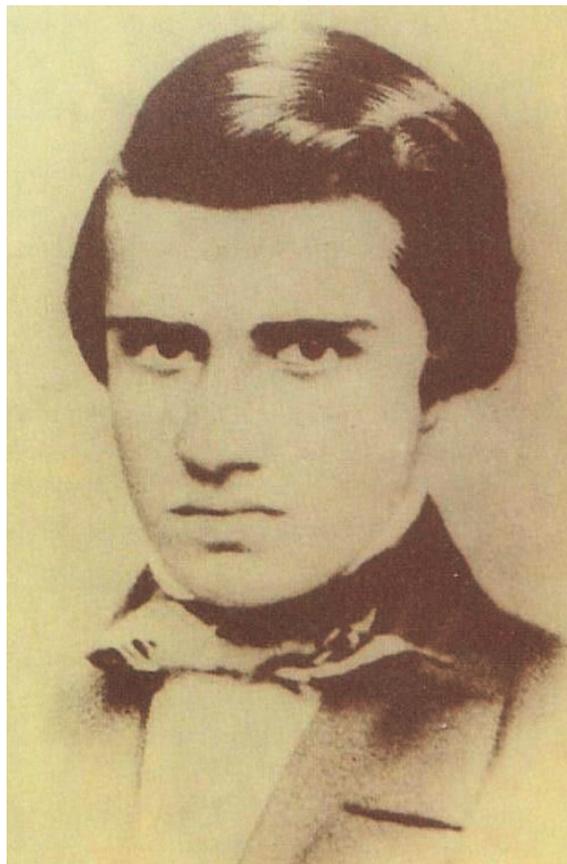
### **O poeta**

A curta vida de Álvares de Azevedo é cercada de lendas e mistérios. Seu próprio nascimento, em 12 de setembro de 1831, por muitos anos esteve vinculado a uma lenda de que teria ocorrido na biblioteca da Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, na cidade de São Paulo. A informação, apesar de já desmentida pela própria irmã do poeta em entrevista para o biógrafo Vicente de Azevedo (FÁTIMA, 2021), por vezes ainda é resgatada em notas desavisadas.

Na realidade, o nascimento se deu em casa de seu avô materno, na qual a biblioteca tinha janela com vista para a rua de São Francisco, a mesma onde ficava a Faculdade. A lenda, no entanto, tem um traço de verdade ao colocar Álvares como filho da Academia, uma vez que, mesmo tendo falecido sem concluir o curso, foi em sua passagem pela Faculdade de Direito em São Paulo que construiu sua imagem de poeta romântico e quando foram escritas as obras que o consagrariam postumamente.

Manuel Antônio tinha dois anos de vida quando deixou a capital paulista junto dos pais e da irmã mais velha rumo ao Rio de Janeiro. Voltou a viver temporariamente na sua cidade natal primeiro por alguns meses em 1844, depois aos dezesseis anos, em 1848, já com diploma de bacharel em Letras para cursar Direito (BUENO, 2000). A representação da Figura 1 é o único retrato direto do poeta e foi tirado por volta dessa época.

Figura 1 - Reprodução de fotografia de Manuel Antonio Álvares de Azevedo, tirada entre 1847 e 1848.



Fonte: Ebiografia. Disponível em: [https://www.ebiografia.com/alvares\\_azevedo/](https://www.ebiografia.com/alvares_azevedo/). Acesso em: out/2024.

A São Paulo da primeira metade do século XIX era uma cidade pequena ainda longe do desenvolvimento que viria a conhecer depois e oferecia poucos atrativos para o jovem, acostumado à exuberância da Corte. Em suas cartas ele muito reclamava da “caipirice” dos costumes e da pouca qualidade que achava no escasso entretenimento que havia, além da infraestrutura urbana precária.

Poucos meses depois de sua chegada, em junho de 1848, Maneco (como era conhecido por seu círculo íntimo) dizia em missiva para a mãe: “(...) não há mais nada digno de contar-se, senão que a cidade ainda não deixou de ser São Paulo – o que quer dizer muita coisa – entre as quais tédio e aborrecimento”. Na única peça teatral deixada pelo poeta, o próprio Satã alerta o personagem Macário, numa clara alusão à capital paulista:

(...) essa terra é devassa como uma cidade, insípida como uma vila e pobre como uma aldeia. Se não estás reduzido a dar-te ao pagode, a suicidar-te de *spleen*, ou alumiar-te a rolo, não entres lá. É a monotonia do tédio. Até as calçadas! (...) São intransitáveis. Parecem encastoadas as tais pedras. As calçadas do inferno são mil vezes melhores (AZEVEDO, 2022 [1852], p. 56).

Para os jovens estudantes exilados em São Paulo, sobrava como divertimento principalmente o álcool e a boemia das tavernas, com direito a histórias de sociedades secretas que não se sabe ao certo quanto têm de verdadeiro. No entanto, o título de boêmio que muitos conferem a Álvares não é unanimidade entre seus biógrafos. A família alegava que ele não tomava parte nas farras associadas às repúblicas estudantis, sendo moço recatado e estudioso. Já rumores das arcadas da Faculdade afirmam que a pose de bom moço era fachada que ajudava a encobrir dos parentes que moravam na cidade as escapadas à noite, quando frequentava bares e prostíbulos e participava até de infames missas negras no cemitério.

Lygia Fagundes Telles (2002) defende uma espécie de meio termo diante do fato inegável de que Maneco era realmente aluno de destaque e produziu toda sua obra conhecida no mesmo período de quatro anos em que frequentou a faculdade. Portanto, a diversão que havia era de alguma forma equilibrada com o fazer intelectual.

Álvares participava de círculos de consumo, produção e apreciação literária, meio em que o Romantismo, já em declínio na Europa, era popular e o jovem um de seus maiores entusiastas. Segundo Cândido (2004), desde a década de 1830 vinha se desenvolvendo esse modo de sociabilidade dos grupos dos estudantes de Direito na provinciana São Paulo, o que viria a culminar no Ultrarromantismo brasileiro da década de 1850.

Esses poetas levaram a melancolia ao desespero e o sentimentalismo ao masoquismo, além de os temperar frequentemente pela ironia e o sarcasmo, não raro com toques de satanismo, isto é, negação das normas e desabalada vontade de transgredir, que levou alguns deles à poesia do absurdo e da obscenidade (...).

Fechados numa pequena cidade provinciana, formando grupo à parte, os estudantes contribuíram de maneira original para essa literatura de mocidade, que parecia aberrante, mas acabou, com o tempo, aceita em parte como manifestação peculiar de talento (Cândido, 2004, pp. 45-46).

O autor defende a ideia de que o furor e a rebeldia típicos da juventude, que ajudam a explicar os exageros da escola ultrarromântica, foram uma etapa na vida de

jovens que mais adiante viriam a se conformar ao destino social que lhes cabia como filhos de importantes famílias do império. Exceto por aqueles que não viveriam para ver a chegada desse destino, como foi o caso de Maneco, cuja morte precoce aos vinte anos ajudou a solidificar sua imagem de jovem representante do mal do século na literatura brasileira.

### **A Morte no Cotidiano do Poeta**

A capital paulista entre 1848 e 1851 era uma tímida cidade de cerca de 15 mil habitantes (FIGUEIREDO, 2017). Antes da pujança gerada pelo ciclo do café, seu isolamento a tornava em maior parte protegida de grandes epidemias que assolavam com maior força e frequência cidades maiores e mais povoadas. Essa questão é mencionada mais de uma vez por Álvares, como quando escreve: “A febre que eu tive não foi coisa de grande importância mesmo porque S. Paulo não é clima de febres (...)” (20 de julho de 1848).

No entanto, em outro momento, ele acrescenta: “Apesar de não ser doentio S. Paulo há por aqui bastantes doentes – Em casa do Claudio somente há 5 pessoas de cama (...) É raro o dia que aqui não há enterro – Ontem houveram 3” (26 de julho de 1849). Este dito nos leva a refletir sobre as próprias dinâmicas populacionais da sociedade paulistana do período. A expectativa de vida do brasileiro ainda era muito baixa e a morte algo até mesmo familiar.

(...) Uma sociedade fundamentalmente católica, na qual as pessoas morrem em casa, são veladas em casa e, após, o cortejo fúnebre as transladam a pé pelas ruas do bairro de sua residência, para a igreja onde congregavam, para lá serem sepultadas, no mesmo local onde seus descendentes e amigos continuarão a congregar nos tempos seguintes (TEIXEIRA, 2022, p. 47).

A familiaridade da morte, portanto, se materializava de modo direto no contato entre vivos e mortos no chão das igrejas. Ou seja, mesmo sem a ameaça constante de epidemias, a morte se fazia presente no cotidiano de São Paulo com doenças “comuns” que vitimavam a população de forma natural para o período.

Em outra carta, há uma alusão à grande epidemia de febre amarela ocorrida no Rio de Janeiro entre 1849 e 1850, que se sabe que muito preocupou a cidade de São Paulo e chegou a fazer ressurgirem as discussões acerca da criação do

encerramento dos sepultamentos em igrejas e criação de um cemitério público, que só viria a se concretizar em 1858.

Com a completa segurança do nenhum perigo da febre amarela em Santos fui passar o Espírito Santo na Barra – com efeito excetuado um ou outro caso de estrangeiros, não tem havido lá febre – o mais é como foi lá pelo Rio: atribuírem-se todas as mortes à febre (26 de maio de 1850).

Aqui há na verdade um equívoco do poeta ao considerar Santos uma área segura da febre amarela, uma vez que as áreas litorâneas foram as mais impactadas pela epidemia. Por outro lado, seu discurso parece ser influenciado por uma visão elitizada do problema, já que os maiores números de mortos pela doença foram as classes mais baixas, enquanto as medidas de contenção beneficiavam os residentes de regiões mais nobres, tanto que após ser considerado extinto o surto epidêmico na cidade do Rio de Janeiro em julho de 1850, os subúrbios ainda muito sofriam com a doença (RODRIGUES, 1999).

Álvares de Azevedo traz ainda em 1849 a descrição de um funeral infantil ocorrido na cidade de São Paulo. Tratava-se do sepultamento da neta de Domitila de Castro, marquesa de Santos. Famosa pelo caso amoroso que teve com D. Pedro I e, em São Paulo, considerada protetora dos estudantes de direito. Maneco em suas cartas dá a entender que ela era também amiga de sua mãe, cuja família era natural de São Paulo.

Ele conta para a mãe sobre o nascimento de “uma filha da Bella”. Bella era Maria Isabel de Alcântara, uma das filhas de Domitila com D. Pedro I. O nascimento da criança foi relatado em 12 de junho de 1849, mas no mês seguinte já havia uma reviravolta:

O baile que tinha de haver no dia 23 pelo batizado da neta da Marquesa, ascendente da casa de Bragança e Snra. D. Maria Isabel de Alcântara transformou-se num enterro – morreu a linda criancinha de um ataque de convulsões na madrugada da 2ª feira, e nessa noite enterrou-se, com a maior pompa possível em S. Paulo.

Era de ver como estava bonito o anjinho com sua coroa de flores na testa branca como jaspe, com suas mãozinhas postas no peito apertando friazinhas uma palma de flocos verdes, alvas como as roupas cândidas bordadas de ouro, que vestia. Dos lados do caixão de cetins bordados de ouro viam-se as dobras da capa de veludo azul bordada também a fio de ouro. A criança era o retrato mais perfeito possível da mãe – é aquela testa erguida, aquele nariz arrebicado um pouco e etc. O Conde está inconsolável segundo dizem.

Apesar da chuva houve muita gente.

Para torná-lo mais solene, fizeram ir ter o enterro do Acu ao Carmo - Isto é de um dos extremos da cidade ao outro. Houveram bandas de música etc

É interessante que esta descrição só aparece no terceiro parágrafo da carta, a qual se inicia com congratulações pela comemoração do aniversário da mãe em Itaboraá, depois menciona um baile que ele considerou tedioso celebrado por conta de um batizado, só depois ele traz a informação da morte da criança. Mais uma vez comportamento que alude a uma certa familiaridade da morte, especialmente o caráter festivo dos funerais infantis.

Numa realidade de baixa expectativa de vida, as crianças eram as mais vulneráveis e a mortalidade infantil cotidiana. Nos oitocentos, tal como estudado por Vailati (2010), a morte de uma criança era ressignificada como uma espécie de chamado de Deus. Ela tornava-se “anjinho” e seu encontro com o criador era celebrado como uma festa, que podia se tornar destacadamente pomposa de acordo com a classe social da família.

Pela descrição do poeta, as vestes de anjinho da neta da marquesa de Santos eram dignas de sua ascendência real, ainda que ilegítima. O mapa da Figura 2 foi adaptado para apresentar os dois pontos de referência que ele dá como início e fim do cortejo fúnebre que atravessou a cidade “do Acu ao Carmo”, ou seja, da estrada do Acu até o Convento do Carmo, do qual Domitila era benfeitora e onde deve ter ocorrido o enterro. Apesar de não ter se realizado o baile de comemoração, o batizado em si provavelmente se deu de algum modo, já que isso era considerado essencial para garantir a salvação dos inocentes e seu sepultamento cristão.

Figura 2 – Mapa da cidade de São Paulo e seus subúrbios, entre 1844 e 1847. Com indicação da localização de pontos de referência citados na carta: a Estrada do Acu (estrela à esquerda) e o Convento do Carmo (estrela à direita).



Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo. Adaptado pela autora.

Também vale mencionar que a descrição da pompa do funeral da criança é momento de destaque nas cartas em que o poeta está sempre a criticar todo o entretenimento encontrado em São Paulo. Nesse cenário, o funeral parece ter sido o evento que mais despertou sua admiração e mesmo empolgação na cidade.

## Considerações Finais

A análise das cartas escritas por Álvares de Azevedo no período de 1848 e 1851, enquanto este vivia como que exilado na provinciana cidade de São Paulo, revela um cotidiano livre do pavor constante de epidemias como havia em cidades maiores. Por outro lado, a morte se fazia sempre presente de modo quase que sutil se você não estiver especificamente atento a isso ao ler as cartas. Desde a menção à considerável quantidade de enterros até o pomposo festejo de um funeral de anjinho.

Embora a presença da morte em suas cartas não corrobore diretamente para o imaginário que se tem da segunda geração do romantismo, de farras em cemitérios e outras devassidões entremeadas a temas sombrios, acredita-se que a familiaridade da presença da morte nos trechos identificados revelou muito mais sobre a presença do tema nas obras do poeta e de toda a geração de autores ultrarromânticos.

Essa é uma questão que raramente se vê associada ao estudo desses autores e obras. Fala-se bastante das influências de autores europeus, mas o contexto histórico de cultura fúnebre ajuda muito a entender o interesse e mesmo o fascínio num momento em que a presença dos mortos no cotidiano das cidades passava a ser considerada uma ameaça e se iniciavam esforços, embora nesse momento não bem sucedidos, para seu encerramento.

## Referências

AZEVEDO, Álvares de. **Macário**. Belo Horizonte: Impressões de Minas, 2022.

AZEVEDO, Vicente de (org.). **Cartas de Álvares de Azevedo**. v. 1. São Paulo: Biblioteca Paulista de Letras, 1976.

BUENO, Alexei. **Álvares de Azevedo: obra completa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2000.

CÂNDIDO, Antonio. **O Romantismo No Brasil**. 2. Ed. São Paulo: Humanitas/FFLCH/SP, 2004.

FÁTIMA, Luciana. **Na Aurora da Vida, a Eternidade: comentários sobre Álvares de Azevedo**. Curitiba: Editora Estronho, 2021.

FIGUEIREDO, Olga Maria. **Visitas Guiadas No Cemitério Da Consolação Em São Paulo: uma apreciação a partir da geografia humanística**. Tese apresentada ao Instituto de Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2017.

**Museu da Cidade de São Paulo**. Marquesa De Santos, Bem Mais Que Amante. Disponível em: <https://www.museudacidade.prefeitura.sp.gov.br/sobre-mcsp/solar-da-marquesa-de-santos/marquesa-de-santos-bem-mais-que-amante/>. Acesso em: Jul/2024.

RODRIGUES, Cláudia. **A Cidade e a Morte: a febre amarela e seu impacto sobre os costumes fúnebres no Rio de Janeiro (1849-1850)**. 1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/VzWskwRRCwYmQNGHpvPZSyP/>. Acesso em: Jul/2024.

TEIXEIRA, Paloma Barcelos. **Sete Palmos De Terra**: historiografia e desigualdade na formação territorial dos cemitérios de Vitória/ES. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória: 2022.

TELLES, Lygia Fagundes. Escola de Morrer Cedo. **Revista Brasileira**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 31, p. 113-119, 2002. Disponível em: <https://www.academia.org.br/abl/media/prosa4b.pdf>. Acesso em: Ago/2024.

VAILATI, Luiz Lima. **A Morte Menina**: infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Editora Alameda, 2010.

## DIA DE FINADOS E NECROIMAGÉTICA NO CEMITÉRIO PARQUE DA PAZ (CE)

Diego Benevides Nogueira<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Ceará (UFC)  
diegobenevidess@gmail.com

Marcelo Dídimio Souza Vieira<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Ceará (UFC)  
mdidimo@ufc.br

**Resumo:** Este ensaio é resultado de uma visita de campo realizada no Cemitério Parque da Paz, em Fortaleza (CE), durante o primeiro Dia de Finados aberto ao público após o início da pandemia de Covid-19, em novembro de 2021. O objetivo da visita, que aqui se apresenta mais como um relato de experiência ensaístico comentado, foi observar a participação de enlutados após o período de crise sanitária, que retornam aos cemitérios para visitar os entes queridos como parte de um ritual de reaproximação, respeito e saudade que são comuns na sociedade ocidental. Trazemos imagens fotográficas autorais como material de análise, em diálogo com as nossas referências de pesquisa que discutem as interpretações estéticas da finitude por meio da elaboração e do visionamento de imagens técnicas. Chamamos de necroimagens o conjunto de discursos, narrativas e aparências que as imagens podem criar a partir do pensamento e das vivências individuais ou coletivas sobre as temáticas que envolvem a morte, como o medo, a solidão, o enfrentamento da dor, o processo de luto e a ruptura de vínculos afetivos.

**Palavras-chave:** Morte; Cemitério; Necroimagética; Relato.

## ALL SOULS' DAY AND NECROIMAGERY AT THE PARQUE DA PAZ CEMETERY (CE)

**Abstract:** This essay is the result of a field visit to the Parque da Paz Cemetery in Fortaleza (CE), during the first All Souls' Day open to the public after the start of the Covid-19 pandemic, in November 2021. The objective of the visit, which here is presented more as an essay-style experience report with commentary, was to observe the participation of mourners after the health crisis, who return to cemeteries to visit their loved ones as part of a ritual of rapprochement, respect and longing that is common in Western society. We bring authorial photographic images as material for analysis, in dialogue with our research references that discuss the aesthetic

---

<sup>1</sup>Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará (PPGCOM-UFC), na linha de pesquisa em Fotografia e Audiovisual. Integra o grupo de pesquisa IMAGO - Laboratório de Estudos de Estética e Imagem (UFC) e a Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC).

<sup>2</sup>Orientador. Professor Doutor (Associado II) do Curso de Cinema e Audiovisual e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará (PPGCOM-UFC).

interpretations of finitude through the elaboration and viewing of technical images. We call necroimages the set of discourses, narratives and appearances that images can create from individual or collective thoughts and experiences on themes involving death, such as fear, loneliness, coping with pain, the grieving process and the rupture of emotional bonds.

**Keywords:** Death; Cemetery; Necroimagery; Report.

“*É doloroso, não é, meu filho?*”, me questionou uma senhora enquanto eu contemplava o túmulo de um amigo sob o sol escaldante de Fortaleza. Era uma manhã de terça-feira, 2 de novembro de 2021, e as ruas do Cemitério Parque da Paz estavam cheias de saudade no feriado do Dia de Finados. Ainda que eu não estivesse exatamente em um processo de dor naquele momento, talvez só de melancolia pelo carinho ali compartilhado, a interação de uma desconhecida interrompeu o meu respeitoso silêncio aos mortos que eu fui visitar. “*Sim, a dor é inevitável. Sinto muito pelas suas perdas*”, respondi enfatizando o plural de *perdas*, já que eu não sabia por quem ela chorava, mas imaginei que, assim como eu, ela carregava a memória de diversos mortos em suas costas.

Eu estava ali para fazer um exercício de observação. Tinha colocado como possível atividade/dispositivo da minha atual pesquisa de doutorado ir em algum momento a campo para tentar perceber como os enlutados se comportam quando retornam ao cemitério para se reconectar com os seus mortos. Em um primeiro momento, meu desejo foi interdito devido à pandemia de Covid-19<sup>3</sup>, que fez dos cemitérios – lugar que me fascina por sua estrutura social e que oferece uma base rica do comportamento humano – espaços inviáveis de visitar devido às possibilidades de transmissão do vírus que vitimou mais de 700 mil pessoas somente no Brasil. Com isso, os rituais de despedida foram resumidos a poucos participantes e as celebrações

---

<sup>3</sup> Vale destacar que os nossos estudos sobre as imagens da morte são anteriores à pandemia de Covid-19, iniciados durante o mestrado (2018-2020). Não poderíamos prever que uma crise sanitária se instalaria no mundo e tiraria tantas vidas tão rapidamente, fazendo com que a morte saísse das sombras e entrasse no cotidiano da sociedade de forma cruel, dolorosa e imposta. Compreendemos também que, com a experiência da pandemia, as interpretações sobre a morte na sociedade ocidental se abriram a novas camadas (a morte interdita classificada por Philippe Ariès parece entrar em crise, visto que, com a pandemia, ela perderia seu lugar de interdição ao se tornar ponto de discussão constante na sociedade), mas só conseguiremos entender se as atitudes dos seres humanos diante da morte foram impactadas por essa calamidade pública com o progresso histórico.

religiosas começaram a ser transmitidas nas redes sociais, em um processo de virtualização da própria despedida e da dor.

Eu não sabia se traria de fato essa visita para a minha pesquisa como material de análise, até por achar que, naquele momento específico, o meu ato de observar estava limitado e viciado nas minhas próprias referências teóricas e no contexto pandêmico, mas reconhecia a importância de olhar para essas pessoas com dignidade. Consegui fazer isso em um momento breve de trégua da pandemia e, além de observar essa retomada do cemitério como lugar de morada de quem morre e de passagem de quem vive, eu também pretendia produzir imagens de um momento histórico e interpretá-las não apenas como meras ilustrações, mas como comentários que estendem o pensamento junto à minha pesquisa (BURKE, 2017).

Após visitar o túmulo do meu amigo André, falecido em 2013 aos 24 anos, eu fui em busca do da minha mãe, que morreu em 1988, um ano após o meu nascimento. Dias antes, pedi a localização exata para o meu tio: Setor R, Quadra 32, Jazigo 21. Mortos, viramos números? Somos formal e finalmente geolocalizados? No começo, eu quis seguir o meu instinto de encontrar o túmulo da minha família não pelos números, já que passei a infância inteira visitando-o religiosamente nos dias “comemorativos”, mas não consegui me encontrar com facilidade. Eu lembrava vagamente do caminho que eu sempre fazia com meus familiares até o túmulo, mas notei naquele dia que todas as ruas pareciam iguais.

A caminhada me levou para o lado oposto do Setor R e percebi que eu não entendia como a sequência do alfabeto (de A a Z) nomeava e institucionalizava a geografia daquele lugar. Durante o percurso, passei por um palco em que um casal cantava músicas religiosas para confortar os passantes do cemitério, mas eu só consegui me irritar com a altura do som e com a tal ideia de conforto que residem nos louvores cristãos, tão historicamente tratados como método de alívio para as perdas. Apesar de entender e respeitar a dinâmica, nunca me considerei suficientemente religioso a ponto de me confortar com a função das igrejas e dos louvores, pelo menos não no que diz respeito à visão da morte que quase sempre circula entre o paraíso e o inferno.

Depois de pedir informação sobre onde ficava exatamente do Setor R, consegui encontrar o lugar em que os restos mortais da minha mãe Lucimar e de

outros parentes estavam. Ao contrário do primeiro túmulo visitado, o do André, repleto de flores e de velas recém acesas, o meu estava abandonado. Lamentei a apatia e a falta de consideração e, por sorte, tinha comprado um arranjo de flores brancas para distribuir nos dois túmulos (FIG. 1). A estrutura do Parque da Paz é horizontalizada, nos fazendo olhar sempre para baixo, para o chão que pisamos. Ela nos conduz a um agachamento para ficarmos mais perto do solo, em posição de reverência. Todos os mortos estão sob a terra, localizados por lápides que acumulam os nomes daqueles que foram enterrados ali. Raramente há distinção na forma de organização das lápides, todas enfileiradas com alguns metros de distância entre si. A nível de comparação, o Parque da Paz se diferencia de espaços como o Cemitério São João Batista de Fortaleza ou até mesmo o Cemitério da Consolação em São Paulo, em que podemos perceber as estruturas artísticas-arquitetônicas (arte tumular) de diversos jazigos, com esculturas, capelas, epitáfios empedrados e cruzes que demarcam o lugar de descanso do morto.

Figura 1 – Lápides horizontalizadas do Parque da Paz: André e Lucimar



Fonte: Arquivo Pessoal (2021)

Aleatoriamente, lembrei das linhas iniciais de uma novela de Paulo Emílio Sales Gomes: *“que cemitério é esse, porque cemitério se parte de sua gente está viva,*

*gente em geral desconhecida por mim, mas às vezes conhecida?*<sup>4</sup>. Que cemitério era aquele? Minha irmã conta que a minha relação com aquele cemitério começou ainda na barriga da minha mãe quando ela enterrou o meu avô. Eu já estava ali de alguma forma e lá permaneci por bastante tempo. Eu tinha um ano e dois meses de idade quando a minha mãe morreu e a visitávamos com frequência. Era um ritual comum acordar cedo e entristecido no dia dessas visitas. Não demorávamos tanto, só o suficiente para evitar a impregnação da morbidez. Ao chegar em casa, o banho era obrigatório para nos limpar dos germes e da tristeza. O resto do dia era de silêncio, um lamento profundo que a falta de uma pessoa amada e a impossibilidade de seu retorno causam nos enlutados.

O comércio do lado de fora do cemitério era intenso. Alguns ambulantes conseguiam entrar no cemitério (como se eles mesmos fossem fazer alguma visita aos seus entes queridos) para vender água ou serviços de limpeza de lápide diretamente aos passantes. Fui abordado diversas vezes por idosos e crianças que chegavam a implorar para ajudá-los a vender os seus serviços e produtos. Outros distribuía gratuitamente “santinhos” com mensagens bíblicas na mesma calçada onde funcionários estavam disponíveis para vender túmulos. Ao tratar a mercantilização da morte, do morrer e do luto, a pesquisadora Lana Veras (2015) afirma que a oportunidade de lucro se evidencia mesmo em momentos de dor e crises dos outros, não sendo diferente para a questão da morte, que teria se tornado um produto de consumo não necessariamente atraente, mas tolerável. “É realizada, então, uma ‘maquiagem’ da morte, nos sentidos metafóricos e literais, despojando-a de suas características ligadas ao sofrimento, à dor e à decomposição física” (VERAS, 2015, p. 109). Assim, as flores, as velas e os serviços de limpeza que nos foram oferecidos seriam quase como gestos paliativos que estão focados em proporcionar uma experiência dos vivos menos dolorosa.

Enquanto alguns mortos eram homenageados pelos vivos, funerais aconteciam na capela do Cemitério Parque da Paz. Optei por não observar essas cerimônias de perto por considerar que são momentos íntimos de familiares e amigos e que a minha presença poderia interromper o fluxo sentimental ali instalado. O

---

<sup>4</sup> In: *Cemitério: Paulo Emilio Sales Gomes* / Organização e posfácio de Carlos Augusto Calil. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

antropólogo Arnold Van Gennep (2013) nos lembra que os funerais como ritos de passagem variam tanto com os povos, a idade, o sexo e a posição social do indivíduo e podem ter concepções diferentes sobre a morte, ainda que mantenham alguns traços dominantes. Para o autor, o luto é o momento em que vivos e mortos formam uma espécie de “sociedade especial, situada entre o mundo dos vivos, de um lado, e o mundo dos mortos, de outro, da qual os vivos saem mais ou menos rapidamente conforme fossem mais estreitamente aparentados ao morto” (VAN GENNEP, 2013, p. 129).

Os Antigos temiam uma proximidade excessiva dos mortos, por isso os cultos funerários eram realizados com a intenção de promover uma despedida “sem retorno”, em que os sobreviventes não fossem mais perturbados por quem morreu. Ariès (2003, 2014) fala que os cemitérios costumavam ser situados fora das cidades, longe da convivência dos vivos. No entanto, o culto dos mártires, enterrados em espaços em que pudessem ser venerados, fizeram com que os mortos se misturassem aos vivos. Na Idade Média e nos séculos XVI e XVII, os cemitérios se situavam na parte externa das igrejas. Os corpos eram enterrados sem jazigos separados porque não se tinha essa ideia de uma morada individual para o morto, nem mesmo era importante o que aconteceria com seus ossos, contanto que ficassem próximos aos santos, sob responsabilidade da Igreja. O Parque da Paz está situado na cidade de Fortaleza, mas bem longe do Centro ou mesmo dos principais bairros. Sempre tive a sensação de “viajar” até ele para reencontrar meus parentes, sendo a distância parte desse reencontro dos mortos.

Ao unir a tentativa de estabelecer um olhar antropológico (não sou antropólogo, mas comunicador) e o dispositivo fotográfico para a captação de imagens que representem a morte, os mortos e o morrer no espaço cemiterial, pensamos como as imagens podem ser lidas para além de suas intenções ao registrar pontos da vida individual e coletiva em que os sujeitos podem ser compreendidos (BANKS E MORPHY, 2010). Os autores consideram que as fotografias referenciam à passagem do tempo e invocam memórias ao serem visualizadas, articulando uma relação com a história no decorrer do tempo. São imagens que se tornam história dentro de um processo histórico de passagem. Barbosa (2016) cita Kossoy (1998) para revelar que a potência da fotografia estaria na aparência, em sua realidade exterior e no conteúdo

da imagem que podem gerar algum tipo de identificação com quem a observa. Nesse processo, a experiência cotidiana alimenta a construção de uma memória coletiva do que se viveu por meio do processo da imaginação.

O cemitério é um lugar simbólico de reencontro e devoção (FIG. 2). Não vemos o cadáver que está enterrado, havendo certo contentamento em contemplar o espaço geográfico em que os corpos estão submersos. Eles já não são mais carne ou vida, reduzindo-se a ossadas invisíveis para quem pisa na terra. Questionei, então, como interpretar a morte por meio da fotografia se não conseguimos vê-la com clareza, apenas sentir o assombro causado pela estrutura cemiterial (não à toa, há uma ideia velada de maldição e fantasmagoria envolvendo os cemitérios, tão utilizada por filmes de terror, por exemplo, que os transformam em lugares inapropriados e inseguros em que esse reencontro com os cadáveres não está exatamente no campo do sensível, mas da maldição).

Figura 2 – O gesto de reencontrar



Fonte: Arquivo Pessoal (2021)

Procurei, então, olhar para a forma como os vivos encaram seus mortos porque em seus gestos conseguimos trazê-los à vida novamente por meio das

imagens. Separados ou em pequenos grupos, os vivos silenciam diante do olhar para a lápide. Refleti sobre o “olhar para baixo” dos enlutados, um gesto duplicado de mostrar-se triste e cabisbaixo enquanto mira os restos mortais de quem se foi. O que cada um pensa? Eles oram ou rezam, ou apenas encaram tristemente seus mortos? As árvores ao redor e o céu azulado – não à toa o lugar de chama Parque *da Paz* – parecem trazer a tranquilidade que o momento exige dos passantes, como se a tristeza se interditasse exclusivamente no interior de cada um deles, sem necessariamente ocupar a paisagem (ou, melhor pensando, ocupado a paisagem com menos morbidez).

Encontrei alguns túmulos recém-abertos ou fechados (não conseguimos precisar a situação deles, se são resultado de velórios que acabaram de acontecer ou exumações), ainda não finalmente enterrados, com a tampa exposta (FIG. 3). Nenhum deles recebia visita dos vivos, mas a maioria contava com ornamentos que falavam sobre o cadáver que ali estava. Pensei que o gesto de despedida/devoção está envolto na cultura de falar algo nesse último contato, de comunicar para alguém que o defunto teve importância durante sua passagem no mundo. As flores são recorrentes, muitas vezes organizadas em formato de coroas que logo apodrecem assim como o corpo. Uma delas me chamou atenção. A mensagem era clara: “Na certeza da tua paz nossa eterna lembrança. De seus familiares”.

A assepsia da mensagem e as cores vívidas das flores se confundiam com a terra suja de folhas e com a tampa de cimento que escondia de quem os vivos estavam falando. A ausência da lápide, que identifica o morto, trazia um toque de mistério para aquele túmulo. Afinal, para quem os enlutados estavam comunicando que se lembrariam para sempre? É um gesto/mensagem que, no fim das contas, importa para quem velou e enterrou os seus entes queridos que, na verdade, não importa muito para os outros visitantes. O que acontece ao ver uma imagem como essa é uma breve identificação de amor e saudade que cada um de nós mantém com os mortos. A mensagem em si parece vaga, quase esvaziada por não necessariamente revelar a memória do morto para quem não o conhecia, por não lhe dar um rosto ou uma máscara (LE BRETON, 2019).

Figura 3 – Ornamentação e comunicação



Fonte: Arquivo Pessoal (2021)

Ainda que toda a geografia do Parque da Paz seja horizontalizada e homogeneizada com lápides semelhantes, um túmulo específico me chamou atenção. Localizado logo na entrada do cemitério, a lápide coletiva marcava os restos mortais das vítimas do Voo VASP 168, acidente que ganhou notoriedade nacional em 1982 após matar 137 ocupantes do boeing que colidiu na Serra da Aratanha, em Pacatuba, Fortaleza. Durante as minhas visitas ao cemitério na infância, sempre passávamos por ele e me recordo de ter outra estrutura do que aquela que eu via (FIG. 4). Em frente ao jazigo, diversos familiares das vítimas se reuniam. Foi o momento mais “coletivo” que encontramos durante a visita e é compreensível por tratar-se de uma tragédia que vitimou igualmente dezenas de pessoas. Ali, os enlutados compartilhavam uma dor parecida, ainda que cada morto significasse algo diferente para eles.

O jazigo do Voo VASP 168 sempre ganha uma ornamentação especial em datas como o Dia de Finados, tornando-se um espaço “turístico” e memorialístico para os passantes. Um detalhe me chamou atenção. Próximo às lápides estava jogado um

jornal com a notícia: “Um namoro secreto a levou a desejar a própria morte”. Não há como precisar se o material foi deixado ali intencionalmente ou qual a relação dele com os mortos, mas, posteriormente, em pesquisa na internet, encontramos a mesma matéria jornalística publicada no jornal digital da Assembleia de Deus. O texto que, obviamente, pretende mostrar como a religião pode afastar ou salvar da morte, tem um caráter de “conversão”. Se foi deixado intencionalmente, parece aproveitar-se da popularidade do túmulo para conseguir novos adeptos; se voou e chegou ali ocasionalmente, não parece fazer muito sentido à história do acidente aéreo.

Figura 4 – O luto coletivo ou o turismo do Voo Vasp 168



Fonte: Arquivo Pessoal (2021)

Durante a visita, me remeti a Barthes (1984) quando descreve a foto de sua mãe que morreu, em *A Câmara Clara* (1979), e nos envolve com o seu discurso intimista e doloroso, mesmo que em momento algum ele compartilhe a imagem com o leitor por achar que não faria muito sentido por ser um material que somente o interessa. Imaginamos a foto, que o semiólogo chama de Jardim de Inverno, pelas descrições que ele se desafia a fazer e, em especial, pelas emoções colocadas em forma de ensaio. Barthes não se propõe a escrever uma obra de análise técnica das imagens, ainda que seu olhar se encaminhe para uma esfera teórica de pensamento da fotografia.

Antes dessa obra, o autor fez seus primeiros relatos sobre a morte da mãe em 1977, na obra intitulada *Diário de Luto*, com breves apontamentos sobre si diante do acontecimento. Tais trabalhos são tentativas de enfrentamento do luto e

preservação das memórias familiares, sendo possível um mergulho no sentimentalismo dos processos afetivos do autor. Barthes não se convence de que a fotografia é um instrumento apenas para lembrar do passado, mas essencialmente uma forma de saber que aquilo existiu e, no caso, teve um fim.

O autor relata que acompanhou toda a enfermidade da mãe e viu aquele ser que tanto amou se despedir do mundo lentamente. Assim, o desejo de reencontrar a mãe por meio das fotos foi espontâneo, ainda que difícil para o escritor. Além de não achar que as imagens tinham um bom desempenho fotográfico, ele sentia que elas não eram capazes de comunicar plenamente o que ele conhecia sobre aquela mulher. Era preciso identificar, nas imagens, objetos que a ele eram familiares, como a caixa de pó-de-arroz marfim que fazia barulho quando era aberta. Não fosse assim, ele podia até reconhecer sua mãe na foto, mas não a reencontrava em si. Ele a identificava por pedaços e movimentos sugeridos pelas imagens, mas o todo o escapava, pois eram “imagens parcialmente verdadeiras e, portanto, totalmente falsas” (BARTHES, 1984, p. 99).

O reencontro de Barthes com a mãe se deu ao observar uma foto dela ainda criança, na qual foi possível lembrar algumas de suas características em vida, como a bondade. O exercício de Barthes parte de histórias e referências pessoais que nem sempre estão dentro da fotografia, que dependem de uma aproximação real entre o observador e o observado para fazer sentido e “remontar o tempo” que existe entre o momento da foto e a imagem que ele tinha de sua mãe, no fim da vida, enfraquecida pela doença.

Fotografamos para guardar o momento, pois não confiamos mais apenas na memória. Acumulamos centenas de imagens que, quando são revistas posteriormente, nos remetem às lembranças daquele momento que passou. Em tempos digitais, nos perdemos nessa produção desenfreada de imagens que ocupam a nuvem dos sistemas operacionais como se ocupassem nossa cabeça. Se Barthes partiu de uma imagem pronta para viver o luto pela perda da mãe, podemos pensar também no que nos faz criar imagens, sejam estáticas ou em movimento, e no que eu estava me propondo a capturar naquele Dia de Finados pós-pandemia.

Colocamos nas imagens um olhar pessoal para eternizar aquilo que foi vivido, quase como um impulso que teme perder o momento certo do clique. Sorrimos

na foto, porque a felicidade é mais bonita de ser vista, mostramos os cenários e as ações que estão nela e compartilhamos com nossa rede de contatos. Produzimos imagens como uma resposta à solidão, para nos aproximar das pessoas e dos objetos que estão nelas, para não cairmos no esquecimento. A imagem nasce para prolongar a vida (DEBRAY, 1993) e o registro vivo da fotografia é mais eficaz do que a nossa memória porque eterniza midiaticamente a nossa passagem pelo mundo. Guardamos os vídeos e as fotografias em álbuns familiares, físicos ou virtuais, organizados narrativamente por uma temporalidade que é nossa. Esse material se torna sagrado, como comprovação do que somos ou do que fomos, como forma de desafiar o esquecimento.

As imagens podem ser instrumentos de luto, que nos (re)conectam com o passado e refletem um presente recente da nossa existência em busca de uma preservação futura das pessoas, dos lugares, das coisas. Ao nos tirar de um contexto solitário, nos inserindo em um imaginário próprio, elas são imagens de afeto que perduram dentro de nós ao mesmo tempo que se personalizam em um pedaço de papel. Para Barthes, a fotografia tem um poder de constatação não exatamente sobre o objeto, mas sobre o tempo, sobrepondo-se ao poder de representação. O fotógrafo seria um tipo de agente da morte, que registra as coisas vivas para eternizá-las. Barthes se interroga sobre o vínculo antropológico da morte na criação das imagens, para além dos adventos da fotografia em termos socioeconômicos, considerando que as imagens que a morte produz são formas de conservar a vida porque “a Fotografia corresponderia talvez à intrusão, em nossa sociedade moderna, de uma Morte assimbólica, fora da religião, fora do ritual, espécie de brusco mergulho na Morte literal” (BARTHES, 1984, p. 138).

Riedl (2002) afirma que o caráter mortífero é tradicional nos estudos da semiótica da fotografia, a partir das pesquisas de Santaella e Nöth que investigam pensamentos como o de Metz sobre a imobilidade e o silêncio que caracterizam tanto a imagem estática quanto a morte, como um ato de congelamento de momentos que já acabaram. Os pesquisadores também citam Dubois, que define a fotografia como um corte que interrompe o fluxo do real e propõe uma ideia de passagem entre o tempo evolutivo e o tempo petrificado. A fotografia de algo que já passou insiste nessa proposta de desaparecimento.

Fotografar ou filmar a morte nos parece um gesto de preservação quase místico, uma forma de nos livrar da impotência diante das perdas, de administrar as dores da partida e de expressar o luto. Assim, cada enlutado ajusta o seu próprio campo de visão do morrer na composição de um documento afetivo, quase sempre pessoal demais e repleto de camadas de interpretação, cuja aparência se dá pela proposta de como o público apreciador pode se conectar ou não com elas a partir de sua própria relação com o assunto. Assim como o enfrentamento é subjetivo, o olhar para a morte nas imagens também pode nos afetar de formas distintas, nos incluindo como parte daquela representação específica de um tema que, ainda hoje, tende a não ser visto como rotineiro.

As narrativas sobre a morte em ensaios fotográficos ou nos filmes podem ser compreendidas por meio de uma relação antitética, mas complementar. Como concepção artística, partem das ideias sobre a morte como tabu, em que o sofrimento, a solidão e o isolamento estão presentes na sociedade ocidental ainda nos dias de hoje e alimentam os impulsos criativos dos autores e dos personagens no cinema. Como produto visual pronto, que se destina a chegar ao público, são rupturas dessa mesma interdição, por tornarem possível que o tema seja externalizado e discutido na contemporaneidade. Diante disso, defendemos em nossa pesquisa que a imagem pode criar interpretações estéticas que interrompem o silêncio da cultura ocidental sobre a morte, realizadas de modo mais existencial ou a partir de relatos violentos da sociedade. A forma como essas necroimagens afetam quem as visualiza e queimam quem as sente as transformam em mecanismos de memória e subjetividade, auxiliando o processo de entendimento da relação inevitável da sociedade humana com a sua própria finitude.

Produzi outras imagens que, assim como a de Barthes, não me agradaram tecnicamente ou que ainda não me *arderam* mesmo após quase dois anos dessa visita técnica. Olho para algumas delas e fico em busca de algum sentido, de uma interpretação possível para além de toda a articulação teórica que eu carrego. Elas são únicas e intransferíveis, assim como a dor e o processo de luto após a perda de alguém que se ama. Guardo essas imagens não mostradas como arquivos, assim como as memórias dos meus próprios mortos, sejam aqueles que já estavam lá, no Cemitério Parque da Paz, ou os outros que foram morar lá depois disso, como o meu

pai, que morreu poucos dias depois desse exercício aqui relatado. Finalmente, acompanho Barthes quando ele transforma o luto em obra de arte, em teoria e técnica, para sinalizar que o pensamento e a criação das imagens são uma forma de fazer com que a dor escape para o lado exterior, ainda que nunca deixe de ecoar por dentro.

## Referências

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente** / Philippe Ariès ; tradução: Priscila Viana de Siqueira – Rio de Janeiro : Ediouro, 2003.

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte** / Philippe Ariès; tradução Luiza Ribeiro. 1. ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2014.

BANKS, Marcus; VOKES, Richard. Introduction: anthropology, photography and the archive. **History And Anthropology**, [S.L.], v. 21, n. 4, p. 337-349, dez. 2010. Informa UK Limited.

BARBOSA, Andrea. Fotografia, narrativa e experiência. In BARBOSA, Andrea, CUNHA, Edgar Teodoro, HIKIJI, Rose Gitirana, NOVAES, Sylvia Caiuby. **A experiência da imagem na etnografia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2016. p.191-204.

BARTHES, Roland. **A câmara clara**: nota sobre a fotografia / Roland Barthes : tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BARTHES, Roland. **Diário de luto** : 26 de outubro 1977 – 15 de setembro 1979 / Roland Barthes texto estabelecido e anotado por Nathalie Léger ; tradução Leyla Perrone-Moisés. – São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Coleção Roland Barthes).

BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: o uso de imagens como evidência histórica. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

DEBRAY, Régis. **Vida e morte da imagem** : uma história do olhar no Ocidente / Régis Debray ; tradução de Guilherme Teixeira. – Petrópolis, RJ : Vozes, 1993.

GOMES, Paulo Emilio Sales. **Cemitério**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

LE BRETON, David. **Rostos**: ensaio de antropologia. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

RIEDL, Titus. **Últimas lembranças** : retratos da morte no Cariri, região do Nordeste brasileiro / Titus Riedl. – São Paulo: Annablume, Fortaleza: Secult, 2002.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 184 p.

VERAS, Lana. **Aqui se faz, aqui se paga**: a mercantilização da morte, do morrer e do luto. Curitiba: Appris, 2015.

## **ENTRE OS VIVOS E OS MORTOS: FRICÇÕES RELIGIOSAS ACERCA DOS CORPOS QUE CAEM DO CEMITÉRIO DE VÁRZEA NAS ÁGUAS DO RIO SOLIMÕES EM UMA COMUNIDADE TRADICIONAL DO AMAZONAS**

Felipe Magno Silva Pires  
Universidade Federal do Amazonas  
Felipe.pires@ifam.edu.br

**Resumo:** Este artigo apresenta uma análise da visão de povos tradicionais não indígenas a respeito do problema da queda do cemitério nas águas do rio Solimões, com ênfase nas perspectivas católica e evangélica, visto que essas são as vertentes religiosas mais professadas pelos comunitários. O ponto de partida é a análise do cemitério da comunidade, que cai nas águas do rio Solimões em razão do processo de erosão fluvial. A metodologia atende às orientações das abordagens qualitativas, tendo por base uma amostra composta por 6 pessoas, 3 autodenominadas católicas e 3 autodenominadas evangélicas, membros da comunidade onde o cemitério se encontra. Os participantes da pesquisa foram ouvidos sob a técnica da entrevista oral, durante visitas ao longo do ano de 2023. A pesquisa demonstra divergências religiosas impedem que os comunitários encontrem uma solução para o problema dos corpos que vão para o rio. Conclui-se que o impasse a respeito dos mortos no cemitério de várzea prejudica as demais relações do povo tradicional da comunidade, pois evoca alguns problemas espirituais, ambientais e econômicos, que influenciam os modos de vida e sociabilidade local.

**Palavras-chave:** Religião; Morte; Cemitério; Povos tradicionais; Amazônia.

## **BETWEEN THE LIVING AND THE DEAD: RELIGIOUS FRICTIONS REGARDING THE BODIES THAT FALL FROM THE FLOODPLAIN CEMETERY INTO THE WATERS OF THE SOLIMÕES RIVER IN A TRADITIONAL COMMUNITY OF AMAZONAS**

**Abstract:** This article presents an analysis of the perspectives of non-indigenous traditional peoples regarding the issue of the cemetery collapsing into the waters of the Solimões River, with a focus on Catholic and Evangelical viewpoints, as these are the most commonly practiced religious traditions among community members. The starting point is the examination of the community cemetery, which is falling into the Solimões River due to fluvial erosion. The methodology follows the guidelines of qualitative approaches, based on a sample of six individuals: three self-identified Catholics and three self-identified Evangelicals, all members of the community where the cemetery is located. The research participants were interviewed using oral techniques during visits conducted throughout 2023. The study reveals that religious differences hinder the community's ability to find a solution to the issue of bodies being washed into the river. It concludes that the deadlock over the floodplain cemetery negatively impacts other aspects of the traditional community's relationships, as it brings to light spiritual, environmental, and economic challenges that influence local lifestyles and sociability.

**Keywords:** Religion; Death; Cemetery; Traditional Peoples; Amazon.

## Introdução

As comunidades de várzea do Amazonas sofrem com o processo de erosão fluvial, popularmente conhecido como terras caídas, um deslizamento de terra causado pela incessante ação do rio, que abre cavernas subterrâneas, comprometendo a estrutura da várzea, “[...] causado por fatores naturais (hidrodinâmicos, litológicos, climáticos, neotectônicos) e pelas ações do homem, denominadas de antropogênicas” (MATOS, 2015, p. 167). Esse fenômeno traz grandes implicações à comunidade, tanto pela iminência da queda literal das suas moradias, quanto pelo risco de morte por desabamento de terra, sobretudo daqueles que trabalham com a pesca.

As comunidades de várzea são compostas por povos tradicionais não indígenas que vivem à beira dos rios amazônicos, de onde retiram a maior parte de sua subsistência. São agricultores e pescadores em sua maioria, a depender do período de cheia ou de vazante do rio. Quando a região alaga, a agricultura fica comprometida. De acordo com Tocantins (2000, p. 277), “o homem e o rio são os dois mais ativos agentes da geografia da Amazônia. O rio enchendo a vida do homem de motivações psicológicas, o rio imprimindo à sociedade rumos e tendências, criando tipos característicos na vida regional”. Nas comunidades de várzea, é o rio que comanda a vida.

A questão da erosão fluvial também contribui para a queda dos cemitérios que se proliferam ao longo das muitas comunidades de várzea, e tem se apresentado como o principal entrave para os povos tradicionais da região, sobretudo na comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, localizada no município do Careiro da Várzea, Amazonas, *locus* da pesquisa. O costume local é enterrar os corpos de seus entes queridos próximos de sua casa, contudo a erosão fluvial leva às águas os cemitérios, espalhando restos mortais ao longo do rio Solimões, trecho superior do rio Amazonas, um processo que envolve questões de saúde e trabalho, visto que os corpos podem contaminar a água, bem como atrapalhar o trabalho dos pescadores, além de outras questões, como psicológicas e espirituais.

Das 152 pessoas que formam a comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, 46 se autodenominam *assembleianos*, como eles gostam de se chamar, membros da Igreja Assembleia de Deus, congregação que conseguiu estender seu

domínio na localidade em função da queda literal da igreja católica no rio<sup>1</sup>. O cânone religioso evangélico tem influenciado uma boa parte dos povos tradicionais que ali residem, levando a comunidade à separação entre evangélicos e católicos, cujas visões diferentes do processo de morte impõem dificuldades à resolução do problema da queda do cemitério.

É em razão desses fatores que o sumidouro de urnas funerárias e de corpos tem trazido grandes implicações para os comunitários, sobretudo pela vertente pentecostal, que, diferentemente do cânone religioso católico, não considera o corpo a parte mais importante do processo de morte, visto que a maior parte da doutrina pentecostal é de cunho espiritual. Para os evangélicos, a queda do cemitério não é algo que tenha de ser dado tanta importância, enquanto que para o católico, a presença do corpo é parte preponderante do seu rito fúnebre, que é contínuo, sobretudo em função das datas de morte e de finados (Pereira, 2019).

Com o avanço da religião evangélica na comunidade, alguns modos de vida estão mudando, dentre os quais a questão da morte. Antes da chegada da igreja Assembleia de Deus, os comunitários tinham o costume de desenterrar os corpos quando uma parte da terra do cemitério estava prestes a cair, os enterrando um pouco mais longe, o que dava início a um novo cemitério. Mas nem sempre desenterrar era possível, pois, a depender da força do rio, uma grande quantidade de terra era derrubada, levando assim alguns corpos e urnas funerárias para a água. Ainda assim, os comunitários recuperavam os corpos para dar-lhes um novo enterro.

Contudo, para os evangélicos, o reenterro e a recuperação dos corpos se trata de uma transgressão, um ato profano. “A reforma protestante apressou [...] o declínio dos funerais mais elaborados, do cuidado ritual com o cadáver, das preces e missas de encomenda da alma, enfim, formas de bem morrer herdadas da tradição católica” (REIS, 2022, p. 109). Para os evangélicos, “[...] Deus decide sozinho quem são seus eleitos – e a consequente abolição do Purgatório como estágio temporário da alma que podia ser abreviado por preces, missas e a intercessão de santos e mortos” (REIS, 2022, p. 109). Agora, quando um corpo vai para a água, pela influência evangélica, ele é levado pelo rio Solimões.

---

<sup>1</sup>A casa que servia para encontro dos católicos foi levada às águas por meio da erosão fluvial, mas outra já estava sendo construída no momento em que a pesquisa de campo estava sendo realizada.

Para os autodenominados católicos, o desaparecimento dos corpos de seus entes queridos no rio é um fator inquietante. Uma das questões norteadoras é compreender o porquê de aquelas pessoas continuarem enterrando seus mortos em terreno de instabilidade, sabendo que os mesmos serão levados pelo rio. Sob a perspectiva da maioria dos evangélicos, os mortos já deviam estar sendo enterrados no cemitério da vila do Careiro, sede do município, em terra firme. Algumas famílias evangélicas já direcionam os sepultamentos de seus entes queridos para lá.

Embora sejam minoria, os autodenominados evangélicos são os principais donos dos meios de produção da comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, e a maioria dos católicos trabalha para eles, seja no trato do gado, seja arrendando as *rabetas*<sup>2</sup>. No cerne dessa relação de dependência se encontra o impasse quanto a questão do cemitério. Os católicos querem manter as suas tradições, mas por dependerem dos evangélicos para produzirem seus trabalhos, acabam se resignando com a atual situação dos corpos que caem no rio Solimões.

O artigo busca, portanto, compreender de que modo se dá a relação do povo tradicional que reside à margem do rio com a morte, apresentando tanto a perspectiva religiosa cristã católica, quanto a perspectiva cristã evangélica, assim será possível, por meio da questão do cemitério, identificar os principais problemas da comunidade em relação à finitude da vida.

Este artigo é decorrente de uma das categorias de análise que surgiram por meio da Pesquisa de Campo sobre a influência da igreja Assembleia de Deus na comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. A amostragem é composta por 6 pessoas, 3 autodenominadas evangélicas (um homem e duas mulheres) e 3 autodenominadas católicas (uma mulher e dois homens), interlocutores já conhecidos por meio de uma pesquisa para a composição de texto dissertativo. Todos foram ouvidos sob a técnica da entrevista profunda. Suas identidades foram substituídas por nomes fictícios, de pedras preciosas para as mulheres e de animais amazônicos para os homens, a fim de manter a ética da pesquisa.

Para a realização da pesquisa, de ordem qualitativa, foram utilizados teóricos que trabalham questões de religião e morte, dos mais variados campos do saber, como a antropologia e a filosofia, como Ariès (2014), Delumeau (2009), Luper (2010),

---

<sup>2</sup>Pequenos motores de propulsão que, acoplados na parte de trás de pequenas embarcações, são conduzidos manualmente por meio de um bastão.

Schopenhauer (2020), Pereira (2019), Elias (2001), Heidegger (2015), Morin (2012), entre outros. Contudo, a análise é de fundo sociológico, assim será possível analisar as respostas dos entrevistados, que foram indagados a respeito de suas visões religiosas da morte e de que forma a questão da queda do cemitério influencia nos seus modos de vida.

### **Morte e religião no seio de uma comunidade amazônica**

Nas comunidades formadas pelos povos tradicionais da Amazônia, quando morre um comunitário, o povo e as comunidades circunvizinhas se reúnem para realizar o ritual fúnebre. A prefeitura costuma dar a urna funerária, entretanto, na maioria das vezes, são os próprios moradores que constroem o caixão com a madeira que eles dispõem no momento. Antes era o agente católico<sup>3</sup> que conduzia o rito fúnebre, contudo a igreja católica vem perdendo força na comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, sendo esse espaço ocupado pela religião evangélica. Agora é o pastor da Assembleia de Deus que realiza a parte cerimonial dos enterros.

A morte é um processo delicado, uma vez que a presença do outro, mesmo na ausência do corpo, é sentida e constantemente lembrada nas rodas de conversa. “A morte, de certo modo, continua mesmo depois de o corpo estar morto, proporcionando aos que ficam a experiência de desligamento gradual, que ocorre graças aos ritos fúnebres” (RODRIGUES, 2006, p. 22). Esses ritos, com ênfase na liturgia católica, são ainda muito comuns na comunidade, mesmo que a Assembleia de Deus tenha ganhado força ao longo dos anos e tenha se colocado terminantemente contra o culto aos corpos.

---

<sup>3</sup> Não existem padres na comunidade. Ao invés disso, um membro da comunidade é escolhido para fazer um curso de agente católico oferecido pela igreja matriz, com o propósito de conduzir as missas ou quaisquer outras atividades religiosas.

**Figura 1** – Cemitério da comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro



**Fonte:** Felipe Pires, 2022.

Esse cenário, embora possa não parecer relevante, se traduz num grande impasse para a comunidade, uma vez que o ponto central da sua malha social é o sentimento de irmandade inerente ao seu macrocosmo, pela tradição e cultura do povo. As vivências e os problemas, em uma comunidade amazônica, ganham maior amplitude, sobretudo pela sua extensão geográfica, de modo que as relações são muito mais íntimas, integradas com a natureza (WITKOSKI, 2007), ao passo que as ações nocivas se espalham rapidamente por toda a sua malha social.

O impasse do cemitério, portanto, afeta o âmago da comunidade tradicional, visto que seu maior fator de identidade é justamente a sua homogeneidade; embora, naturalmente, existam pensamentos dissidentes, a estrutura cultural dificilmente se altera.

Os povos tradicionais que residem à beira dos rios são completamente integrados à sua natureza metafísica e biológica. Para eles, o mais importante é a comunidade, que é vista como uma grande família, enquanto que sua família consanguínea vem em segundo plano. Em terceiro plano, um inerente ao outro, estão a religião e o trabalho. Porém, todas essas coisas são natureza. Para aquele povo, não existe prática trabalhista sem que a fé esteja atrelada. É um processo cultural, cuja força originária advém dos primórdios da construção dessas comunidades. A comunidade é para o seu povo a sua grande família, pois as suas vivências são dadas dentro de uma realidade onde a cooperação é a força propulsora do agrupamento, e as divergências entre os comunitários comprometem a integridade da sua malha.

Os cemitérios passam a ser considerados como morada dos mortos, reduto de paz. Essas experiências sobrenaturais são muito fortes no catolicismo, por causa disso é oneroso o trabalho de se desvencilhar dessas práticas, que sempre ocuparam espaço no seio dos povos tradicionais.

“O ‘finado’ que, em oposição ao morto, foi retirado do meio dos que ‘ficaram para trás’, é objeto de ‘ocupação’ [...] nas cerimônias e cultos dos mortos. [...] Na homenagem do culto, os que ficaram pra trás são e estão com ele” (HEIDEGGER, 2015, p. 312). Para o católico, não existe uma separação entre corpo e alma, diferente da concepção evangélica da morte.

Perguntamos a Turmalina (81 anos), a entrevistada católica, como ela se sentia em relação à queda do cemitério. Ela se manifestou nos seguintes termos:

A gente sente bastante. É onde eu imaginava que seria enterrada, quando meu tempo aqui na terra chegasse ao fim. Agora vou ser enterrada na vila, longe da minha família, dessas terras ancestrais, onde passei toda a minha vida. É um pouco cruel saber que nossos antepassados foram tirados de nós pela força da natureza, mas se Deus quis assim, não tem o que fazer. Talvez se não tivesse essa discussão de crente e católico, se a comunidade se unisse mesmo pra resolver esse problema, os restos mortais daqueles que fazem parte da nossa história poderiam estar aqui. Eu soube que teve gente que se ofereceu pra desenterrar, mas o pessoal da igreja evangélica se intrometeu, que isso era profanar a carne, a vontade de Deus. Que o melhor era deixar a natureza agir. Como o cemitério estava mais perto da terra deles (dos evangélicos), ficou por isso mesmo. Ver os corpos sendo levados, de certa forma, a gente acaba é sofrendo de novo (Entrevista, 2023).

Essa profusão de pensamento denota a relevância que a presença do corpo, ainda que sem vida, ocupa no imaginário dos povos tradicionais. “[...] O corpo morto de um cristão criava por si só um espaço, senão completamente sagrado, pelo menos religioso [...]” (ARIÈS, 2014, p. 54). O cemitério da comunidade é, portanto, um campo sacralizado, um canal espiritual entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. A composição dos povos tradicionais transita entre o real e a fantasia, de modo que o desencantamento do mundo, tal qual a religião evangélica promove, causa um processo de ruptura nocivo à cultura e à tradição que sempre fizeram parte do seu macrocosmo.

O manifesto de Turmalina denota que a religião, independentemente de sua vertente, possui um poder regulador na vida dos povos tradicionais, o que dá à comunitária, também, um sentimento de conformidade, embora isso não a impeça de lamentar o fato de que existe solução para o problema, e que é o impasse religioso

que se revela como fator impeditivo para que o agrupamento, coletivamente, logre êxito nesse processo.

A dor, agora, não é a morte em si, pois ela já ocorreu, mas é o momento que é revivido, uma dor que se renova, a culpa revigorada, e o sentimento oprimido do desejo de se rebelar. É o “eu quero, mas não posso fazer nada, pois Deus quis assim”. O que ocorre é a isenção da culpa do Estado, porque Deus é a própria natureza, então, para os povos tradicionais, dadas as observações de campo, Ele sabe de tudo, e as coisas sempre acontecem pelos planos Dele para o cristão. Nesse aspecto, o catolicismo e o evangelismo que dividem a comunidade se assemelham: ambos os lados creem que a vontade de Deus é inquestionável, conforme esclarece Sucuri (49 anos), o entrevistado evangélico:

Não tem como questionar a natureza, porque foi Deus que fez. As coisas acontecem da forma que Deus quer. Se não fosse para os corpos serem levados para o rio, Deus não permitiria. Não adianta lutar ou impedir, é apenas a natureza seguindo o seu curso. A morte é problema de Deus. Quando a gente morre, esse mundo não nos pertence mais. Nossos espíritos estarão com Ele, nada mais aqui na terra pode ser feito. Os católicos querem desenterrar os corpos e levar pra outro lugar. Isso não é certo! Deus não se agrada dessas coisas (Entrevista, 2023).

A respeito dos cultos religiosos evangélicos, Pinezi (2009, p. 205) deixa claro que não existe “[...] um ritual que a dramatize. Em todos os cultos observados, não houve qualquer alusão à morte [...] Ao contrário, os cultos enfatizavam a vida, a cura, o bem-estar do corpo e da alma aqui na terra”. O cânone religioso evangélico, atualmente, se preocupa com a materialidade, deixando as questões do espírito para o campo divino. Após o destino do corpo, para os evangélicos, os mortos não são mais problema dos vivos.

Os autodenominados católicos, a exemplo do entrevistado Tucunaré (28 anos), acreditam que os mortos são parte da comunidade tradicional: “se a gente não aproximar (os mortos) eles não sossegam no além. Eles precisam de luz. É por isso que acendemos vela, rezamos a missa e visitamos os túmulos. Eles continuam vivos em espírito, em nós” (Entrevista, 2023). De acordo com Pereira (2019, p. 18-19), “[...] o culto aos mortos é muito antigo [...], esteve inicialmente ligado aos cultos agrários e de fertilidade. Acreditam os mais antigos que, como as sementes, os mortos eram enterrados com vistas à ressurreição (novo nascimento)”. Esse pensamento cristão é quem dita os rituais e os cultos aos mortos na comunidade tradicional.

Morin (102, p. 45-46) aponta que “a recusa da morte alimenta os mitos arcaicos de sobrevivência e do renascimento, além das concepções históricas da ressurreição (religião da salvação)”. Apesar de católicos e evangélicos possuírem visões parecidas sobre a vida após a morte, eles divergem sobre o culto aos mortos. Esse impasse tem ajudado a gerar uma ruptura entre os povos nos seios da comunidade emocional.

Tucano (62 anos), o entrevistado católico, explica que

Antes o povo era mais unido. Agora a gente não consegue mais organizar nenhum evento em paz, porque tudo é coisa do cão, do inimigo, como falam. Eu fui animador comunitário durante muito tempo, e posso dizer que a coisa fervia aqui, era festa e muita comida, principalmente no festejo de São Lázaro e de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Mas não só os festejos têm ficado mais raros, as reuniões dos comunitários também. Era bom o tempo em que todo problema que a gente tinha era político, aí enfiaram religião no meio, já viu. A gente não consegue discutir um problema que logo dão um jeito de falar de Deus, do diabo, aí o que se vê é dedo pra cá e pra lá, acusação disso e daquilo. Aí não dá pra produzir nada. A gente perde o tempo e volta pra casa chateado. Da última vez a gente foi falar do cemitério clandestino e aí foi o problema, pois cada religião tem uma visão. A queda do barranco não é mais uma questão só do prefeito, agora tem Deus também no “bolo”, e quando tem esse negócio de crença, é melhor não discutir. O povo perde a razão. Tem gente aqui que não senta mais perto um do outro e nem se fala mais por causa de religião (Entrevista, 2023).

Berger (1985, p. 149) aponta que “comparado com a ‘plenitude’ do universo católico, o protestantismo parece ser uma mutilação radical, uma redução aos ‘elementos’ essenciais, sacrificando-se uma ampla riqueza de conteúdos religiosos”. A asserção de Berger (1985) denota que, em comunidades tradicionais, sobretudo as pequenas, onde o que prevalece é a integração do homem com todos os aspectos que envolvem a sua existência, a visão cartesiana e estruturalista do pentecostalismo produz rupturas em seu seio, que se apresentam como impasses para a produção de vida dos povos tradicionais, muito além da problemática do cemitério clandestino.

A noosfera amazônica sempre esteve imersa no imaginário. A crença no mito faz parte da composição social dos povos amazônicos, assim como a cultura é arraigada à religiosidade. Antes mesmo da chegada dos colonizadores, os indígenas já professavam sua fé por meio do culto à natureza. Inclusive o paradigma maniqueísta já estava estabelecido: Tupã e Jurupari, o bem e o mal. Essas entidades são fundamentais para o equilíbrio social, uma vez que as ações do grupo são tomadas com base no afastamento do mal e no acolhimento do bem, ritos que demovem os espíritos agourentos do seio das etnias e que possibilitam a chegada de

boas vibrações de energia que ajudam na agricultura, na caça e na pesca (Galvão, 1955).

Quando a rasga mortalha cruza os céus, nome popular ao grito agourento das corujas, associado à morte e a enfermidade (CASCUDO, 2012), as pessoas repreendem aquela aparição, muitas vezes fazendo o sinal da cruz, o que é comum na comunidade. É por isso que os cemitérios são locais de delicadas interações sociais, onde é dever dos vivos fazer silêncio para não incomodar os mortos, para não despertar a morte, para não atrair às suas vidas a possibilidade de ser visitados antes do esperado por ela (GALVÃO, 1955).

Os cemitérios se configuram também como o espaço definitivo para se manter “contato” com os mortos, onde se praticam ritos que possibilitam, sob uma perspectiva cristã católica, conduzir à luz os espíritos daqueles que já partiram, a exemplo do acender de velas, ou quando são depositadas flores sobre os túmulos como manifestação de carinho.

A comunidade é formada por pessoas que estão ali há muito tempo, é como se todos fizessem parte de uma grande família. Cada nascimento é festejado, assim como cada óbito é lamentado e sentido por todos. Nesse cenário, as relações sociais se tornam mais evidentes, pois todos fazem parte de uma grande malha de interdependência, portanto a morte de um comunitário representa a perda de toda a comunidade.

Schopenhauer (2020, p. 54) explica que “a profunda dor causada pela morte de todo ser de quem se é amigo surge a partir do sentimento de que em todo indivíduo existe algo inefável, próprio apenas a ele e, portanto, inteiramente irrecuperável”. Em comunidades tradicionais, esse sentimento é superdimensionado, visto que, quanto menores os lugares, mais fortes são os laços de amizade e convivência.

É justamente pela força dessa tradição que a perspectiva evangélica a respeito da questão da morte na comunidade tem apresentado alguns impasses, como já foi observado neste artigo. “Os evangélicos [...] não aceitam a ideia da reencarnação ou da passagem da alma pelo purgatório [...]. Resulta disso uma mudança básica nas crenças e nos rituais referentes à morte” (CAMPOS, 2016, p. 152), o que resulta na não recuperação dos corpos que caem no rio Solimões.

Sobre os impasses causados pela religião evangélica, Tucunaré (28 anos), homem católico, se manifestou nos seguintes termos:

Eu penso que eles se metem em vários assuntos que não são deles. Por exemplo, o problema do nosso cemitério. A gente reuniu a comunidade pra saber o que fazer, porque ele estava prestes a ir pro rio, por causa da queda do barranco. Ali tinha enterrada gente de toda época, o pessoal que ajudou a formar a comunidade, antes da gente. Mas aí entra a questão da religião. Os evangélicos opinaram que nada podia ser feito, que aquela era a vontade de Deus, que o corpo não é nada, que o que vale é o espírito. Falaram toda aquela ladainha de sempre. Que era errado rezar pra quem já morreu, que as almas já estavam guardadas. Mas pra gente (que é católica) não é dessa maneira. A gente se sente melhor quando sabe que nossos parentes estão aqui, perto da gente (Entrevista, 2023).

Para o evangélico, toda campanha para promoção do espírito humano e sua ascensão ao Reino do Céu só pode ser realizada em vida, de modo que as orações pelos mortos não fazem sentido. O que vai contra o cânone religioso católico. Ao se referir aos entes que se foram, “dá a impressão de que as pessoas mortas, em certo sentido, ainda existem não só nas memórias, mas independentemente delas” (ELIAS, 2001, p. 9).

É importante frisar que, em decorrência do impasse religioso, o cemitério da comunidade em questão despencou no rio, levando os corpos dos entes queridos de todo o povo tradicional que ali reside, o que trouxe grandes implicações em termos de trabalho, uma vez que os corpos e os restos de urnas funerárias atrapalharam o processo de pesca, sobretudo porque, de acordo com os moradores, havia o sentimento de que alguns peixes poderiam se alimentar dos restos mortais de seus entes, de modo que o consumo da carne animal, bem como a sua comercialização, foram suspensas, pelo menos por uma semana, a fim de diminuir os riscos de ingestão acidental de material humano.

Ametista (57 anos), mulher evangélica, explica que “[...] as coisas não são assim como os católicos desenham. O rio é corrente, de modo que o corpo não permanece ‘em nossas águas’, ele desce o Solimões até encalhar em alguma parte de terra. Os urubus comem, os peixes não” (Entrevista, 2023). É possível analisar, por meio da fala de Ametista, que o desprendimento evangélico em função da relevância da carne dá ao seu discurso um aspecto de não importância. Reforçamos a pergunta, no sentido de compreender se, dada a visão da entrevistada em relação ao processo de queda dos corpos, ela tinha algum familiar enterrado no cemitério. De acordo com Ametista, “sim, meus pais [...]. Eu lamento (a queda), mas é assim que funciona a vida. O que eu podia ter feito por eles, fiz enquanto estavam aqui (na comunidade). Agora eles pertencem ao Senhor” (Entrevista, 2023).

Para os evangélicos, de acordo com Campos (2016, p. 149), “[...] a morte não é uma festa e nem uma tragédia imensurável. É a porta de entrada para uma nova vida, que se perpetua por meio da ressurreição dos mortos e do juízo final”. Na concepção evangélica, a morte é a garantia da vida eterna para aqueles que viveram sob aquilo que Deus preconiza, de modo que os espíritos haverão de colher aquilo que para os fieis foi prometido, enquanto o corpo, o invólucro, foi apenas material emprestado para que o fiel lograsse êxito na vida após a morte.

Diferentemente do que pensa Ametista, Tucano (62 anos), homem católico, esclarece que

[...] esse processo (da queda do cemitério) causa muita dor. Não acredito que Deus tenha nos dado essa terra (de várzea) para permanecermos no sofrimento. Deus nos deu os instrumentos e a livre escolha. A gente pode escolher de que modo tem de lidar com a morte. Essas pessoas (os mortos) são muito presentes aqui na comunidade. É como se ainda fizessem parte de nós. É triste a gente não poder mais “vê-los” [...] (Entrevista, 2023).

“Não há bem como determinar se o fim temporário da vida basta para a morte [...]. Quando uma vida é interrompida, a condição é permanente, porém, em circunstâncias incomuns, não será ou poderia não ser [...]” (LUPER, 2010, p. 59). Esse conceito de Luper (2010) é o de vida revivida, restaurada. A despeito da morte, os entes ainda permanecem “vivos” no seio do macrocosmo dos povos tradicionais. Eles povoam o imaginário, são partes da cotidianidade, assuntos das rodas de conversa, sempre lembrados pelos seus familiares e amigos.

Para Diamante (48 anos), mulher evangélica, esse modo católico de lidar com a questão da morte “[...] é heresia. A morte não é mais assunto nosso. É um absurdo pensar em desenterrar um corpo e enterrar em outro lugar. Não é bíblico. Deus não se agrada dessas coisas. Mexer com isso é atrair a fúria de Deus pro meio de nós. É melhor manter a morte longe dos nossos” (Entrevista, 2023).

Depreende-se do discurso de Diamante que, embora ela se autodenomine evangélica, a cultura e tradição do povo tradicional ainda é vivaz em seu âmago. Semelhante aos autodenominados católicos, os evangélicos também temem a morte, diferenciando apenas os meios para mantê-la afastada. Para o católico, é necessário cultuar os mortos, enquanto que para os evangélicos, o ideal é não misturar o assunto dos mortos com o assunto dos vivos. Quer dizer, a crença na espiritualidade advém de ambas as correntes religiosas. “Na mentalidade coletiva, muitas vezes a vida e a morte não apareciam separadas por um corte nítido. Os mortos encontravam-se, ao

menos durante certo tempo, entre esses seres leves meio materiais, meio espirituais” (DELUMEAU, 2019, p. 120). Assim ainda ocorre no seio das comunidades formadas por povos tradicionais.

Sobre a inexistência do cemitério, Turmalina (81 anos), referiu-se nos seguintes termos:

Antes eu não tinha preocupação com a eternidade. Agora eu tenho. Eu queria ser enterrada aqui, junto aos meus (amigos, familiares), agora não sei o que vai ser de mim. Aos 81 anos, imagino que essa é a última preocupação da minha vida. Eu não queria ficar longe da minha comunidade, queria “viver” aqui (após a morte), nesta terra, onde nasci, cresci e criei raízes, mas a várzea é instável, assim como o entendimento da comunidade, que não consegue se decidir se nossos mortos são ou não importantes. Eu só queria que as coisas voltassem a ser como antes. Era tudo mais simples. Talvez os nossos antepassados ainda tivessem aqui. [...] Eu acredito que o espírito fica onde o corpo permanece. Se os corpos foram para o rio, temo que os espíritos do passado tenham ido junto. Nossa comunidade jamais será a mesma (Entrevista, 2023).

Embora os comunitários tenham a intenção de resolver o problema, o impasse trazido pela ação evangélica tem sido bastante prejudicial nesse processo. O sofrimento é redobrado pela impossibilidade de preservar os corpos de seus entes queridos. É uma espécie de luto revivido. Um segundo adeus, que afeta os processos mentais da comunidade. De acordo com Elias (2001, p. 40), “as pessoas mortas em certo sentido ainda existem não só na memória dos vivos, mas independentemente deles”. Esse dimensionamento da vida após a morte, na comunidade tradicional onde o estudo foi realizado, encontra contornos mais nítidos.

O problema vai além do processo de luto, é uma questão sanitária, ambiental e, sobretudo, religiosa. Seguindo registros dos próprios comunitários, eram pelo menos 30 pessoas que estavam enterradas naquele cemitério, desde um sobrinho de 9 anos, passando por filhos, primos, tios, tias, bisavós, avôs e avós daquelas famílias. Todas essas pessoas se foram pela força do rio. Restam suas memórias nas mentes e nos corações dos povos tradicionais que deles sentem saudades.

### **Considerações finais**

Religião e morte são indissociáveis no contexto dos povos tradicionais, sobretudo por meio da análise do cemitério clandestino da comunidade pesquisada. É nítido que visões diferentes do ato de morrer analisado por duas concepções religiosas enveredam por uma análise mais ampla das relações sociais dos

comunitários. Essa divergência não atrapalha apenas o destino dos corpos dos cemitérios, ela afeta as relações de irmandade do povo, causando rupturas no seu macrocosmo.

A morte, para o povo tradicional, não é o fim, é um ritual de passagem, onde a inexistência da imaterialidade não necessariamente significa a inexistência do ser. O morto, ou a morta, transcende, passa a fazer parte do imaginário que permeia a cultura do povo tradicional, daí a latente quantidade de juramentos de aparições, fantasmas, bichos visagentos, lendas e mistérios que formam a *noosfera* amazônica. Um fenômeno que, de acordo com Dulemeau (2009) é inerente à mentalidade coletiva de todas as sociedades.

O corpo que se vai pela água representa uma espécie de perda definitiva, a incerteza da perpetuidade da vida, visto que todo o conceito de morte, sobretudo por meio das ações dos ritos fúnebres e das homenagens prestadas próximas aos túmulos, tem a ver, ao menos no ponto de vista católico, com a presença dos restos mortais no cemitério clandestino. Sobre esse novo processo ocasionado pela erosão fluvial, tem-se poucas certezas a respeito da presença do espírito, o que traz implicações para os vivos, tendo em vista o discurso de Turmalina, que se preocupa com o que será de seu espírito depois que ela tiver deixado o mundo material.

Embora o primeiro cemitério tenha sido levado pelas águas, os comunitários continuam enterrando seus corpos em suas terras. Existe a opção de serem enterrados no cemitério da vila, mas para o povo tradicional, a cultura é de que seus entes queridos devem permanecer próximos a eles, preferencialmente em seus quintais, pois eles são e sempre serão membros da comunidade, independentemente da existência de sua matéria.

O estudo aponta que é necessário que os autodenominados evangélicos e os autodenominados católicos coloquem suas diferenças de lado em favor de seus ancestrais, evitando assim não apenas um conflito espiritual/psicológico, mas também ambiental. O código de conduta moral do povo tradicional não pode ser pautado pela religiosidade, e sim por fatores ancestrais, por aquilo que é importante para o coletivo, não para o individual. Só assim os mortos da comunidade poderão, enfim, descansar em paz.

## Referências

- ARIÈS, Phillipe. **O homem diante da morte**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- BERGER, Pierre. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantes brasileiros diante da morte e do luto: observações sobre rituais mortuários. **Rever**, Ano 16, nº 03, Set/Dez 2016.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Global, 2012.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800**: uma cidade situada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos**: seguido de “envelhecer e morrer”. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa em ITÁ, Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- LUPER, Steven. **A filosofia da morte**. São Paulo: Madras, 2010.
- MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa: Rio de Janeiro: Forense, 2018.
- MORIN, Edgar. **O método 5**: a humanidade da humanidade. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- PEREIRA, José Carlos. **Por que rezar pelos mortos?**: a missa do 7º dia, orações e ritos fúnebres. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2019.
- PINEZI, Ana Keila Mosca. O sentido da morte para protestantes e neopentecostais. **Paideia**, vol. 19, n. 43, maio-ago 2009, p. 199-209. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/paideia/a/74BKrq5zGXTYSKJZzPcMcPj/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 19 set. 2022.
- RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a morte**: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- WITKOSKI, Antônio Carlos. **Terras, florestas e águas de trabalho**: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

## FÈT GEDE: O CULTO AOS ANCESTRAIS NO CEMITÉRIO DE PORTO PRÍNCIPE, HAITI

Henrique Campideli Silva<sup>1</sup>  
Universidade de São Paulo (USP)  
henriquecampideli@usp.br

*Moun fet pou mouri (As pessoas nascem para morrer)*

**Resumo:** Em 2 de novembro, tradicional dia de finados no calendário católico, uma expressiva quantidade de fiéis do Vodou haitiano, religião oficial do país caribenho, se deslocam de inúmeros pontos do país, para a celebração de seus antepassados na capital Porto Príncipe. Diferentemente do que se observa em outras culturas forjadas através do colonialismo europeu, regadas de prantos, lamentos e melancolia, a celebração dos espíritos dos mortos do panteão Vodou – chamados *Gede*, é destacada por seu caráter festivo, colorido e descontraído, uma interessante forma de ritualizar e comungar com um fenômeno temido e lamentado em outras culturas – a morte; lado-a-lado com os espíritos de seus antepassados e utilizando o cemitério como um grande templo a céu aberto, a *Fèt Gede* (Festa dos *Gede*) permite que os seguidores do Vodou transformem o espaço cemiterial em um cenário de performance ritualística, onde vida e morte são celebradas, sem medos ou tabus, por meio de cânticos, danças, alimentos e analogias, que visam brincar com a morte e escarnear a efemeridade da vida terrena. Este estudo parte de investigações acerca da cultura haitiana e dos ritos fúnebres dentro da religião Vodou.

**Palavras-chave:** Vodou; Ritos funerários; Gede; Haiti.

### FÈTE GÈDE : LE CULTE DES ANCÊTRES AU CIMETIÈRE DE PORT-AU-PRINCE, HAÏTI

**Résumé:** Le 2 novembre, jour traditionnel de la Toussaint dans le calendrier catholique, un nombre important de fidèles du vaudou haïtien, la religion officielle du pays des Caraïbes, se déplacent de nombreuses régions du pays pour célébrer leurs ancêtres dans la capitale Port-au-Prince. Contrairement à ce que l'on observe dans d'autres cultures forgées par le colonialisme européen, remplies de larmes, de lamentations et de mélancolie, la célébration des esprits des morts du panthéon vaudou - appelé *Gede*, se démarque par son caractère festif, coloré et détendu, une forme intéressante de ritualiser et de communier avec un phénomène redouté et déploré dans d'autres cultures – la mort ; aux côtés des esprits de leurs ancêtres et utilisant le cimetière comme un grand temple à ciel ouvert, la *Fèt Gede* (fête des morts) permet aux adeptes du Vaudou de transformer l'espace du cimetière en un lieu de spectacle rituel, où la vie et la mort sont célébrés, sans peur ni tabous, à travers des chants, des danses, de la nourriture et des analogies, qui visent à jouer avec la mort

---

<sup>1</sup>Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Estética e História da Arte da Universidade de São Paulo (PGEHA/USP). Bolsista CAPES/DS processo N°88887.950314/2024-00. Pesquisador do LinkArt'Áfricas (FAPESP), investiga têxteis aplicados do Benin (antigo Daomé) e seus remanescentes no Caribe: Haiti e República Dominicana.

et à se moquer de l'éphémère de la vie terrestre. Cette étude s'appuie sur des enquêtes sur la culture haïtienne et les rites funéraires au sein de la religion Vaudou.

**Mots-clés:** Vaudou; Des rites funéraires; Gede; Haïti.

## Introdução

1 e 2 de novembro, são datas que marcam o Dia de Todos os Santos e o Dia de Finados no calendário ocidental e são sinônimas de celebrações para os haitianos que seguem a religião Vodou. Para entender as práticas devocionais do Vodou haitiano junto aos seus *Gedes* e as relações com o espaço cemiterial, partiremos dos acontecimentos pós-terremoto de 2010 e das migrações camponesas que colaboraram com a expansão e ocupação demográfica na capital Porto Príncipe.

Porto Príncipe abriga em seu território o *Grand Cimetière*, fundado em 1790 com o intuito inicial de sepultar os militares britânicos que morreram de febre amarela durante os eventos da revolução, mas que ao decorrer dos séculos foi ampliado e integrado à vida urbana, artística e religiosa dos haitianos. François Duvalier, governante-ditador, popularmente conhecido como Papa Doc (1907-1971), realizou melhorias na infraestrutura do cemitério, modernizando as dependências com placas, sinalizações e luz elétrica. Ao longo da segunda metade do século XX, Porto Príncipe cresceu exponencialmente. O cemitério não é mais periférico, mas fica logo ao sul do centro da cidade; é o único espaço verdadeiramente cívico de Porto Príncipe (SMITH, 2010).

Katherine Smith (2010) é uma das pesquisadoras que norteiam este breve estudo, que contribui para a compreensão dos percursos entre a vida urbana e religiosa em sincronia com a morte, o morrer e os ancestrais, sob a perspectiva do Vodou. Após o terremoto ocorrido em janeiro de 2010, o Haiti reuniu em 1 de novembro os habitantes de Porto Príncipe e demais regiões do país, para celebrar seus antepassados, conhecidos como *Gedes* - espíritos dos mortos; populares por agirem de modo sexualizado, sem pudores ou limitações sociais impostas pelos códigos humanos e terrenos.

A irreverência desses espíritos que cantam, dançam e se manifestam de modo estridente quando estão montados nos corpos de seus *chwal* (cavalos), atraem os seres humanos, que na ocasião, paralela à uma festa carnavalesca, tentam obter para si alguma vantagem material ou espiritual, através do consumo de alimentos e

bebidas, do ganho de esmolas e penitências, dos escambos ou contato direto com seus ancestrais.

Entre os impactos causados por desastres naturais e por uma forte instabilidade política, os haitianos naturalmente clamam a seus mortos como um dos recursos para se manterem esperançosos e ativos em suas realidades. Este mesmo sistema de crenças, é oriundo do antigo clã da família *Gede* de Abomey, Reino do Daomé (atual Benin). A tradição oral explica que o filho mais velho do clã que estava padecendo com doenças, ofereceu-se em sacrifício, assim após a sua morte e restauração do clã, o grupo familiar passou a adotar o nome *Gede/Gedevi*. O acordo de identificar o túmulo dos reis e príncipes com pedras, foi substituído pelos descendentes de *Gede* durante o aporte na Ilha de São Domingos<sup>2</sup>, por um crucifixo - permitindo uma conexão além-mundos entre reminiscências afro-atlânticas e ressignificações de crenças e rituais. A cruz (símbolo cristão) do *Bawon* (primeiro sepultado) substituiu a pedra sob a qual foram sepultados os restos mortais do filho mais velho (*Gede*), aquele que escolheu levar pessoalmente a mensagem aos antepassados (HAÏTI LIBERTÉ, on-line, 2017).

### **Itinerários Vodou: do mundo rural ao mundo urbano, lakou e ancestrais**

Maya Deren observou que para os fieis do Vodou, “o mundo metafísico e invisível não é uma noção vaga e mística; é como um mundo dentro de um espelho cósmico, povoado pelo reflexo imortal de todos aqueles que alguma vez o confrontaram” (SMITH, 2010). Desde a década de 1950 até os dias de hoje, o cenário da população e dos meios de sobrevivência dos haitianos mudaram dramaticamente. Mesmo com grande deslocamento de antigos habitantes das áreas rurais e da concentração dos jovens na capital, em busca de melhores oportunidades, como visto em 2010 “[...] o serviço aos *Iwa* (espíritos do Vodou) e aos mortos permanece forte, embora não inalterado” (SMITH, 2010, p. 61). Assim partimos para os questionamentos, sobre como é compreendida a relação dos haitianos com os seus mortos? Que imagem é refletida para os seus vivos?

---

<sup>2</sup> Também conhecida como *Hispaniola*. É o território insular que divide Haiti e República Dominicana. Disponível em: <[https://haitiliberte.com/gede-les-morts-en-fete/#google\\_vignette](https://haitiliberte.com/gede-les-morts-en-fete/#google_vignette)>. Acesso em 26 mar. 2024.

Smith (2010) explica que “a terra e os mortos são dois recursos profundamente interligados nas práticas espirituais afro-haitianas”. Na zona rural do Haiti, o serviço aos espíritos e aos mortos é herdado através da família e baseado na *eritaj* (herança), ou terra ancestral. Deste modo, os túmulos e cemitérios familiares demonstram a reivindicação da terra, sendo também receptáculo de oferendas de alimentos durante o mês de novembro, quando se celebram os mortos.

Contudo, quando as famílias migram para áreas urbanas, surgem novos desafios. O serviço aos *lwa* e aos mortos ainda é uma preocupação, mas agora é moldado pelas necessidades urbanas “[...] como amor, dinheiro e justiça” (SMITH, 2010). Nesse contexto, a diferença crucial entre a vida rural e urbana está na forma e local de sepultamento dos mortos.

O conceito de *lakou* (Smucker, 1982, 1984, 1988) assume importância nesta análise, pois representa tanto um conjunto de residências no espaço urbano quanto uma estrutura familiar. Smith (2010) identifica o cemitério da capital Porto Príncipe como um verdadeiro *lakous*, simbolizando um composto familiar. Anteriormente, a vida familiar e as práticas religiosas eram centralizadas no *lakou* rural, enquanto hoje em dia, são mais comumente realizadas em um *lakou* urbano - ou *Ounfò* (templo).

A distinção mais evidente entre a prática religiosa na vida rural e urbana no Haiti reside na forma e localização dos sepultamentos dos mortos. “O cemitério urbano reafirma a própria essência da cidade; uma variedade de pessoas é reunida dentro de seus limites” (BROWN, 1991).

Dentro do *Grand Cimetière*, os sem-teto e os desfavorecidos buscam nos mortos um recurso para enfrentar as numerosas tragédias do dia a dia. Para muitos deles, a localização dos seus próprios mortos pode ser desconhecida, pois é comum que famílias carentes aluguem temporariamente um túmulo antes de os restos mortais serem transferidos para um cemitério comum. A concepção coletiva dos mortos, assim, se estabelece não apenas no âmbito familiar, mas também no contexto da cidade. Smith (2010), explica que “[...] o cemitério de Porto Príncipe emerge como o *lakou* nacional, e os mortos são honrados publicamente nos dias 1º e 2 de novembro, durante o feriado de Gede, um popular espírito brincalhão”. Contudo, durante os dias comuns, a autora também narra que o mesmo cemitério “[...] assume o papel de um polo de atividades econômicas e espirituais para um seletivo grupo de praticantes rituais

especializados”. Na concepção desses indivíduos, a visão do mundo dos mortos é moldada como uma realidade paralela, dotada de organização hierárquica e assemelhando-se a uma cidade em sua estruturação.

Figura 1. Lado superior esquerdo e direito: Baixos relevos e pinturas murais no *Grand Cimetière*. Lado inferior esquerdo e direito: devotos do Vodou durante a *Fèt Gede*, Porto Príncipe, 2017. Fonte: Haitiliberte.com<sup>3</sup>



### Performar a morte e o erótico no Vodou haitiano

*Mariazinha, o que faz você foder assim?  
minha mãe que morreu me deixou com o Iwa Gede  
que me faz foder assim.  
Buceta não é uma panelinha<sup>4</sup> Mariazinha,  
fuder é bom.  
Há muito tempo você anda fudendo, Mariazinha,  
onde estão os ancestrais da sua buceta?  
Cântico aos Gedes n. 73*

Embora as esferas da vida e das estruturas familiares haitianas sejam classificadas e divididas entre o *lakou* rural e urbano (Smith, 2010), é importante pontuarmos que não existe uma doutrina específica do Vodou, a ser seguida por seus adeptos em território haitiano (Aracena, 1990). O Vodou assim como no caso de

<sup>3</sup>Disponível em: < <https://haitiliberte.com/gede-les-morts-en-fete/>>. Acesso em 26 mar. 2024.

<sup>4</sup>Tradução nossa. O trecho original em crioulo-ínglês faz menção à expressão “*little cooking pot*”, esse trocadilho pode ser interpretado de forma figurativa para significar que a vagina não é apenas um objeto comum ou trivial, mas sim algo mais complexo e significativo. Essa expressão pode implicar que a vagina tem uma importância e profundidade muito além de sua aparência física ou de sua função literal. HEBBLETHWAITE, B. *Vodou Songs In Haitian Creole and English*. Philadelphia: Temple University Press, 2012

algumas religiões afro-brasileiras, é uma tradição oral que pode ser praticada por famílias, através de ritos menos estruturados e de caráter hereditário, ou como na maioria dos casos - por templos, através de ritos iniciáticos e hierarquizados, onde os Sacerdotes (*Hougans*) e Sacerdotisas (*Mambos*) - desempenham o papel central de um líder familiar e subdividem funções dentro do *Ounfò* para seus filhos iniciados (*Ounsi*). Neste sentido, Métraux (1979) estabeleceu a concepção de doutrina e cultos do Vodou, como uma síntese puramente arbitrária por parte da antropologia e da “elite intelectual” - haitiana. Aracena (1990, p. 39) também reforça que as diferenças de culto para a mesma prática religiosa, ocorrem a depender de sua localização geográfica “[...] O Vodou praticado no Cabo-Haitiano não é exatamente o que o podemos estudar do que é praticado em Porto Príncipe, Jacmel ou Gonaives”.

A crença no Vodou não deve ser concebida apenas como a sobrevivência de práticas daomeanas e congolosas que sobreviveram ao colonizador, mas como um fenômeno recente que assimilou culturas ao seu redor e entre processos de assimilação e sincretismo, se estabeleceu nas Américas como uma espécie de tecnologia ancestral - que permitiu o fortalecimento dos descendentes de inúmeros africanos que foram escravizados. No caso dos *Gedes*, o nome parece ter surgido a partir de *Gedevi*; “Os *Gedevi*, filhos do antigo clã de Guedé, moradores da região de Abomey que foram vendidos em massa aos traficantes de escravos e transportados ao Haiti, antiga colônia de Santo Domingo” (ARACENA, 1990, p. 40).

Herskovits (1937, 1958) e Aracena (1990) afirmam que além da reminiscência de um grupo familiar de Abomey, a popularidade da divindade fálica *Legba* do antigo Daomé, fundiu-se com o culto aos ancestrais no Novo Mundo, o que originou uma nova categoria de seres não humanos que foram nomeados de acordo com os ancestrais míticos *Gede*. Assim concebeu-se a ideia dos espíritos *Gedes*. Esses espíritos possuem sua própria categoria dentro do Vodou, são considerados como uma complexa família - cujos membros são comandados por *Bawon Samedi* e *Maman Brigitte*. O modo controverso e satírico cujo tais espíritos performam quando estão em seus devotos, revela apenas uma face do complexo sistema cosmológico do Vodou haitiano.

Não devemos confundir os *Gedes* com meros fantasmas que saem de suas tumbas para assombrar os seres humanos “[...] mesmo que seus devotos possuídos

por estes espíritos, dão a entender que são cadáveres em decomposição, os *Gedes*, senão *Iwas*, são mistérios cujas atividades, atributos e domínios estão associados às fronteiras da morte” (MÉTRAUX, 1979). Durante a possessão “Os *Gedes* se atiram ao solo, enrijecem os corpos e falavam fanhos de modo anasalado” - como acreditam que os mortos se expressam, além de “inflar de ar seus próprios ventres” (ARACENA, 1990) em uma clara alusão à decomposição do corpo físico. Geralmente, esses espíritos são evitados por outros *Iwas* e costumam “chegar” nos festejos já ao anoitecer, logo após os outros espíritos terem sido reverenciados.

Entre a alegria e o apavoro inicial dos espectadores em uma cerimônia *Gede*, ao presenciarem esses espíritos encenando o que seria vivenciado no *post mortem*, os espíritos logo apimentam o ambiente com suas piadas obscenas e brincadeiras picantes. Métraux (1979) aponta que o ritmo favorito dos *Gedes* é a “*banda*”, caracterizada por uma forte arrogância, movimentos violentos, lascivos e mímicas provocativas. Muitas vezes os *Gedes* masculinos podem carregar um pênis de madeira entre sua indumentária ou até mesmo abaixar suas calças e urinar no público. Aracena (1990) confirma que tanto no Haiti, quanto na República Dominicana, a encarnação de uma personalidade mítica se faz tão forte, que a necessidade de performar a satisfação com a condição de estar morto - coloca os “cavalos” destes espíritos em provas um pouco chocantes, como beber e passar nas partes genitais, uma bebida curtida à base de rum e pimentas ou andar sobre brasas.

Essas manifestações que ocorrem tanto dentro do cemitério de Porto Príncipe, quanto em ritos executados nos *Ounfò*, colocam a figura dos *Gedes*, como espíritos populares no Haiti:

O apelo de Gede, contudo, também reside na libertação, generosidade e benevolência que ele personifica. [...] Gede está com os mortos, ele pode transgredir livremente as restrições sociais que prendem os vivos. Cada aspecto de sua constituição performativa se opõe diretamente ao decoro da vida cotidiana [...] Tudo isto fez dele um pilar da cultura popular haitiana; seu crânio sorridente aparece em capas de álbuns, ônibus, murais, camisetas, tatuagens e anúncios. Além disso, no espaço de uma geração, o seu feriado anual tornou-se a maior celebração do ano, ultrapassando a Páscoa e rivalizando apenas com o Carnaval. Gede não tem contrapartes diretas em outras religiões do Atlântico Negro (SMITH, 2010, p. 85)

É comum durante as manifestações, tanto nos templos quanto nos cemitérios, o apelo sexual dos *Gedes* para com os vivos - insinuando com toques e carícias o

desejo de consumir o próprio ato carnal. *Gede* enquanto líder dos mortos, porta o fogo (*dife*) que pode oferecer redenção e consumação - uma alusão ao fogo que propicia a vida e a morte (ARACENA, 1990, p. 41). Morte e erotismo, segundo Aracena (1990) são componentes indissociáveis dentro da cosmologia *Gede*, o estágio final da vida humana, cercado de mistérios, ocidentalizado como uma ocasião de tristeza, tormenta, angústia e lamentações - é compreendido de forma lúdica, caricata e espalhafatosa pelos haitianos e seus espíritos ancestrais. As representações artísticas, performáticas, espirituais e iconográficas, acerca da simbologia e dos atributos dos *Gedes* podem ser encontradas em trabalhos completos como os de Polk (2012).

Figura 2. Altares, possessões, sacrifícios e performances ritualísticas durante a *Fèt Gede* no *Grand Cimetière*, Porto Príncipe, 2017. Fonte: Medium.com



### Atribuições dos Gede, o fogo sagrado - *Dife*

O vodu haitiano é uma religião sincrética e que divide seus espíritos em famílias e classes. *Lwa* é a expressão utilizada pelos praticantes do Vodu (*voduyisan*) para referirem-se aos deuses, *mystères* (mistérios), *saints* (santos), *zanjs* (anjos) e espíritos intermediários entre o mundo humano e não humano (SANTOS, 2010, p. 34). Os *Gedes* constituem uma família própria, embora tenham relação também com os *Petwo* - divindades guerreiras, oriundas da cultura congoleza e com aspecto

“quente”. Através da tabela a seguir, descrevo alguns membros da genealogia *Gede* e suas interpretações haitianas, dominicanas e sincrético-católicas:

Figura 3. Classificações de alguns espíritos da família *Gede* e suas correspondências. Fonte: Elaborada pelo autor (2024)

Haiti	República Dominicana	Tradução	Sincretismo Católico	Atributos
<i>Bawon Samedi</i>	Baron Del Cementerio - Baron Del Sabado	Barão Sábado - Barão do Cemitério	São Elias, São Martin de Porres	O chefe da família <i>Gede</i> . Dono do espaço cemiterial. Conductor das almas.
<i>Maman Brigitte</i>	Madam Brigitte - La Baronesa - Santa Marta La Dominadora	Madame Brigitte - A Baronesa - Santa Marta A Dominadora	Santa Brígida da Irlanda, Santa Teresa de Lisieux, Santa Marta (Tarasca) e Santa Marta (República Dominicana)	A chefe da família <i>Gede</i> . Esposa do <i>Bawon</i> .
<i>Bawon Kriminel</i>	El Centinela	O Sentinela	São Martin de Porres, São Sebastião	<i>Lwa</i> que preside julgamentos. Qualquer espírito contraventor, pode ser considerado um <i>Kriminel</i> .
<i>Bawon La Croix</i>	Baron de La Cruz	Barão da Cruz (aqui refere-se ao cruzeiro do cemitério)	São Geraldo Majela	Dono do cruzeiro do cemitério.

Na imagem sincrética de São Elias, encontramos o *Bawon* com sua espada de fogo o qual branda de modo feroz contra os infiéis, trazendo a purificação e a relação morte - fogo - sexo (este ultimo como a própria relação de fecundidade e vida). A sua esposa é a “Mulher-fogo” a grande Baronesa *Brigitte*, aquela que muitos dominicanos associam à figura de Santa Marta<sup>5</sup>, também conhecida por *Marta La Bruja* ou *Marta La Morena* (ARACENA, 1990, p. 42). O caráter ambíguo e erótico dos Gedes são marcados pela utilização do elemento fogo, em crioulo dife - essa relação dos *Gedes*

<sup>5</sup>As iconografias sugerem tanto a versão católica de Santa Marta de Tarasca, França, ora a versão dominicana que segundo a crença local, foi uma santa africana que salvou uma criança do ataque de uma serpente, conforme a tradição oral local. Sua imagem afro-caribenha é oriunda de Mami Wata, divindade do oeste africano.

com o fogo, indica a transformação da matéria e da alma, de modo subliminar à fecundidade e vida, ou à morte trágica e inesperada, conforme afirmado por Aracena (1990); o fogo enquanto gerador de vida, relaciona-se com a verdade e os segredos obtidos ao morrer, simbolizando o ciclo de vida e morte ou morte e vida. No Haiti, a figura dos *Gedes* é associada aos crânios e elementos mundanos, podendo ser observadas em altares e nas *drapo* - bandeiras bordadas à mão em cetim, algodão, com lantejoulas e vidrilhos. Entendemos um pouco mais a relação dos *Gedes* com o mundo dos vivos, seus domínios e indumentária ritualística, através de análises iconográficas, como as feitas por Polk (2012):

[...] a exigência conflituosa de enfrentar os horrores da mortalidade destaca uma razão fundamental pela qual – tal como os agentes funerários – tantos Gede usam óculos de sol, muitas vezes com uma das lentes arrancadas. Embora alguns afirmam que são usados porque o brilho da luz do dia machuca seus olhos, essa moda também é indicativa da capacidade do Gede de olhar para o mundo dos vivos e dos mortos ao mesmo tempo. Às vezes o que eles veem de um lado ou de outro do véu [...] quebra até mesmo a proteção das lentes espelhadas, atordoando os deuses (POLK, 2012, P. 141)

Inúmeras manifestações visuais haitianas, representam os *Gedes* com paletós e chapéus - indumentárias que remetem à época colonial, óculos, fogueiras, garrafas de rum, charutos e outros elementos “quentes”. Não se pode esquecer das lápides e cruzeiros de cemitério, também representadas em bandeiras (*drapo*) ou telas. Em seu estudo de imagens, Polk (2012) compara as influências dos estandartes do Reino do Daomé e das pinturas *vanitas* do século XVII e XVIII, com a representação dos membros da família *Gede* e seus atributos. *Gede Nibo* é um espírito afeminado, andrógino, um belo rapaz morto de forma precoce e violenta - ele foi adotado pelo Bawon e por Brigitte, suas representações não-sincréticas o exibem com órgãos sexuais eretos ou descobertos; *Maman Brigitte* em Nova Orleans é representada por uma moça branca e ruiva - enquanto no Haiti, é uma mulher negra; ela não é tão popular na República Dominicana, pois foi associada com *Santa Marta La Dominadora*, *Guedelina* (um espírito Gede feminino) e até mesmo com *Candelita* (um espírito petro feminino), esses mistérios ou *Iwas* são venerados por *bokòrs* (feiticeiros), mulheres haitianas e dominicanas que recorrem à magias de amor e sedução (ARACENA, 1990, p. 43)

Demais atributos e informações sobre esses espíritos e seres, são descritos na obra de Polk (2012):

Da mesma forma que o memento mori personaliza e personifica a morte, o Vodou e a sua teologia encarnada permite que ela seja uma companheira constante que circula entre nós sob muitas formas familiares [...] aqui está Bawon Samedi, o sombrio governante do cemitério, semelhante a Cristo; Bawon Lakwa, o guardião da cruz do cemitério em trajeto maçônico; Bawon Kriminel, um assassino condenado que agora anuncia julgamentos inteligentes sobre os crimes dos mortais; e Grann Brijit, uma prostituta que se tornou defensora compassiva da vida após a morte (POLK, 2012, p. 118).

Embora seja uma divindade e/ou um grupo delas, *Gede* e sua família não parecem se distanciar dos prazeres e dos hábitos humanos, sendo a figura que representa a dicotomia entre sagrado e profano, vida material e espiritual (ARACENA, 1990).

Figura 4 - Bandeira (*drapo*) representando *Maman Brigitte* e *Bawon Samedi*, ao lado uma figura esquelética - um provável recém-falecido que se tornará parte da família *Gede*. Elementos como crânios, estrelas e fogo também podem ser observados. Fonte: William Adjété Wilson, Haiti, 2018.



## Considerações finais

As manifestações religiosas no *Grand Cimetière* de Porto Príncipe compõem um importante percurso humano em busca de suas raízes e identidades. Conforme vimos em Smith (2010) após o grande terremoto de 2010, estruturas sociais e também religiosas foram afetadas, foi exigido do povo haitiano novas formas de viver e de comungar com seus ancestrais, em meio a novas demandas de deslocamento, urbanização, vida cotidiana, religião e afazeres básicos. A morte no contexto haitiano e a convivência com cenários desoladores, tornou-se a realidade daqueles que resistem e mantêm sua fé em atividade, como mecanismo de sobrevivência. Maya Deren (1970) documentou na década de 1950 no Haiti, sobretudo em áreas rurais, os cultos e fenômenos da dança e da possessão espiritual no Vodou; mesmo sendo perceptível inúmeras mudanças e tensões ao longo de 70 anos aos dias atuais, o serviço aos *lwás* e a fé no Vodou ainda sustentam a cultura, o imaginário e o dia a dia de milhares de haitianos.

Métraux (1979) e Aracena (1990) confirmam a importância dos processos sincréticos e de assimilação fora do continente africano, como componentes de memória e perpetuação de práticas e sistemas religiosos oriundos do antigo Reino do Daomé. Os ancestrais míticos foram divinizados e cultuados sobre novas roupagens no Novo Mundo: antigos reis e monarcas, agora são barões e senhores do submundo, com vestes roxas, pretas e brancas, portando o fogo e o chicote, auxiliando os mortos na passagem para o além-vida. Aracena (1990) aponta que a figura de *Gede* e do *Bawon* atuam como figuras de consolo, proteção e acolhimento para com os seus devotos. Além do culto regional e mais conhecido presente no Haiti e República Dominicana, os *Gedes* são objetos de culto na diáspora, ultrapassando fronteiras geográficas e marcando presença em lugares como Nova Orleans, Manchester e até mesmo no Brasil.

A imutável verdade que permanece é a do destino em comum para todos os seres humanos: a inescapável morte. Aprendemos com os *Gedes* e sua vasta família, a desfrutarmos do agora, do que é real, mas sem nos virarmos para aqueles que vieram antes de nós.

*Kwa Senbo!*

## **Bibliografia**

ARACENA, Soraya. **Religiosidad Popular Dominicana: El Culto al Barón del Cementerio**. 2do Simposio Internacional: Afroamérica y su Cultura Religiosa (Cultos a los Antepasados). Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, nov. 1990

ARAUJO, E. **O Haiti Está Vivo Ainda Lá**. Museu Afro Brasil Emanuel Araujo: São Paulo, 2010.

BROWN, Karen McCarthy. **Mama Lola: A Vodou Priestess in Haiti**. Berkeley: University of California Press, 1991.

DEREN, Maya. **Cavaleiros Divinos – Os Deuses Vivos do Haiti**. Documentário, McPherson and Co. New York, 1970.

HERSKOVITS, Frances S; HERSKOVITS, Melville J. **Dahomean Narrative**. Evanston: Northwestern University Press. 1958.

MÉTRAUX, Alfred. **Le Vaudou haïtien**. Gallimard, Paris: 1958.

\_\_\_\_\_. **Vodu**. Editora Alfa y Omega, Santo Domingo: 1979.

POLK, Patrick. **Remember You Must Die!: Gede Banners, Memento Mori, and the Fine Art of Facing Death**. In *Extremis: Death and Life in 21st-Century Haitian Art*. p. 114-141, The Fowler Museum at UCLA: California, 2012.

SMUCKER, Glenn. **Land Tenure Issues in Rural Haiti**. Review of the Evidence. University of Wisconsin-Madison. LTC Research Paper. N. 94, Abr. 1988.

SMITH, Katherine. **Genealogies of Gede**. In *Extremis: Life and Death in 21st Century Haitian Art*. p. 84-99, The Fowler Museum at UCLA: California, 2010.

\_\_\_\_\_. **Dialoging with the urban Dead**. *Southern Quarterly*, 47, n. 4. Hattiesburg, 2010.

## **Cemitérios ontem e hoje: congurações e usos**

Nas últimas décadas, os cemitérios têm passado por importantes transformações em seu formato e nos rituais ali praticados. Tais transformações têm introduzido novos elementos, ações, crenças e referências para reflexões acerca de nossa cultura, sociedade, religiosidade, entre outros âmbitos. Esse eixo propõe discutir os cemitérios como espaços em constante transmutação através de trabalhos que considerem a diversidade de sua conguração e usos como no caso de visitas mediadas, educação patrimonial e projetos de comunicação de acervo, especialmente, debater os formatos mais contemporâneos de sepultamento como a cremação, os cemitérios verticais e os digitais, e suas implicações nas relações com o morrer e os mortos, no imaginário, na arte, na arquitetura funerária e nos rituais.

**Palavras-chave:** Cemitérios; Contemporaneidade; Arquitetura; Arte funerária; Rituais.

## NOVAS LEITURAS A PARTIR DO PATRIMÔNIO FUNERÁRIO DO JARDIM BOTÂNICO DO RIO DE JANEIRO

Danilo Oliveira Nascimento Julião<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)  
[prof.danilo.juliao@letras.ufrj.br](mailto:prof.danilo.juliao@letras.ufrj.br)

Valeria Lima Guimarães<sup>2</sup>  
Universidade Federal FLuminense (UFF)  
[valeriaguimaraes@id.uff.br](mailto:valeriaguimaraes@id.uff.br)

**Resumo:** Conhecido pela sua importância histórica, científica e ambiental, o Jardim Botânico, localizado na Zona Sul do Rio de Janeiro, que também nomeia o bairro onde se localiza, é um dos principais espaços de lazer da população, além de um dos atrativos turísticos mais visitados da cidade. Fundado em 1808 por D. João VI para a aclimação das espécies exóticas trazidas do Oriente, o local abriga uma expressiva diversidade de espécies nativas e exóticas; suas dependências incluem um instituto de pesquisa, monumentos históricos e artísticos, sítio arqueológico, biblioteca e teatro. Registros anteriores ao Jardim Botânico demarcam ainda a existência de um engenho onde foi implantada uma fábrica de pólvora e algumas ruínas ainda integram o complexo na atualidade. Numa integração entre o patrimônio cultural e o natural, encontram-se as narrativas turísticas e os projetos de educação patrimonial relativos ao Jardim Botânico. Neste trabalho interdisciplinar, um cruzamento inédito entre os estudos acadêmicos de Turismo e de Latim, propomos uma contribuição para valorizar o Jardim como um patrimônio de excepcional importância cultural adicionando uma nova leitura sobre a estatuária ali presente, a partir de uma inscrição epigráfica funerária em latim em homenagem a Frei Leandro do Sacramento, o primeiro diretor botânico do Jardim (1824-1829), gravada como memorial num busto colocado pela comemoração de seu 60º aniversário de morte. A tradução dessa inscrição apresenta dados sobre a biografia do morto, bem como suas contribuições para a história do local e da cidade.

**Palavras-chave:** patrimônio; turismo; epigrafia funerária.

### NEW READINGS BASED ON THE FUNERARY HERITAGE OF THE BOTANICAL GARDEN OF RIO DE JANEIRO

**Abstract:** Known for its historical, scientific, and environmental significance, the Botanical Garden located in the South Zone of Rio de Janeiro, which also names the neighborhood where it is situated, is one of the main leisure spaces for the population and one of the city's most visited tourist attractions. Founded in 1808 by King João VI for the acclimatization of exotic species brought from the East, the site houses a significant diversity of native and exotic species. Its facilities include a research institute, historical and artistic monuments, an archaeological site, a library, and a

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLC/UFRJ).

<sup>2</sup> Faculdade de Turismo e Hotelaria (UFF).

theater. Records prior to the establishment of the Botanical Garden also mark the existence of a sugar mill where a gunpowder factory was set up, and some ruins are still part of the complex today. In an integration of cultural and natural heritage, there are tourist narratives and heritage education projects related to the Botanical Garden. In this interdisciplinary work, an unprecedented intersection between Tourism and Latin studies, we propose a contribution to enhance the Garden as a heritage of exceptional cultural importance by adding a new perspective on the statues present there, through a funerary epigraphic inscription in Latin honoring Frei Leandro do Sacramento, the first botanical director of the Garden (1824-1829), engraved as a memorial on a bust placed to commemorate the 60th anniversary of his death. The translation of this inscription provides details about the deceased's biography, as well as his contributions to the history of the site and the city.

**Keywords:** Heritage; Tourism; Funerary Epigraphy.

## Introdução

Visitar um ponto turístico da cidade é, entre outras coisas, imergir dentro da história desse local e da cidade. No entanto, outra forma de conhecer um pouco mais do local onde vivemos e frequentamos através dos seus mortos, a saber, dos seus monumentos funerários. Naturalmente, o local que geralmente abriga seus mortos é o cemitério ou a necrópole, mas este trabalho possui uma proposta diferente, uma vez que o monumento funerário em questão não se encontra dentro dos limites cemiteriais. Dentro do Jardim Botânico do Rio de Janeiro, encontra-se uma inscrição funerária em latim próximo a uma das áreas de passagem, que ajuda não somente a entender a história do jardim, mas também a entender o espaço da cidade.

Uma vez que a inscrição é um produto cultural, ou seja, próprio para expressar ideias, mensagens ou mesmo ativar lembranças, ela acaba funcionando como um instrumento de permanência da lembrança ou leitura de informações. A partir da perspectiva do estudo da epigrafia, a área do conhecimento responsável por estudar toda e qualquer produção escrita sobre um suporte material durável (principalmente o metal e a pedra), a tipologia funerária é aquela que apresenta uma profundidade no conhecimento das pessoas anônimas ou notórias e também do cotidiano de determinadas épocas, criando uma historiografia das pessoas. Concentrando-se, sobretudo, na função memorial da escrita, sendo responsável por estabelecer uma espécie de historiografia das pessoas e de um determinado período histórico. O local escolhido para nossas considerações foi o Jardim Botânico da cidade do Rio de Janeiro, localizado no bairro de mesmo nome, cuja história resumiremos a seguir.

## Uma breve história do jardim botânico

O Jardim Botânico do Rio de Janeiro foi fundado no dia 13 de junho de 1808, a partir de uma decisão do então príncipe-regente português D. João com a intenção de instalar no local uma fábrica de pólvora e um jardim para aclimação de espécies vegetais originárias de outras partes do mundo. Anterior à abertura do Jardim, temos a abertura da antiga Academia Científica do Rio de Janeiro, uma associação criada no ano de 1772 e apoiada pelo então vice-rei Luís de Almeida Portugal, segundo Marquês do Lavradio, e sancionada pelo governo português; essa academia visava o desenvolvimento de novas culturas para a América portuguesa, reunindo estudiosos, cientistas e pesquisadores das diversas áreas, sobretudo as ciências naturais.

Pensando em termos de história e função, os primeiros jardins botânicos surgiram na Europa durante o século XVI, como forma de estudar as plantas medicinais. Por meio do cultivo e da herborização das espécies com potenciais terapêuticos, através da identificação e comprovação suas propriedades. Como resultado desses estudos, formaram-se as primeiras coleções de plantas para fins científicos. Desde então, os jardins botânicos ampliaram seu escopo de atuação, porém não abandonaram sua vocação inicial: a pesquisa da flora. Dentro de Portugal, a identificação e o estudo dos vegetais originários das colônias estiveram a cargo, principalmente, do Jardim Botânico de Ajuda, em Lisboa, desde a metade do século XVIII, visando investigar plantas que tivessem retorno econômico. Por outro lado, a botânica estava fortemente vinculada à utilidade das plantas. E a agricultura, por sua vez, não se constituía como um saber diferenciado da botânica de forma evidente; em geral, entendia-se como a aplicação técnica do saber botânico.

O Jardim Botânico do Rio de Janeiro iniciou suas atividades em 1808, inserido nas orientações elaboradas anteriormente em Portugal. O primeiro desafio foi aclimatar as chamadas especiarias do Oriente, como a baunilha, a canela, a pimenta e outras. Nos seus primórdios, aquele foi um local de experiências com vegetais enviados de outras províncias portuguesas, além daqueles oriundos do Jardim Botânico La Gabrielle, na Guiana Francesa, recém-invasida pelas tropas luso-brasileiras.

No tocante aos primeiros botânicos da instituição, a década de 1820 foi fundamental no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, uma vez que a direção do parque

foi confiada a Frei Leandro do Sacramento, um dos mais importantes personagens das ciências no Brasil na época. Quando assumiu a instituição, em 1824, Frei Leandro integrava várias academias europeias de ciências, sendo era reconhecido internacionalmente na área de Botânica. O status de respeitabilidade foi importante para que o Jardim Botânico se transformasse numa instituição de referência entre os cientistas estrangeiros que buscavam conhecimentos sobre a flora brasileira.

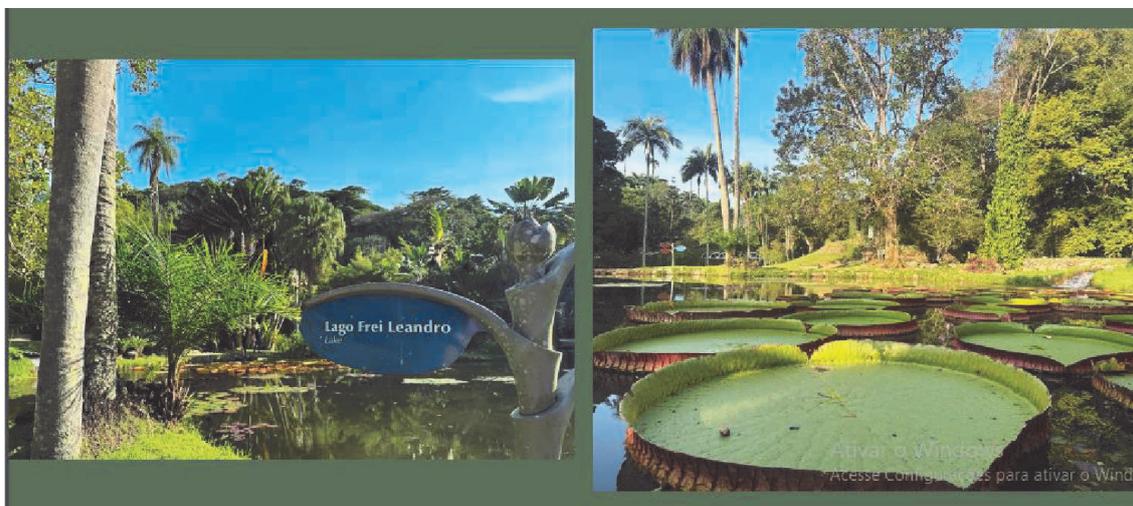
Frei Leandro era professor da Academia de Medicina e Cirurgia. Os cronistas da época narraram com detalhes a cena do frade ministrando aulas no Passeio Público. Junto aos alunos, aglomeravam-se curiosos para ouvir as aulas práticas de botânica. Na direção do Jardim Botânico, Frei Leandro deu continuidade à missão pedagógica e buscou ensinar seus conhecimentos de história natural àqueles que se interessavam pelo assunto, fossem lavradores ou proprietários rurais, sobretudo plantação de chá, até a sua morte em 1829. Nos anos posteriores, o seu legado permaneceu vivo através de seus sucessores, até que, seis décadas após a sua morte, um busto de bronze, assim como um memorial, foram construídos e nomeados em sua homenagem, conforme podemos observar nas figuras a seguir.



Figura 1: Cômoro Frei Leandro. Fonte: Anna Beatriz Terra Ventura.

Na figura 1, vemos o Cômoro Frei Leandro; esse espaço foi construído a pedido de Frei Leandro do Santíssimo Sacramento (1778-1829), frade carmelita, botânico e diretor do Jardim de 1824 a 1829, com o aproveitamento da terra retirada para a construção do lago (mais tarde chamado de Lago Frei Leandro, como podemos ver nas figuras 2 e 3). Sobre o Cômoro foi construída a “Casa dos Cedros”. O conjunto

compõe o Memorial Frei Leandro, no qual encontramos a inscrição epigráfica em latim, que analisaremos a seguir.



Figuras 2 e 3: Lago Frei Leandro. Fonte: Anna Beatriz Terra Ventura.

### **A inscrição em latim dedicada ao Frei D. Leandro do Sacramento**

Um exemplo de uma comunicação epigráfica funerária escrita em latim da cidade do Rio de Janeiro encontra-se no busto de Frei Leandro do Sacramento, carmelita, que se encontra até os dias de hoje no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, outrora Jardim Real, no atual bairro do Jardim Botânico. A instituição, atualmente conhecida como Jardim Botânico, foi fundada logo após a vinda da Família Real Portuguesa ao Brasil. O citado monumento não é propriamente um túmulo. Em verdade, trata-se de um busto de bronze em homenagem a Frei Leandro, colocado sobre um pilar, que contém duas inscrições, muito semelhante a um cenotáfio – justamente um monumento fúnebre que não encerra em si os ossos ou as cinzas do homenageado; falando brevemente da sua etimologia, o nome veio do latim tardio *cenotaphium*, que, por sua vez, veio do verbete grego *κενοτάφιον*, composto de *κενός* "vazio" e *τάφος* "tumba"), túmulo ou monumento fúnebre em memória de alguém cujo corpo não jaz ali sepultado; túmulo honorário.

Os restos mortais do frei, na verdade, estão guardados no Convento do Carmo, situado à rua Primeiro de Março, na Praça XV, Centro da cidade. Não obstante o nome, este Convento não abrigou nenhum claustro, como seria de se esperar. Trata-se de um prédio de grande importância histórica para a cidade do Rio de Janeiro,

existente até os dias de hoje, cuja construção remonta ao séc. XVII. D. Frei Leandro do Santíssimo Sacramento foi o primeiro diretor do Jardim Botânico. Suas contribuições científicas foram de suma importância para o desenvolvimento dos estudos de botânica, além de seu desempenho junto à Igreja ter sido exemplar, motivos pelos quais ele foi agraciado com o memorial, por ocasião do sexagésimo aniversário de sua morte.

A inscrição epigráfica se encontra aposta a uma placa de metal, que evoca o próprio monumento (*monumentum*), algo que reforça a função memorial, observada dentro da epigrafia funerária. O metal, juntamente com a pedra, representa um dos principais suportes materiais epigráficos desde a Antiguidade grega e romana, de modo que podemos apontar nesse uso certo eco da epigrafia antiga na realidade do Rio de Janeiro. Anotamos que a morte do frade ocorreu durante o período imperial, mas a homenagem se deu nos primeiros anos do período republicano brasileiro. A inscrição presente no monumento, se localiza em uma das principais aleias do Jardim Botânico. A seguir, registramos uma foto contendo a inscrição tal qual ela se encontra em seu suporte metálico, seguida de nossa tradução:



Figura 4: Busto de Frei Leandro do Sacramento e inscrição epigráfica em latim. Fonte: <https://www.youtube.com/shorts/GhjnWLOU9T4>

MEMORIAE  
FR. LEANDRI SACRAMENTO  
Carmelitarum ordinis  
Conimbricensis Vniversitate  
scientiis naturalibus docti  
primi herbariae professoris  
Medicae Scholae  
Fluminis Ianuarii  
hujusque horti  
primi technici director  
hoc monumentum  
sexagesimo mortis anniversario  
kalendis Julii MDCCCXCIII  
Joannes Barbosa Rodrigues  
[tunc ejusdem horti director]  
publici aerarii auxilio  
erigendum  
curavit.

Em memória  
a Frei Leandro do Sacramento,  
da Ordem dos Carmelitas,  
doutor em Ciências Naturais  
pela Universidade de Coimbra,  
primeiro professor de botânica  
da Escola Médica  
do Rio de Janeiro,  
diretor deste  
primeiro jardim técnico.  
João Barbosa Rodrigues  
[então diretor deste mesmo Jardim]  
mandou erigir  
este monumento,  
com o auxílio  
do erário público,  
no sexagésimo ano de sua morte,  
nas calendas de julho de 1893.

Fonte: VIEIRA e JULIÃO, 2022, p. 63-64

Oferecendo uma breve análise da inscrição funerária, os primeiros elementos da inscrição se referem ao reconhecimento da figura ilustre retratada na epígrafe. Trata-se de uma inscrição honorífica, mas de caráter funerário e até mesmo religiosa, se consideramos a figura retratada, revelando-se como uma verdadeira expressão da interseção de gêneros epigráficos (VIEIRA e JULIÃO, 2022, p. 63-64). Assim é que, logo no início da inscrição, nos deparamos com a expressão *Memoriae Fr. Leandri Sacramento* (Em memória de Frei Leandro do Sacramento), em que o termo latino *memoria* – podendo ser traduzido como *memória*, *lembrança*, *recordação*, *história* – designa uma forma de evocação de alguém digno e memorável pelos feitos realizados ao longo de sua existência. Realizar uma homenagem em memória de alguém passou

a vigorar especialmente após a introdução da festa dos fieis defuntos, como um auxílio para que a alma possa ter um descanso merecido em “bom lugar”.

Continuando a leitura deste registro funerário, observamos que é evocado o nome da ordem religiosa à qual o frade pertencia: *Carmelitarum ordinis* (da Ordem dos Carmelitas), os primeiros religiosos que vieram para estas terras, fundando importantes conventos ao longo das principais cidades em diferentes épocas. Os Carmelitas recebem genericamente esta alcunha, quando do surgimento da ordem em fins do séc. XI, no Monte Carmelo, atualmente pertencendo a Israel. Dentre suas denominações, podemos citar, a título de exemplo, a Ordem dos Carmelitas Descalços e a Ordem dos Eremitas da bem-aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo. Alguns de seus adeptos são leigos em contemplação. E, em fins do séc. XVIII, concentram no Brasil as funções de pregação, devoção à Virgem Maria, além de instituírem locais para estudo de humanidades, teologia e filosofia.

A seguir, o texto menciona a Universidade de Coimbra – *Conimbricensis Vniversitate* (na Universidade de Coimbra, em Portugal) –, local de formação acadêmica do frade, um dos epicentros da formação superior europeia, de onde e para onde convergiam estudiosos ansiosos por aprimorarem seus conhecimentos e por trocarem ideias com intelectuais laicos ou religiosos de outras nações, compartilhando, dessa forma, um saber que se torna, de alguma forma, universal.

A atuação profissional do frade revela o espírito pioneiro desse homem que talvez, em um primeiro momento, nós, leitores modernos não associássemos a um estudo tão especializado como a medicina: *primi herbariae professoris Medicae Scholae Fluminis Januarii* (primeiro professor de botânica da Escola Médica do Rio de Janeiro). Trata-se da Escola Anatômica, Cirúrgica e Médica, fundada em 1808, atual Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Como acabamos de ver, os estudos superiores poderiam ser seguidos pelos frades carmelitas, religiosos ou leigos, com uma provável proposta de auxílio futuro às comunidades por onde se instalassem. Recordemos que a inscrição se encontra em lugar aberto, ao livre acesso do público geral, situado no ‘meio’ do Jardim Botânico. Tomando estes elementos como características iniciais, podemos aventar a hipótese de tratar-se daquela *cultura di strada*, de acordo com Susini (1982), como já explicitamos, pois é uma inscrição externa e na interseção das principais alamedas do referido jardim, próximo ao maior lugar de visitação, o lago, também conhecido por Lago do Frei Leandro, para onde convergia e ainda converge grande parte dos visitantes.

A última menção à carreira do Carmelita designa sua trajetória dentro do próprio jardim, como seu primeiro diretor (*hujusque horti primi technici diretor*), responsável pelo plantio, cultivo e renovação do jardim, bem como pela manutenção das construções existentes dentro do jardim, como uma casa de verão da princesa, a fábrica de pólvora e a moenda (atualmente desativadas), o prédio principal, localizado logo à entrada, junto à atual rua Jardim Botânico, e a manutenção de espécimes zoológicas e literárias, que veio a constituir a Biblioteca do Jardim Botânico, local que conta com obras raríssimas, originais, em diversas línguas antigas e modernas.

No fim da inscrição, chama a nossa atenção a datação – *Kalendis Julii MDCCCXCIII* (nas calendas de julho de 1893, correspondendo ao dia 1º de julho de 1893) –, anotada ao estilo da antiga datação romana com o uso do termo calendas (*kalendae*), cuja conta deveria ser realizada levando em conta o mês ao invés da anotação do dia exato, acompanhada de uma referência à celebração do sexagésimo aniversário de sua morte – *sexagesimo mortis anniversario* –, situando o leitor passante no tempo e espaço da memória de Frei Leandro. Por fim, assinalamos a expressão *publici aerarii auxilio* (com o auxílio do erário público), que serve de indicador da ajuda de custo do governo para a construção do monumento. O responsável por mandar executar esse trabalho, João Barbosa Rodrigues (*Joannes Barbosa Rodrigues*), era o diretor do Jardim Botânico, à época do aniversário de morte, como uma homenagem de alguém que fazia jus ao homenageado, encontrando-se na mesma altura – cargo – que um de seus predecessores.

### **Considerações parciais**

Diante do que foi apresentado, neste trabalho interdisciplinar, trouxemos um cruzamento talvez inédito entre os estudos acadêmicos de Turismo e de Latim, propondo uma contribuição para valorizar o Jardim Botânico do Rio de Janeiro, um patrimônio de excepcional importância cultural, adicionando uma nova leitura sobre a estatuária ali presente, a partir da inscrição epigráfica funerária em latim em homenagem a Frei Leandro do Sacramento, o primeiro diretor botânico do Jardim (1824-1829) e também refletir sobre questões relacionadas à acessibilidade. O estudo da epigrafia funerária em latim permite conhecer um conteúdo memorial e, até certo ponto, propagandístico que perpetua sobre as pessoas retratadas; nesse caso

específico, tratamos de Frei Leandro do Sacramento, denotando a sua importância, mesmo que a sua homenagem tenha sido colocada após 60 anos de sua morte.

Este trabalho é uma ligação prática entre o latim e o turismo, indicando que o processo de tradução das inscrições do latim para o português possui um papel fundamental na acessibilidade de informações dos monumentos aos seus visitantes. Aproveitamos também para refletir sobre um forte questionamento da relevância das letras clássicas, seja latim ou grego, mas estas línguas agregam ao conhecimento, sendo a tradução uma ferramenta de acessibilidade e valorização do patrimônio histórico que contém as duas línguas. Mesmo que o latim seja entendido como língua de erudição e de prestígio, o processo de tradução retira o registro escrito do pedestal do elitismo e o direciona a um patamar mais acessível. Interpretar o patrimônio é um exercício que contribui para a educação patrimonial e a preservação dos monumentos, atribuindo maior valor à experiência turística. Sugere-se, por fim, que a instituição dê maior visibilidade à importância histórica do monumento fúnebre enfocado neste artigo, considerando que o mesmo não apresenta tradução em português nem sinalização turística em português e nos idiomas mais comuns aos turistas estrangeiros que nos visitam (inglês, francês e espanhol).

## Referências bibliográficas

ALBANO, Celina; MURTA, Stela Maris. **Interpretar o Patrimônio: um exercício do olhar**. Belo. Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ASTULLA, L. S. M. **Jardim Botânico do Rio de Janeiro: a importância da educação patrimonial e do turismo na conservação do patrimônio** (Dissertação de Mestrado) Niterói: Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Turismo (PPGTUR/UFF). 2019.

GASTAL, S.; SILVA, A. V. F. **Jardins e jardim histórico: espaços de memória e possibilidades para o turismo**. Revista Iberoamericana de Turismo-RITUR, Penedo, Número Especial, p. 63-85, out. 2015. Disponível em: <http://www.seer.ufal.br/index.php/ritur>. Acesso em: 1 de maio de 2023.

JARDIM BOTÂNICO DO RIO DE JANEIRO. **Por dentro do Jardim**. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=UO1\\_fbbKyTc](https://www.youtube.com/watch?v=UO1_fbbKyTc) - acessado em 04.nov. 2024

OLHARTOURISTA. Disponível em: <https://www.youtube.com/shorts/GhjnwLOU9T4>. acessado em 04.nov. 2024.

SUSINI, Giancarlo. **Epigrafia romana**. Roma: Jouvence, 1982.

SILVA, S.; CARVALHO, P. **Os jardins históricos: da dimensão patrimonial ao seu potencial turístico**. Turismo & Sociedade, v. 6, n.3, p. 605-625, jul. 2013.

VIEIRA, Ana Thereza Basílio; JULIÃO, Danilo Oliveira Nascimento. **Uma inscrição funerária em latim no Rio de Janeiro: é possível?** In: DE SOUZA, Adílio Júnior (org). Estudos clássicos e filológicos [livro eletrônico]: entre o antigo e o moderno / Adílio Junior de Souza, (organizador). -Araraquara, SP: Letraria, 2022. Disponível em: <https://www.letraria.net/estudos-classicos-e-filologicos-entre-o-antigo-e-o-moderno/> - acessado em 04.nov. 2024.

## INVENÇÃO DE UMA TIPOLOGIA PARA O FUTURO: O PROCESSO PROJETUAL DO CREMATÓRIO UITZICHT (2011)

Fernanda Lorena Rabelo de Oliveira<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)  
[fernandarabeloliveira@gmail.com](mailto:fernandarabeloliveira@gmail.com)

**Resumo:** O artigo apresenta uma análise do crematório *Uitzicht*, localizado na cidade de *Courtrai*, na Bélgica, e projetado por Eduardo Souto de Moura e *SumProject*. Por se tratar de uma referência no cenário da arquitetura fúnebre contemporânea, o objetivo da discussão é analisar o seu processo de concepção, sua natureza e suas problemáticas, pontuando os aspectos técnicos, funcionais e simbólicos envolvidos. Identifica-se, primeiramente, o contexto no qual o equipamento está inserido, levantando as características físicas e ambientais, e posteriormente elencam-se as exigências e restrições a ele impostas, bem como as estratégias utilizadas no seu desenvolvimento. Ao final do estudo, constata-se que o resultado alcançado pelos arquitetos é coerente com as premissas pré-estabelecidas: garantir a “continuidade do lugar” por meio da implantação semienterrada do edifício; oferecer uma atmosfera tênue entre o sagrado e o doméstico, o público e o íntimo, por intermédio, sobretudo, da materialidade e dos efeitos de luz e sombra; e criar uma obra de qualidade arquitetônica incontestável, tornando-se um legado para a comunidade.

**Palavras-chave:** Arquitetura Fúnebre; Crematórios; Projeto de Arquitetura.

## INVENTION OF A TYPOLOGY FOR THE FUTURE: THE DESIGN PROCESS OF THE UITZICHT CREMATORIUM (2011)

**Abstract:** The article presents an analysis of the *Uitzicht* crematorium, located in the city of *Courtrai*, Belgium, and designed by Eduardo Souto de Moura and *SumProject*. As a reference in the contemporary funerary architecture scene, the aim of the discussion is to analyze its design process, nature, and challenges, highlighting the technical, functional, and symbolic aspects involved. Initially, the context in which the facility is situated is identified, detailing its physical and environmental characteristics. Subsequently, the requirements and restrictions imposed on it are listed, as well as the strategies used in its development. At the end of the study, it is observed that the result achieved by the architects is consistent with the pre-established premises: ensuring the “continuity of the place” through the semi-buried installation of the building; offering a subtle atmosphere between the sacred and the domestic, the public and the intimate, primarily through the materiality and effects of light and shadow; and creating a work of unquestionable architectural quality, becoming a legacy for the community.

**Keywords:** Funerary Architecture; Crematoriums; Architectural Design.

---

<sup>1</sup>Arquiteta e Urbanista. Mestranda do Programa de Pós-graduação em Arquitetura, Projeto e Meio Ambiente (PPAPMA) na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

## Introdução

[...] não estou a desenhar apenas um crematório, estou a inventar um **equipamento que ninguém sabe o que é** (Souto de Moura *apud* Moreira, 2022, p. 49, grifo nosso).

Seduzidos pela tarefa desafiadora de projetar algo que “ninguém sabe o que é”, o *SumProject* convida o arquiteto de renome internacional, Eduardo Souto de Moura, para firmar uma parceria no concurso *Open Oproep 9*, em 2005, que visava à construção de um crematório para a cidade de *Kortrijk*, na Bélgica. Bart Canfyn (*apud* Correia, 2019), colaborador do coletivo belga, relembra que, quando visitaram Portugal para acertar os detalhes da participação, Souto de Moura confessou a sua curiosidade pelo significado, pela carga social e emocional e pelo programa arquitetônico de um crematório, em virtude da carência desses equipamentos em terras lusitanas à época.

O processo projetual – que durou quatro anos – foi marcado por pontos altos e baixos, incluindo-se nestes certa resistência da comunidade à construção. À vista disso, entende-se projetar como uma habilidade sofisticada, por abarcar uma gama diversificada de variáveis para solucionar problemas. Isso envolve tanto concepções objetivas quanto subjetivas, demandando do projetista um trabalho intelectual sistematizado e, às vezes, caótico. Entretanto, para Lawson (2011, p. 26), a complexidade do ato de projetar não o impede de ser “analisado, decomposto, desenvolvido e praticado”.

É nessa lógica que se pauta o presente artigo<sup>2</sup>: na identificação do projeto do crematório *Uitzicht* e de suas condições de desenvolvimento, detalhando sua natureza, finalidade, demanda, público-alvo, histórico, modificações e execução. Foram consideradas as restrições impostas ao projeto, sejam elas provenientes do cliente, do local, das normas ou do próprio arquiteto. O estudo abrangeu o reconhecimento do “gerador primário”, a evolução do partido arquitetônico e as referências teóricas e metodológicas, abordando elementos-chave, contexto, linguagem e tendências arquitetônicas. Os autores Mahfuz (1995) e Lawson (2011)

---

<sup>2</sup> Este trabalho foi desenvolvido na disciplina de Teoria e Metodologia do Projeto de Arquitetura, do Mestrado Profissional (PPAPMA/UFRN), coordenada pela Profa. Dra. Maísa Veloso. A disciplina propôs a seleção de um projeto de referência nacional ou internacional, preferencialmente não executado ou, se executado, que não fosse conhecido ou visitado pelo discente, priorizando a análise do projeto em vez do espaço construído. O trabalho exigia a apresentação de plantas, cortes e elevações, além de textos e/ou vídeos relatando o discurso do(s) arquiteto(s), evitando-se a utilização exclusiva de fotos, maquetes ou perspectivas.

foram os principais norteadores desse percurso analítico, enquanto alguns aspectos do projeto foram vinculados à corrente filosófica da fenomenologia, a partir dos teóricos Nesbitt (2006), Norberg-Schulz (1983) e Pallasmaa (2011). Por fim, examinou-se o discurso dos autores, avaliando a coerência entre o diálogo, os objetivos propostos e a representação final do projeto.

### Entre o “céu” e a “terra”: o Crematório *Uitzicht* (2011)

Nos últimos anos, a Bélgica vivenciou um crescimento exponencial da prática da cremação. Mesmo em um contexto religioso majoritariamente católico, o aumento de mortes e a mudança comportamental da população tornaram inevitável a ampliação do número de crematórios oferecidos. O ordenamento e estabelecimento desses novos equipamentos no território foi regulamentado pelo governo belga, enquanto o gerenciamento ficou a cargo das associações intermunicipais. Sob essa perspectiva, em 2005, é lançado um concurso internacional promovido pela recém-fundada associação *Psilon*<sup>3</sup> (Moreira, 2022).

**Figura 1 – Vista aérea do crematório e adjacências**



Fonte: *Google Earth* modificado por Correia (2019).

<sup>3</sup> Fundada em 22 de março de 2005, a *Psilon* é a associação intermunicipal responsável pela gestão dos crematórios no sudoeste da Flandres, sendo uma iniciativa conjunta de 22 municípios.

A iniciativa tinha como objetivo basilar a construção de um crematório para *Kortrijk* – que fica a 117 km de *Bruxelas* e a 30 km de *Lille*, na França –, no bairro de *Hoog Kortrijk*, mas precisamente nas intermediações do cemitério municipal existente (figura 1). Localizada ao sul do centro histórico da cidade, essa região, de amplas áreas verdes, topografia levemente inclinada e baixa densidade populacional, havia atravessado um processo de requalificação urbana na década de 1990. Nesse período, a Câmara Municipal buscava resolver questões comumente relacionadas a contextos periféricos e estabelecer uma nova infraestrutura que trouxesse legibilidade e integração ao conjunto, razão pela qual promoveu um concurso aberto à época, sendo o *Studio Associato Secchi-Viganò* o vencedor.

No novo concurso de 2005, voltado à construção de um crematório no mesmo local, os premiados foram o arquiteto português Eduardo Souto de Moura e o coletivo belga *SumProject*. No *site* do concurso, o júri defende que a proposta da equipe luso-belga se sobressaiu pela forma como a edificação “desaparece” na paisagem, respeitando fortemente as características do cemitério adjacente e fazendo emergir a “essência do lugar”. Após a definição dos ganhadores, o período de ajustamento da proposta durou de 2005 a 2009. A construção ocorreu entre 2009 e 2011 (figura 2).

**Figura 2** – Crematório de *Uitzicht*



Fonte: Luis Ferreira Alves (2015).

### **Sobre exigências e restrições impostas ao livre exercício projetual**

No edital do concurso, havia a definição clara de que o projeto deveria promover a “continuidade do lugar” e contemplar o princípio da “unidade” – de

organização, de imagem, de atmosfera e de qualidade arquitetônica. De modo consoante, Jan Sabbe (*apud* Moreira, 2022), diretor do crematório *Uitzicht*, afirma que o propósito era oferecer à comunidade um edifício notável que representasse uma nova herança arquitetônica para a cidade, ao mesmo tempo que fosse um espaço capaz de acolher a vulnerabilidade emocional dos enlutados com dignidade e respeito. Por esse motivo, conferiu-se à cremação um enaltecimento, visto que não se trata apenas de um serviço prestado, e sim de um momento significativo no ritual de despedida. Exigiu-se dos projetistas que ultrapassassem o pragmatismo do programa arquitetônico, investindo na poética e polissemia da arquitetura para explorar o potencial de cada espaço, seja ele de cerimônia, como as salas de despedida e da família, ou de serviço, como as salas técnicas e de administração.

Assim como a delimitação do local de inserção do crematório, integrando-se com as preexistências, o programa também foi um condicionante projetual previamente estabelecido pelo cliente, a associação intermunicipal *Psilon*, com base nas necessidades dos usuários, a comunidade de *Kortrijk*. A proposta precisava englobar espaços de recepção e espera, duas salas de despedida e da família, um espaço para o serviço de *catering*<sup>4</sup>, uma sala de cremação com dois fornos – e capacidade de expansão para três –, salas para o administrativo e suporte técnico (figura 3). Os sistemas de instalação dos fornos e filtros necessários para a operação não foram contemplados na primeira etapa, ficando para o posterior desenvolvimento executivo.

**Figura 3 – Os primeiros esboços do Crematório de *Uitzicht***



**Fonte:** Eduardo Souto de Moura (2005), modificado pela autora (2023).

<sup>4</sup> Ao final da cerimônia fúnebre, os belgas costumam realizar um momento de refeição.

O crematório de Souto de Moura e o *SumProject* buscou, portanto, atingir a esperada continuidade do sereno e pacato cemitério existente, utilizando estratégias projetuais como: a implantação semienterrada do edifício, respeitando a topografia local; a inclusão de um elemento escultural e simbólico por meio da “chaminé”, garantindo legibilidade ao prédio; a criação de percursos que convidam a solenidade e a introspecção; e a construção de uma atmosfera tênue entre o sagrado e o doméstico, o público e o íntimo, por meio, sobretudo, da materialidade e dos efeitos de luz e sombra. Apesar dessas características terem assegurado a conquista do prêmio, algumas também trouxeram problemáticas pertinentes à concepção do projeto.

No que tange ao enterramento, na primeira proposta, submetida à análise do júri e divulgada na plataforma do *Open Oproep 9*, os projetistas propuseram dois pisos subterrâneos: um direcionado ao programa técnico e o outro, superior, ao programa cerimonial – distribuição comumente usada nesse tipo de equipamento. Todavia, essa solução foi considerada insustentável tanto em termos econômicos – era preciso cumprir o orçamento destinado de € 4.050.000 – quanto construtivos, obrigando-os a adequar os espaços em um só pavimento. Mesmo com essas restrições, permaneceram firmes à ideia do edifício semienterrado, visto que tal aspecto era fundamental para garantir a integração à paisagem e para reforçar a poética arquitetônica almejada na visão dos autores.

A “chaminé”, por sua vez, foi outro componente considerado problemático no processo projetual, pois representa aquilo que todos querem esconder: o meio pelo qual se expulsam os gases provenientes da combustão do corpo. Sob essa ótica, é importante destacar que, desde o começo, a população de *Kortrijk* apresentava certa resistência em relação ao edifício e à sua função. Além disso, em virtude dos avanços tecnológicos do século XX, a necessidade de haver uma chaminé visível deixou de existir, algo que antes não era possível. Portanto, a decisão dos projetistas de transformá-la em um marco dividiu opiniões entre os envolvidos (Moreira, 2022).

A criação da atmosfera também não foi uma tarefa fácil. Souto de Moura defende que desenhar um crematório é complexo, pois não se trata de “construir uma máquina de incineração, de uma igreja, de um *foyer* para encontrar pessoas, e também não se trata de uma cafeteria para tomar um café” (Souto de Moura, 2009, p. 162). Isto é, sem ser nenhuma dessas construções especificamente, o crematório

precisava englobar todos esses usos ao mesmo tempo. Desse modo, a composição assertiva de materiais, somada aos efeitos de iluminação natural e artificial, eram imprescindíveis para proporcionar experiências significativas por meio do ambiente construído. Havia, ainda, o cuidado com a durabilidade e manutenção dos materiais empregados, considerando-se o caráter público da edificação.

Diante do exposto, para facilitar a compreensão das restrições e exigências impostas ao exercício projetual em tela, optou-se por produzir um quadro resumo (quadro 1) com base na teoria de Lawson (2011). Para o autor, existem quatro geradores de problemas centrais, e cada um deles dita restrições diferentes sobre a solução projetada. São eles: os “clientes”, aqueles que trazem as demandas diretamente ao projetista; os “usuários”, aqueles que vivenciam verdadeiramente o espaço e, ocasionalmente, são confundidos ou compostos com os primeiros; os “projetistas”, aqueles responsáveis pelas soluções projetadas; e os “legisladores”, aqueles que participam indiretamente do processo, impondo regras que os projetistas precisam estudar e seguir.

No campo das restrições do projeto, na visão precípua de Lawson (2011), existem as restrições internas e externas. As restrições “internas” são vistas como a base do problema encabeçado pelos clientes. Comumente, elas representam a maior parte do resumo informativo, e os arquitetos começam a tentar solucioná-las logo no começo do processo de projeto. As restrições “externas”, por sua vez, são as características que determinam basicamente toda a forma do projeto – os “gerados primários” – e, por isso, tornam-no especial e único (um exemplo é a topografia do terreno). O autor complementa a abordagem das restrições classificando-as em quatro funções essenciais: as “radicais” (que vêm da “raiz”) tratam do propósito primário do objeto ou sistema a ser projetado; as “práticas” relacionam-se aos aspectos gerais do problema do projeto, à realidade de produzir, fazer ou construir o projeto; as “formais” têm a ver com a organização visual do objeto e podem incluir regras sobre proporção, formato, cor e textura; e as “simbólicas” vinculam-se aos valores humanos e às características expressivas do projeto, pelo uso da forma e do espaço para obter efeitos específicos e não uma montagem abstrata (Lawson, 2011).

**Quadro 1** – Os geradores de problema e as restrições do Crematório de *Uitzicht*

**Geradores de problema de projeto**

Cliente	Associação intermunicipal <i>Psilon</i> .
Usuários	Comunidade de <i>Kortrijk</i> e regiões adjacentes – enlutados, visitantes e funcionários do crematório.
Projetistas	Eduardo Souto de Moura e <i>SumProject</i> .
Legisladores	Câmara Municipal e órgãos responsáveis pelas fiscalizações de obras.
<b>O campo das restrições do projeto</b>	
Internas	– O programa arquitetônico fornecido pelo edital do concurso.
Externas	– A delimitação do local de implantação. – A topografia. – A integração com as preexistências (equipamentos já consolidados). – Legislações e normas.
<b>As funções das restrições do projeto</b>	
Radicais	– O sistema de instalação dos fornos e de tratamento de gases. – Diretrizes administrativas e operacionais.
Práticas	– Nova tipologia arquitetônica. – Durabilidade e manutenção dos materiais empregados, por ser um edifício público. – Orçamento (€ 4.050.000). – Sistema construtivo.
Formais	– O enterramento do edifício. – A horizontalidade. – A chaminé como elemento escultural. – A materialidade por meio de texturas e cores para criar uma atmosfera equilibrada e sem excessos.
Simbólicas	– Resistência religiosa/cultural à cremação. – Dificuldade ou medo de lidar com a morte (estigma relacionado aos espaços cemiteriais).

**Fonte:** elaborado pela autora (2023).

Observa-se, então, que a importância do campo de uma restrição “está na liberdade de que o projetista dispõe” (Lawson, 2011, p. 98). Em síntese, no caso do crematório de *Uitzicht*, as restrições internas, mesmo delimitadas pelo edital do concurso, permitiram um grau maior de liberdade e escolha quando comparada às externas, que fugiam do controle dos profissionais. Atrelado a isso, compreende-se que o objetivo dessas restrições – somadas às funções radicais, práticas, formais e simbólicas – era de assegurar que o novo equipamento fosse projetado respeitando da maneira mais adequada possível as funções e sensações que eram esperadas dele.

## O processo projetual de uma “nova tipologia” para o futuro

Com a finalidade de obter a continuidade da paisagem e das preexistências, decidiu-se, como exposto anteriormente, pela implantação do edifício semienterrado, com o programa arquitetônico fixado pelo concurso ordenado em um pavimento único, resultando em uma área construída de aproximadamente 2.500m<sup>2</sup> (figura 4). A construção é delimitada por um muro que enfatiza o seu perímetro em relação ao passeio público e, por consequência, a sua ampla extensão horizontal. A repetição do uso do concreto aparente e da estrutura de cobertura verde camufla e reforça a integração do crematório ao lugar. Por essa razão, o cuidado com a morfologia e a geografia da paisagem simboliza uma questão essencial no projeto, tornando-se o ponto de partida da concepção projetual ou o “gerador primário” de Lawson (2011).

**Figura 4 – Planta baixa do Crematório de Uitzicht**



**Fonte:** Eduardo Souto de Moura e *SumProject* (2005), modificado por Correia (2019).

Ao assumir uma posição diante de uma gama diversificada de abordagens possíveis para os problemas de projeto verificados, os projetistas sintetizaram os condicionantes internos e externos e começaram a desenvolver o partido arquitetônico. De acordo com Mahfuz (1995, p. 21), o partido estabelece “a concepção básica de um projeto, a sua essência em termos de organização planimétrica e volumétrica, assim como suas possibilidades estruturais e de relação com o contexto”. Seu desenvolvimento possibilita a conversão do todo conceitual em projeto. Partindo desse entendimento, os arquitetos precisaram produzir um “lugar” que levasse em consideração tanto os significados potencialmente existentes no local quanto os

intensos sentimentos do luto. Essa investigação inicial pressupõe que o desenvolvimento desse equipamento fúnebre esteve vinculado, mesmo que de maneira despreziosa, à corrente filosófica da fenomenologia.

Norberg-Schulz (1983), referência no assunto, afirma que é preciso compreender e sintetizar, por meio da arquitetura, aquilo que denominamos de *genius loci* – o “espírito do lugar” –, pauta inerente à função existencial do “construir”. A manipulação sutil da topografia, por parte dos arquitetos, ao mesmo tempo em que estabeleceu a forma triangular do crematório, também transmitiu naturalidade e coerência, preservando as características materiais e imateriais do pacato bairro de *Hoog Kortrijk*: o ambiente rural, a natureza, o silêncio e a calma. Assim sendo, Moreira (2022) complementa tal percepção afirmando que o ambiente natural assume, no caso em discussão, uma grande responsabilidade na maneira como o objeto arquitetônico e o ritual são concebidos, oportunizando comparações metafóricas sobre a “vida” e o “renascimento”. Além das características simbólicas, semienterrar o edifício e inserir uma cobertura verde também favoreceram aspectos funcionais de isolamento térmico, tendo em vista o clima quente e temperado da região.

Ainda no contexto do processo projetual, Mahfuz (1995) elucida o uso de referências projetuais por meio de analogias como uma maneira de determinar correspondências entre circunstâncias e coisas – como o contexto do local de intervenção, os elementos naturais e/ou construídos e até mesmo as memórias afetivas dos envolvidos. A aplicação dessa ferramenta como estratégia de projeto auxilia tanto na geração de formas quanto na construção de significados. Perante esse entendimento, o crematório *Uitzicht* mistura as Piscinas de Leça do Siza e o Museu da Escultura do Mendes da Rocha, pois interpreta e adapta referências importantes dessas obras.

No caso primeiro das Piscinas de Marés (1966), em Leça da Palmeira (Portugal), projetadas pelo também português Álvaro Siza, a obra é compreendida no limite entre o natural e o artificial, explorando a vastidão e a horizontalidade da paisagem, assim como no crematório, embora este esteja situado no limite natural da cidade, em uma natureza manipulada pelo homem, enquanto o outro está às margens do oceano. Nos dois projetos, Moreira (2022) coloca que houve o desejo de semienterrar a edificação para que a natureza estivesse no foco da contemplação, enraizando-as sob o nível do olhar, estando os horizontes que dividem o “céu” e o “mar” em Leça e o “céu” e a “terra” em *Kortrijk* sempre presentes. A materialidade do

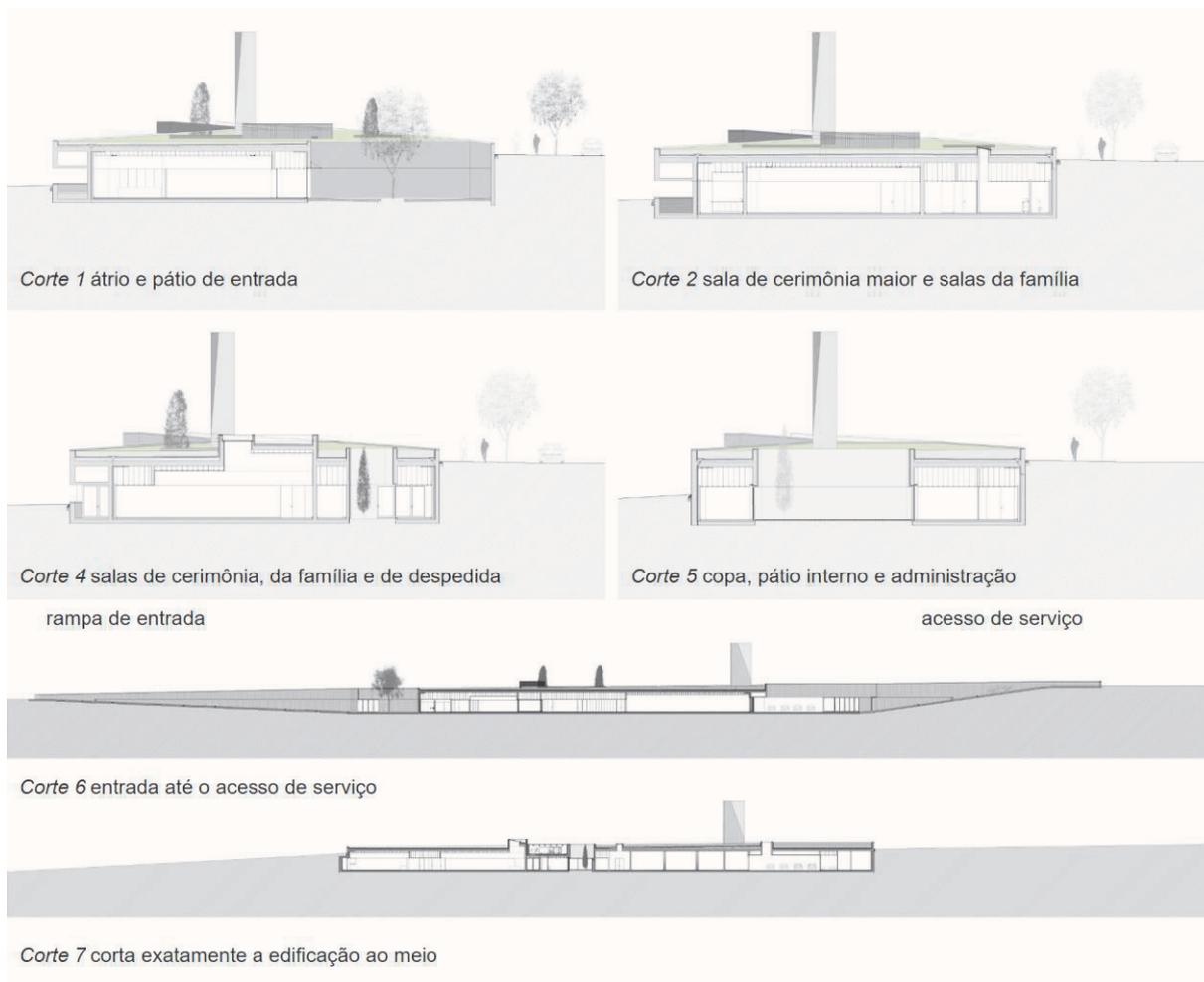
concreto aparente marcado com ripas de madeira no sentido vertical também foi inspiração ao crematório.

No que diz respeito ao Museu Brasileiro de Escultura e Ecologia–MuBE (1995), em São Paulo (Brasil), projetado pelo arquiteto brasileiro Paulo Mendes da Rocha, o equipamento funerário extrai não só a horizontalidade, a sobriedade e a materialidade, como novamente a intenção de enterrar o edifício; contudo, neste caso, existe uma diferença sutil e importante: não há o interesse em escondê-lo. Ao contrário do observado no projeto de Siza, ao qual a obra parece – quase – invisível para quem atravessa a rodovia principal, no MuBE, o prédio é posicionado para que a cobertura se converta em uma praça. A laje sobreposta do museu é um elemento escultórico que determina a legibilidade do edifício, assim como a “chaminé” do crematório que se assemelha a um “menir”<sup>5</sup>. Tal elemento remete visualmente à ideia de um paralelepípedo torcido com uma textura lisa em concreto, diferente daquela aplicada no restante do prédio. Vale ressaltar que, embora a inserção desse componente tenha sido controversa, a sua presença consistiu em um forte contraponto à horizontalidade da edificação: um cruzamento das dimensões sagrada e terrestre, por meio dos eixos vertical – a chaminé como símbolo que interliga o céu e a terra – e horizontal – o muro, com apenas um metro de altura, como símbolo que representa a escala humana (figura 5).

**Figura 5** – Cortes transversais e longitudinais do Crematório *Uitzicht*

---

<sup>5</sup> Monumento pré-histórico do período neolítico, quando os ritos funerários começaram a se desenvolver. Acredita-se que os menires fossem utilizados para propósitos religiosos, funerários ou até mesmo como marcos territoriais. Assim, os arquitetos incorporaram essa referência histórica, conferindo não apenas um aspecto atemporal ao crematório, mas também estabelecendo uma referência na evolução do cenário funerário na contemporaneidade (Moreira, 2022).



**Fonte:** Eduardo Souto de Moura e *SumProject*, modificado pela autora (2023).

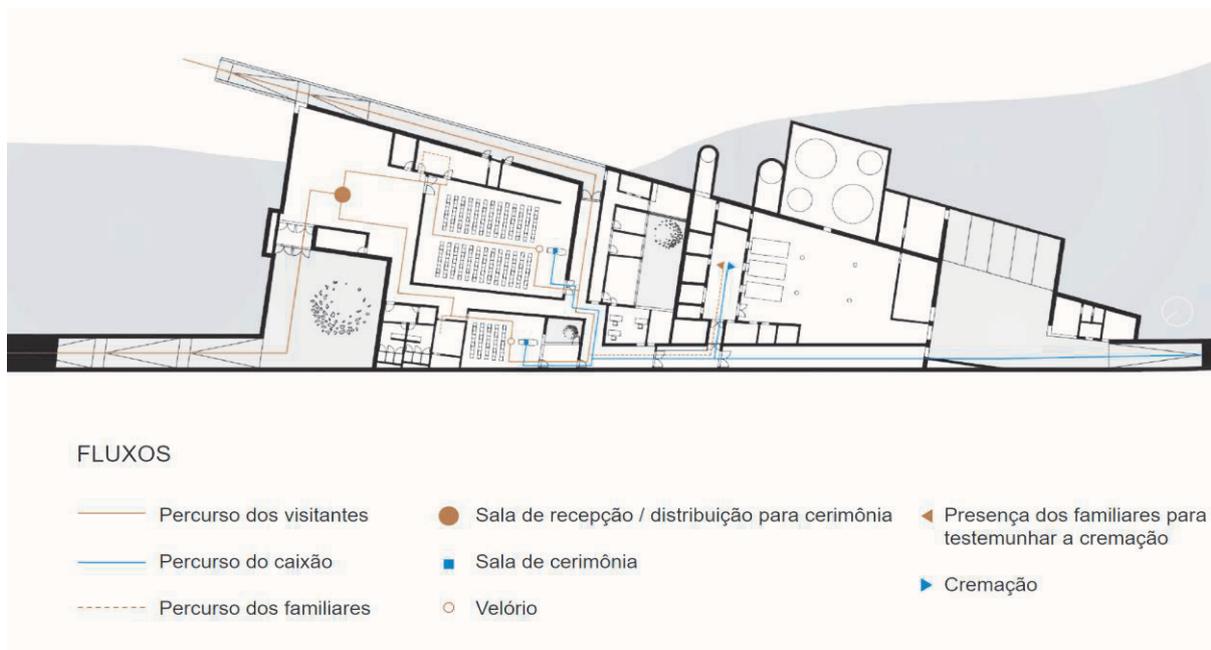
Outro aspecto que chamou a atenção no projeto foi o zoneamento bem definido, com zona pública, administrativa e técnica, e a construção dos fluxos para visitantes, familiares e urna funerária (figura 6). Associado à experiência do ritual de despedida, o “percurso-ritual” começa na extensa rampa de entrada que vai ao encontro do pátio. Nesse momento, inúmeros são os elementos-chave empregados para promover a reflexão sobre o ciclo da vida e a existência humana, tais como: a água que escorre sem interrupção, trazendo o aspecto da “purificação”; a árvore no centro do pátio demarcando as estações e reforçando o sentido de “regeneração”; a escultura do artista português Pedro Cabrita Reis, *Looking at the Silence*, recordando que nada é eterno; as sombras que desenham texturas nos muros ao longo do dia; os vidros espelhados utilizados nas portas, refletindo a realidade daquele instante. Nota-se, assim, como cada material e objeto presente no espaço foi cuidadosamente pensado para fazer o enlutado sentir e lembrar da passagem do tempo – o que fortalece, ainda mais, o apelo fenomenológico do projeto.

Ao adentrar a edificação, o percurso continua. Há uma clara transição entre o exterior e o interior, com variações de luzes e materiais que transformam a atmosfera dos ambientes. Primeiramente, as pessoas se reúnem e aguardam no átrio principal. Esse local permite a passagem de luz natural por meio das portas de entrada e de uma janela no canto, posicionada estrategicamente para emoldurar a paisagem e permitir uma última contemplação antes da cerimônia.

Na sequência, ao dirigirem-se para a sala de cerimônia – existe uma principal, que comporta aproximadamente 200 lugares, e outra, secundária, para 40 –, percebe-se uma diferenciação na materialidade, com o uso de cores neutras e da madeira, na intensidade das luzes, com aberturas zenitais pontuais nas alturas dos pés-direitos (que variam entre 3,20m e 3,50m nos ambientes coletivos e 2,40m nos mais íntimos), e na ausência de contato com o exterior. A intenção é oportunizar a introspecção. Associadas a esses dois ambientes e seguindo a mesma ambiência, existem as salas da família, que são mais privativas, e as salas de despedida, para outros familiares e amigos prestarem suas condolências. O mobiliário desses ambientes são todos em madeira e desenhados por Souto Moura, incluindo o púlpito e o ataúde (apenas os sofás das salas de despedidas são de autoria do Álvaro Siza). Após a cerimônia, as famílias podem ir ao *donatorium*, para assistirem ao processo inicial de cremação, ou se conduzirem para a saída.

Vale salientar que o percurso é bastante rígido: existe uma porta de entrada e outra de saída, não podendo haver o fluxo inverso. O intuito era otimizar a movimentação dentro da edificação e facilitar a operação, mas também, simbolicamente, proporcionar ao enlutado a sensação de “transição”: a experiência da saída não é a mesma da entrada. O percurso da urna, por sua vez, é realizado de maneira oposta ao dos visitantes. Sobre a perspectiva dos percursos, Moreira (2022, p. 87) conclui que o crematório “[...] não é, portanto, um espaço de mera passagem, mas também não chega a converter-se num espaço de permanência: é algo *entre*”.

**Figura 6** – Fluxos dos visitantes, familiares e urna



**Fonte:** Eduardo Souto de Moura e *SumProject*, modificado por Correia (2019).

Dessa maneira, o processo projetual do crematório *Uitzicht* demonstra que, embora haja uma gradual autonomia e comprovação arquitetônica, esses equipamentos resultam da combinação de vários tipos, como igrejas, fábricas e teatros (Correia, 2019). Reiterando o discurso de Souto de Moura, esses espaços são complexos por não serem simplesmente instalações para cremação; também não se configuram como lugares puramente cerimoniais, sociais ou recreativos. Portanto, não sendo possível qualificar o crematório como um tipo – pelo menos não na atualidade –, são poucas as circunstâncias em que é possível identificar tantos atributos advindos de tipos tão diferentes em uma mesma construção.

Nessa perspectiva, Mahfuz (1995) defende que a originalidade na conformação de um edifício é algo extremamente difícil no contexto atual, exceto em situações de adequações das partes. Por essa razão, pode-se afirmar que o projeto em tela fez parte do “método inovativo” citado por Mahfuz (1995), por buscar solucionar um problema para o qual os precedentes estão, gradualmente, desenvolvendo-se. Testemunha-se, assim, a invenção de uma “nova tipologia”<sup>6</sup>, nas palavras de Souto de Moura, que, em termos conceituais, simbólicos e programáticos, evoca um local de introspecção e solenidade que, todavia, não condiz totalmente com os espaços

<sup>6</sup> A prática da cremação moderna, como a identificamos, teve seu início no final dos anos 1800, com o desenvolvimento de um forno crematório pelo professor italiano Brunetti, que o exibiu na Exposição de Viena de 1873. A partir desse momento, a cremação começou a se difundir pelo mundo (Kim *apud* Mazzei, 2022).

religiosos. É um equipamento que resgata valores ancestrais funerários, ao mesmo tempo que se projeta para atender às novas demandas da contemporaneidade no que tange à morte.

### O discurso de Eduardo Souto de Moura e *SumProject*

[...] A história da arquitetura raramente tem a oportunidade de testemunhar a invenção de uma tipologia. [...] **Projetar um crematório foi uma oportunidade única para inventar uma tipologia que será fundamental para o nosso futuro:** como vamos continuar vivendo, entender como terminamos depois de termos vivido dessa maneira (Souto de Moura, 2009, p. 162, tradução nossa, grifo nosso).

Fazendo um paralelo com esse depoimento de Souto de Moura à Revista *El Croquis*, Lawson (2011, p. 110) afirma que todos os projetistas são “futurólogos”, pois sugerem como o mundo poderia ser, ao contrário dos cientistas, que o traduzem exatamente como ele é. Desse modo, o cerne do seu trabalho reside na criação do futuro – ou, ao menos, de frações dele. O autor também alerta que essa é uma tarefa bastante complicada e apresenta dois aspectos que podem ser decisivos na sua popularidade: o primeiro refere-se a como algumas pessoas reagem ao novo, que pode provocar sensações de inquietação e amedrontamento; o segundo relaciona-se à condição humana do projetista, sendo possível o equívoco no seu julgamento sobre o futuro.

No crematório de *Uitzicht*, observa-se que os arquitetos responderam coerentemente ao programa e à sua natureza sensível, por meio de uma combinação solene e nítida de linhas, formas e materiais na qual o foco do equipamento é colocado na “vida” e não somente na “morte”. Oportunizaram, então, um lugar de celebração aos entes queridos que evoca o recolhimento, o silêncio e a intimidade, ao mesmo tempo que é permeado harmoniosamente pelas atmosferas religiosa e doméstica. Reiterando a fala de Souto de Moura sob uma ótica mais crítico-analítica, ele afirma que buscava o ponto de equilíbrio entre o acolhimento de uma casa e um edifício público, visando encontrar “um espaço de reflexão sobre a morte e a vida, mas que não é uma igreja, não é um lugar de culto. E fiz uma coisa que acho que resultou bem, que é o edifício ser muito interiorizado, porque pensamos na morte e na família” (Souto de Moura *apud* Moreira, 2022).

Embora as entrevistas e palestras do arquiteto português tenham sido mais acessíveis, foi possível avaliar a perspectiva do coletivo *SumProject* sobre o projeto

por meio da sua plataforma *online*. De um ponto de vista mais descritivo, os arquitetos belgas relataram que a característica marcante do edifício é a sua atmosfera sutil, que transita naturalmente “entre o interior e exterior, entre a intimidade e o espaço aberto, entre o molde de madeira do concreto aparente no exterior e os materiais sóbrios e quentes no interior” (Sumproject, s.d., n. p.). Tal afirmação, aliada às análises desenvolvidas anteriormente, comprovam o apelo fenomenológico do projeto. Nesse contexto, para Pallasmaa (2011), “atmosfera” representa a zona fenomênica mais complexa por abarcar a “experiência em sua totalidade perceptiva”, entrelaçando harmonicamente as qualidades sensíveis materiais como formas, escalas, cores e texturas, e as imateriais como a paisagem, a luz, os sons e os aromas. Esses atributos são visíveis e adequadamente aplicados no crematório belga. Como resultado da evolução arquitetônica, esse projeto alcançou uma inegável coerência com as bases conceituais, teóricas e empíricas verificadas e, sobretudo, com as mudanças observadas gradualmente na sociedade contemporânea, transformando-o em uma referência ímpar na produção de espaços funerários para o futuro.

## Considerações

[...] Uma experiência poderosa de arquitetura silencia todo ruído externo; ela foca nossa direção e nossa própria existência, e, como se dá com qualquer forma de arte, nos torna cientes de nossa solidão original (Pallasmaa, 2011, p. 49).

A compreensão de Pallasmaa (2011) evidencia a função basilar de toda arquitetura fúnebre desde os primórdios: evocar a reflexão sobre a existência humana. A experiência de “transição” vivida no crematório *Uitzicht*, aliada à arquitetônica, foi capaz de proporcionar aos enlutados um lugar que dialoga harmoniosamente com o entorno, carrega símbolos essenciais, propicia um percurso ritual transformador e oferece uma atmosfera múltipla – pública, íntima, doméstica e religiosa. Portanto, Souto de Moura e *SumProject* asseguraram o desempenho técnico da edificação; ao mesmo tempo, conseguiram que a arquitetura superasse a mera função, alcançando, também, uma dimensão simbólica. Esse distanciamento calculado do funcional foi o que permitiu o equilíbrio necessário para uma experiência significativa de reflexão, recolhimento e contemplação, mesmo considerando o contexto volátil e ruidoso no qual o ser humano está inserido.

Na ciência da vasta amplitude dos assuntos apresentados, o certo é que, com

este artigo, buscou-se cumprir o objetivo de compreender o processo projetual desde as exigências e restrições dos geradores de problemas, até os métodos, técnicas e conceitos empregados. Assim, pensou-se uma “nova tipologia” arquitetônica que será indispensável no futuro – tendo em vista a crescente aposta na prática da cremação em vários lugares do mundo –, por meio de uma das referências arquiteturais mais completas da contemporaneidade.

## Referências

ALVES, Luis Ferreira. **Crematorium Uitzicht**. 23 abril 2015. 1 fotografia. Disponível em: <https://divisare.com/projects/287565-eduardo-souto-de-moura-sumproject-luis-ferreira-alves-crematorium-uitzicht>. Acesso em: 26 out. 2023.

CORREIA, R. F. **Espaços de Sombra: ensaio projetual de um Tanatório para o Porto**. 2019. Dissertação (Mestrado Integrado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto, 2019.

EDUARDO Souto de Moura 2005-2009. **El Croquis**, n. 146, Madrid, 2009.

ESPAÇOS Narrados: Eduardo Souto de Moura. São Paulo, FAUUSP. 1 vídeo (1h8min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yG8k7JvkSZI>. Acesso em: 16 out. 2023.

LAWSON, B. **Como arquitetos e designers pensam**. Trad. Maria Beatriz Medina. São Paulo: Oficina de Textos, 2011.

MAHFUZ, E. C. **Ensaio sobre a razão compositiva**. Belo Horizonte: UFV/AP Cultural, 1995.

MAZZEI, R. R. O direto à cremação: o silêncio da lei acompanha o silêncio dos mortos. *In: Revista Argumentum–RA*, Marília (SP), v. 23, n. 3, p. 1051-1084, set./dez. 2022. Disponível em: <http://ojs.unimar.br/index.php/revistaargumentum/article/download/17/17/1028>. Acesso em: 26 out. 2023.

MOREIRA, I. V. **Cremação: Ritual, Lugar, Arquitetura. Uma reflexão sobre o “equipamento que ninguém sabe o que é”**. 2022. Dissertação (Mestrado Integrado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto, Porto, 2022.

NESBITT, Kate (Org.). **Uma nova agenda para a arquitetura**. Antologia teórica (1965-1995). São Paulo, Cosac Naify, 2006. [Coleção Face Norte, v. 10.]

NORBERG-SCHULZ, C. O pensamento de Heidegger sobre arquitetura (1983). *In: NESBITT, Kate (Org.). Uma nova agenda para a arquitetura. Antologia teórica (1965-1995)*. São Paulo, Cosac Naify, 2006. [Coleção Face Norte, v. 10.]

PALLASMAA, J. **Os olhos da pele**. A arquitetura e os sentidos. Porto Alegre: Bookman, 2011.

SOUTO DE MOURA, E. **Crematorio 'Uitzicht' en Kortrijk**. *El Croquis*, n. 146, Madrid, 2009, p. 162-167.

SUMPROJECT. **Crematorium "Uitzicht", Kortrijk**. [S.l., s.d.]. Disponível em: <https://www.sum.be/crematorium>. Acesso em: 16 out. 2023.

TEAM VLAAMS BOUWMEESTER. **Open Oproep 9, Kortrijk**. Bruxelas, [s.d.]. Disponível em: <https://www.vlaamsbouwmeester.be/nl/instrumenten/open-oproep/projecten/oo0908-kortrijk-crematorium-kortrijk?f=gunning>. Acesso em: 16 out. 2023.

UITZICHT. **Crematorium Uitzicht**. Courtrai, [s.d.]. Disponível em: <https://crematoriumuitzicht.be/nl/>. Acesso em: 16 out. 2023.

## ESCULTURA FUNERÁRIA: AS REPRESENTAÇÕES DA MULHER MEDIANTE AS SUAS INÚMERAS FUNÇÕES NA SOCIEDADE BRASILEIRA (1890- 1940)

Maria Elizia Borges  
Universidade Federal de Goiás (UFG)  
[maelizia@terra.com.br](mailto:maelizia@terra.com.br)

**Resumo:** A mulher está representada em vários monumentos funerários através da escultura em cemitérios secularizados do Brasil, no período de 1890 a 1940. Propomos aqui relacionar sua postura corporal e seu vestuário com as funções que elas exercem na casa e no espaço do trabalho na época. Coube aos escultores retratarem as mulheres em suas inúmeras funções. Algumas já foram pesquisadas exaustivamente na posição de Virgem Maria; de santas; de anjos; de pranteadoras; de Mãe República- vinculadas a religião e a moral. Outras simbolizam a Justiça; a Virtude; a Deusa Grega e a Morte- são belas, serenas e de padrão clássico universal. Mas queremos destacar aquelas pouco visíveis nos cemitérios brasileiros nos papéis de mãe protetora dos filhos; de professora; de freira; de benfeitora; de artista; de agricultora; de idosa- são pessoas provenientes de uma estrutura social concebida após a primeira guerra mundial onde a mulher começou a adquirir uma emancipação pessoal e social. Deparamos então com duas visões da mulher, aquela que é venerada e a que é vivencia a realidade da vida cotidiana.

**Palavras-chave:** Escultura funerária; Cemitérios brasileiros; Representação da mulher.

### FUNERARY SCULPTURE: REPRESENTATIONS OF WOMEN THROUGH THEIR NUMEROUS ROLES IN BRAZILIAN SOCIETY (1890-1940)

**Abstract:** The woman is represented in various funerary monuments through sculpture in secularized cemeteries in Brazil, from 1890 to 1940. In this study, we aim to relate her body posture and clothing to the roles she played in the household and the work sphere during that period. It was the task of sculptors to portray women in their numerous functions. Some representations, such as that of the Virgin Mary, saints, angels, mourners, and the allegorical figure of Mother Republic, are well researched, often linked to religion and morality. Others symbolize Justice, Virtue, the Greek Goddess, and Death—characterized by beauty, serenity, and a universal classical standard. However, we wish to highlight those representations that are less visible in Brazilian cemeteries, portraying women in roles such as protective mothers, teachers, nuns, benefactors, artists, farmers, and elderly women. These figures belong to a social structure that emerged after World War I, a time when women began to acquire personal and social emancipation. Thus, we encounter two views of women: one that is venerated and another that embodies the realities of everyday life.

**Keywords:** Funerary sculpture; Brazilian cemeteries; Representation of women.

## **As inúmeras funções das mulheres na sociedade moderna**

As mulheres estão representadas em vários monumentos funerários através da escultura em cemitérios secularizados do Brasil e escolhemos aqui exemplos para delinear essa problemática no período de 1890 a 1940. Neste artigo propomos relacionar suas posturas corporais e seus vestuários com as inúmeras funções que elas exerceram na casa, no trabalho e na sociedade. Coube então aos escultores funerários retratarem essas mulheres. Alguns modelos já foram amplamente pesquisados como: imagens de Virgem Maria; de Santas; de Pranteadoras; de Mãe República; de Milagreira – estas vinculadas à religião e aos valores morais da época. Outros modelos simbolizam a Justiça; a mulher exuberante e a Morte – que são esculturas de mulheres belas, serenas, de padrões de beleza clássicos e universais - que representam valores existenciais. Destacamos ainda obras pouco visíveis nos cemitérios brasileiros como: de mãe protetora dos filhos; a professora; a freira; a benfeitora; a agricultora; a idosa; e a retratista- que são de mulheres provenientes de uma estrutura social formada após a primeira guerra mundial, cuja função consistia na emancipação pessoal feminina dentro da sociedade vigente.

### **A representação da mulher vinculada à religião e a moral da época**

#### **a) A Virgem Maria**

Existem algumas variantes de representação da imagem da Virgem Maria nos cemitérios secularizados do Brasil. O modelo mais comum retrata a Virgem Maria- “mãe de Jesus” - é representada na cena da *Fuga para o Egito*. A mãe, sentada num burrinho e com seu filho no colo conduzidos pelo seu marido José. Geralmente este conjunto escultórico de grande porte, realista na representação dos personagens, em bronze, é instalado no centro do túmulo. Em outra passagem bíblica é a Virgem Maria que segura o corpo do seu filho Jesus desfalecido, após tirá-lo da cruz. Também de bronze, com posições das mais variadas. Mas a mais conhecida é proveniente da obra “Pieta” onde Virgem Maria está sentada segurando seu filho em seus braços, uma réplica da obra do escultor renascentista Michelangelo (1475- 1560) feita em vários tamanhos, em materiais dos mais diversos.

A Virgem Maria é sempre caracterizada por uma mulher jovem, que coberta por um véu simboliza o amor e o respeito; hábito da época do

cristianismo. Reforça assim a pureza de espírito e de corpo. Uma imagem idealizada, de uma mulher abnegada pela dor da perda do filho ou na função da mãe, dotada dos poderes do amor incondicional. Esta iconografia condiz com o conhecimento, o gosto e o apreço dos fiéis cristãos pela imagem da Virgem Maria. Os escultores adaptaram-na a seus estilos, do neoclássico ao moderno, a esta temática religiosa. Os marmoristas, por sua vez, adotam modelos provenientes de catálogos especializados da Europa para reforçar a construção de uma escultura acessível ao gosto do povo, condizente com os ensinamentos do cristianismo vigente.

#### a) As Santas

Para o padre Júlio Chevalier (1824- 1907) uma das atitudes de invocar a Virgem Maria surgiu no período do cristianismo, com suas várias maneiras de criar imagens devocionais- Nossas Senhoras. Tem-se catalogados mais de 1030 títulos onde cada Nossa Senhora, que se apresenta com suas devidas adereços. Para Marcelo Mallman (2008) as santas exaltam três tipos de títulos: os litúrgicos, os históricos e os populares. Nos cemitérios aparecem os modelos litúrgicos, propagados nas cerimônias eclesiais como o de Nossa Senhora da Conceição. Há também os modelos históricos, tidos como “tradicionais” e denominados como Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora das Graças. As imagens de santas populares como Nossa Senhora do Socorro e Nossa Senhora dos Navegantes pouco aparecem nos cemitérios brasileiros. As imagens devocionais que aparecem no monumento funerário têm a função de serem intermediárias entre Deus e os homens (Borges, 2012).

Destacamos neste trabalho a imagem de Nossa Senhora Aparecida, instalada no cemitério São Paulo, em São Paulo. Consta que ela, originalmente, foi encontrada por três pescadores em sua rede de pescar, na região de Itaguacú (Estado de São Paulo) e daí em diante começaram a pescar muitos peixes. Ela é sempre representada com um manto que cobre todo o seu corpo, que simboliza a proteção divina, dentro da iconografia cristã; usa uma coroa e é de pele negra; as mãos são justapostas; possui terços pendurados no pescoço e este modelo é reproduzido em vários materiais como gesso, mármore, bronze. Tornou-se um ícone popular, ao ponto de tornar-se padroeira do Brasil. É comum ter em sua base rostos de querubins de cabelo curto em mechas, olhos abertos,

boca entreaberta e asas. Esses anjos são considerados mensageiros de Deus, e símbolo da justiça divina.

#### b) As Pranteadoras

As pranteadoras são mulheres tidas como “belas” e dotadas de valores estéticos propagadas pela arte clássica. Representam o choro a dor da perda do ente querido. As posturas dessas mulheres são variadas: demonstram o lamento da dor em pé - mesmo diante da dor eminente; sentadas- cansadas diante do sofrimento; ajoelhadas e deitadas- devido ao desespero da dor. São estes gestos corporais que identificam a simbologia do sofrimento desta mulher (BORGES, 2011). Trata-se de um dos motivos favoritos da arte funerária italiana, francesa e inglesa do século XIX. No Brasil e nos demais países da América Latina, os marmoristas, do início do século XX, seguiram os mesmos modelos de pranteadoras, realizadas em série, oriundos dos catálogos provenientes de empresas europeias.

Elas fazem parte da inserção do inconsciente coletivo, isto é, simbolizam o que a sociedade burguesa entendia sobre o papel da mulher diante da morte. Uma mulher dócil, com condições de suportar a dor da separação com resignação e serenidade, designada a consolar os familiares. Assim detectamos inúmeros papéis das pranteadoras diante dos túmulos: de guardiã; de mãe; de viúva enlutada. O êxtase desta dor vem de uma maneira geral caracterizado de poses sensuais, uma simulação teatral da figura da mulher esbelta, elegante, com vestido drapejado, cabelos longos e encaracolados (BORGES, 2011). Destacamos aqui a pesquisa da Dra. Luiza Fabiana Nietzsche de Carvalho que estudou exaustivamente as pranteadoras instaladas no Cemitério Evangélico de Porto Alegre, no período de 1890 a 1930 (2009).

#### c) A Mãe República

A doutrina positivista baseada nos postulados de Auguste Comte (1889-1930) elegeu a mulher como guardiã da moral e dos bons costumes. Dentro da mentalidade patriarcal ela é uma mulher madura, progenitora e considerada a “rainha do lar”; uma mãe e esposa exemplar e uma grande educadora. E para o positivismo o casamento era considerado o alicerce da organização social, assim como havia um discurso negativo sobre o trabalho feminino fora de casa. A

mulher era vista como sexo afetivo inferior ao homem e protegida pelo mesmo, isto é, a imagem da perfeição feminina dentro de uma moral conservadora (ISMÉRIA, 2018).

No Estado do Rio Grande do Sul, o Partido Republicano estava atrelado ao positivismo e construiu alguns monumentos funerários dentro desta ideologia no Cemitério da Santa Casa de Misericórdia, em Porto Alegre. Aqui destacamos o monumento de Pinheiro Machado, de 1915, onde o escultor Rodolpho Pinto de Couto ( 1888- 1945) idealiza Mãe República, em pé, soberba, ao lado do corpo jacente do falecido. Ao mesmo tempo vemos a *Clio*- musa da história escrevendo sobre a vida do grande estadista para as futuras gerações representados pelos adolescentes e pelas crianças.

Outro monumento de igual destaque é o de Júlio Prates de Castilho (1860-1903) esculpido pelo também positivista Décio Rodrigues Villares (1851- 1931) , do Rio de Janeiro. A Alegoria da República é representada por uma mulher monumental sentada, linda e altiva, é um modelo feminino de “uma jovem que segura na mão esquerda a bandeira brasileira, e na mão direita, uma coroa de louros, e o escudo do RS “(ISMÉRIA, 2018,65). Através destes dois exemplos na escultura funerária fica evidente o objetivo do pensamento positivismo ao demonstrar a importância do significado da mulher como guardiã que zela pela vida e pela morte de seus familiares.

#### d) A Milagreira

De uma maneira geral, todo cemitério secularizado no Brasil possui ao menos um túmulo de um milagreiro ou de uma milagreira local. Estes são considerados mortos idolatrados pela religiosidade católica popular. Suas histórias de vida trazem normalmente algum tipo de morte trágica, e que antagonicamente concede “o milagre”. Os pesquisadores Lourival Andrade Júnior e Michelle Ferreira Maia (+2023) foram os primeiros pesquisadores deste tipo de túmulo no Brasil. Os túmulos se convertem em um território sagrado pelos devotos, que fazem interferências constantes no local, refletindo o tipo de poderes dado a eles. Como exemplo, citamos o túmulo de Ana Lídia no Cemitério Campo da Esperança, em Brasília, que contém uma série de bonecas oferecidas

pelos devotos, pois segundo consta, ela é protetora das mães e das crianças. Dado os seus poderes, as milagreiras, mantém a sua memória no pós-morte.

## **A representação da Mulher vinculada aos valores existenciais da vida**

### 1- A Provedora

Similar ao papel que a Mãe República desempenha dentro do contexto familiar positivista, temos a mulher que, no papel de mãe tem os hábitos cotidianos familiares e sociais condizentes com a modernidade. Esta iconografia é simbolizada na figura da mulher que segura em um braço um filho, e tendo outros filhos ao seu redor, num sentido de proteção, mas ao mesmo tempo participando do contexto da cena que engloba outras cenas familiares. Um modelo de mulher simples e provedora do lar encontrada em vários cemitérios do Brasil.

### 2- A Mulher Exuberante

Deparamos com alguns exemplos significativos da mulher, como imagem idealizada de beleza ímpar. Esta, demonstra o seu poder sensual pelas suas vestes aderentes ao corpo, com um panejamento em estilo *Art. Nouveau*. Estas esculturas geralmente tem uma postura aguerrida, que olha para o céu, e no entorno estão ladeadas por flores, que também nos faz lembrar o estilo simbolista do escultor italiano Leonardo Bistolfi (1859-1933).

É no Cemitério da Consolação, São Paulo (Figura 01) que temos este exemplo. Destacamos aqui a riqueza de ornamentos florais e a distribuição de dobras da vestimenta grudada ao corpo que dá um ar sensual a imagem mulher triunfante. No arremate do panejamento exuberante sai um buque de flores de cada lado. Vemos ainda o chale drapeado que enlaça seus braços, que tocam em buques de flores. Uma homenagem voluptuosa de mulher bela e poderosa, que homenageia os falecidos.



Figura 01. Mulher exuberante. Cemitério da Consolação, São Paulo. Foto: acervo pessoal.

### 3- A Alegoria do Luto e da Morte

Ao transcorrer da história, a imagem da morte foi concebida de várias maneiras. Lembramos que a partir do século XV a representação da morte começou a ser influenciada pela cultura greco-romana - como uma figura esquelética que carregava uma gadanha (foice). Na tradição judaica cristã o anjo da morte era chamado de Samuel, isto é Satanás, segundo o novo testamento. Em alguns períodos históricos a personificação da morte representava os últimos laços entre a alma e o corpo, e que conduz o morto para outra vida. Em culturas eslavas e românicas ela é personificada na forma feminina e em outras, como os anglo-saxônicos como masculina.

Na antiga Grécia, a morte era retratada por um homem barbado ou um jovem alado denominado de Tânato. Nesta época a mulher representava a vida e o homem a morte. Na cultura *Celta* existe o Ankou, uma figura alta que usa um chapéu largo e possui longos cabelos brancos e uma cabeça giratória, este que a todos vê, e carrega os cadáveres em sua carroça. Já na Polónia, a morte é personificada por uma mulher, velha e esquelética. Na Noruega a morte é

personificada por mulher idosa que usa capuz preto, conhecida como “Pesta”- uma bruxa que carrega uma vassoura.

Percebemos que cada cultura produz uma personagem para representar a morte como no Hinduísmo (Lama); e no Taoísmo (Yánluo). No catolicismo, o arcanjo São Miguel é visto como o bom anjo da morte, que tem como função a condução das almas até os céus. Encontramos nos cemitérios secularizados brasileiros várias representações deste anjo. Salientamos aqui os modelos de mulheres, de beleza clássica, que estão com o rosto coberto por um longo véu representando o luto e a morte. Exemplificamos aqui uma mulher toda coberta, no túmulo da Família Scarpa, no Cemitério São Paulo; e no Cemitério São João Batista, no Rio de Janeiro encontramos no túmulo de José de Alencar (Figura 02) duas mulheres que ladeiam um livro exposto. São esculturas em bronze, de grande porte, com o véu que cobre todo o corpo inclinados para frente, e suas vestes toda drapeada lembram as vestimentas da arte clássica.



Figura 02 -Alegoria do luto e da morte. Túmulo de José de Alencar. Cemitério São João Batista, Rio de Janeiro. Foto: acervo pessoal.

#### 4- A Representante da Justiça

Na cultura ocidental temos algumas alegorias provenientes da mitologia grega. Sabe-se que a deusa *Themis*, esposa de *Zeus*, era dotada de grande sapiência, e ela tornou-se o símbolo da justiça, retratada ao transcorrer da história por inúmeros pintores e escultores. Existem poucos exemplos desta alegoria em cemitérios brasileiros, todavia, no Cemitério da Santa Casa da Misericórdia, em Porto Alegre, nos deparamos a Alegoria da Justiça no túmulo da Família de José Plácido de Castro (1873- 1908): uma mulher de vestes clássicas, elegante e altiva, de olhos vendados (a imparcialidade), com uma espada em uma mão (poder e a força do direito), e uma balança em outra mão (a equivalência entre o castigo e a culpa). Este monumento funerário foi projetado pelo arquiteto alemão Theo Wiederspahn (1878- 1952) em estilo *Art. Déco*.

## **A representação da mulher como membro integrante da sociedade moderna**

### **I – A Professora**

A partir do século XX, a mulher começa a ter funções profissionais fora do lar, como exemplo: a professora. Uma profissão muito bem-vista na época, que visa a educação das crianças, além dos seus próprios filhos. Há poucos exemplos deste tipo de escultura funerária, que representam este imaginário social de forma realista, demonstrado pelos gestos e laços de afetividade entre as crianças e a figura feminina da professora; conhecedora e protetora do saber. Como exemplo, o mausoléu do Dr. Pedro Ernesto do Rego Baptista (1884-1942) , então prefeito do Rio de Janeiro, organizador de muitas ações filantrópicas na cidade, e em seu túmulo monumental, no Cemitério São João Batista está a reproduzida sua filantropia nas áreas da saúde e da educação. Uma delas é a construção de uma escola, representada ao fundo, e no primeiro plano vê-se uma professora rodeada por seus alunos (artefunerariabrasil.com.br). Esta obra foi projetada pela escultora Celita Vaccani (1913- 2000) ( Höfke, Tathyane Ferreira, 2008).

## II- A Freira

Em alguns cemitérios temos a representação da Freira, onde o seu hábito determina com realismo sua ordem religiosa. Em um túmulo no Cemitério São Paulo, (Figura 03) contemplamos uma freira que segura em seus braços uma criança morta, dando-a proteção, e indicando-lhe o caminho celestial, em uma cena que engloba outros personagens bíblicos. Está é mais uma posição da mulher como protetora do túmulo alicerçada na sociedade burguesa cristã.

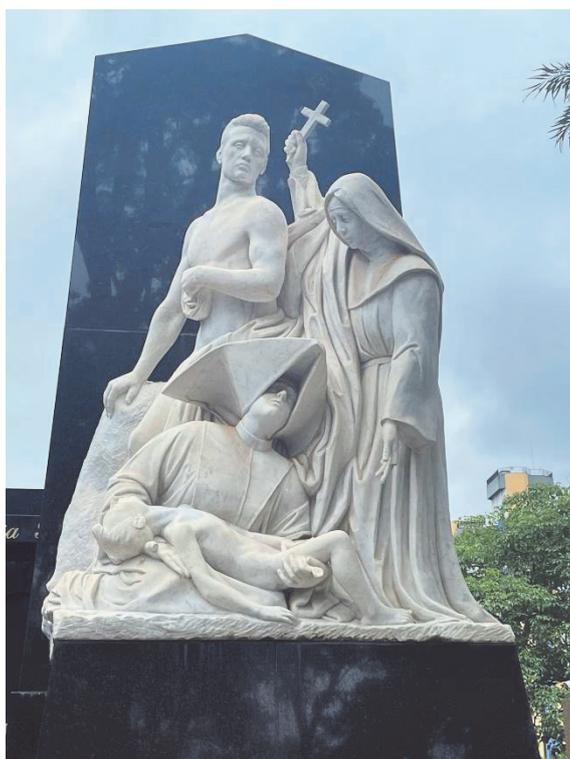


Figura 03- A freira. Cemitério São Paulo, São Paulo. Foto: acervo pessoal.

## III- A Benfeitora

Existem raros casos em que se registra o papel da mulher como benfeitora. No túmulo de Clarissi Índio do Brasil, no Cemitério São Joao Batista, Rio de Janeiro encontramos uma mulher da alta sociedade carioca que tinha por hábito ajudar os pobres da cidade, e que infelizmente foi assassinada por um mendigo. A família, então, contratou o escultor Lucas Arrighini (1845- 1915), da cidade de Pietrasanta-Itália, para esculpir uma representação significativa sobre a vida desta benfeitora. Em estilo realista, a benfeitora está na frente do jazigo -

capela, e é representada como uma santa dando esmola à uma família composta por pai, mãe e filhos, incluindo um cachorro. (artefunerariabrasil.com.br).

#### IV- A Trabalhadora da Zona rural.

Existem regiões do país onde a mulher, principalmente a imigrante, trabalha com toda a família na lida da lavoura. Citamos a região do centro-oeste paulista que recebeu no início do século XX imigrantes italianos que lidavam com a colheita do café. Na prospera economia cafeeira da época a mão de obra incluía a participação da mulher. Alguns túmulos registram o fruto deste poder econômico cafeeiro, e na cidade de São Simão, São Paulo, coube a família do Coronel Luiz Antônio Junqueira registrar em painéis de baixo-relevo, em pedra a saga da colheita do café, e é onde encontramos a presença da figura feminina (Figura 04) (artefuneráriabrasil.com.br).



Figura 04- Mulher peneirando o café, baixo-relevo. Cemitério Municipal de São Simão, São Paulo. Monumento funerário do Coronel Luiz Antônio Junqueira.

#### V- A Idosa

Também é raro encontrarmos a representação da mulher idosa nos cemitérios brasileiros. Sabemos que no século XIX e XX propagou-se a importância da família patriarcal, e que tem a mãe como protetora do lar. Encontramos um grupo escultórico no Cemitério São João Batista, em Manaus que evidencia com realismo, uma senhora idosa sentada no topo do monumento, rodeada pelas filhas, que lhe oferecem flores- símbolo da coroação final, um símbolo essencial da alma da falecida. Provavelmente esta obra em mármore de Carrara foi importada da Itália ([artefunerariabrasil.com.br](http://artefunerariabrasil.com.br)).

## VI- Os Retratos Memoriais

O retrato de uma pessoa é uma das formas de perpetuar a sua memória, segundo a ideologia burguesa. Para Raphael Fonseca (2011) trata-se de uma “imagem construída”, e para Annateresa Fabris (2003) é um objeto de memória de “semelhança melhorada”. Nos cemitérios brasileiros deparamos com inúmeros retratos de mulheres na forma de fotografia; de escultura no formato de busto (retrato da parte superior do tronco) e de efígie (retrato do rosto em baixo-relevo). Interessante destacar os vários estilos de penteado nos cabelos das mulheres- o coque, os arranjos bem elaborados, e os adereços como brinco e colares conforme o padrão econômico da falecida. Temos inúmeros retratos memoriais de mulheres nos cemitérios do Rio de Janeiro e de São Paulo (BORGES; OLIVEIRA, 2011).

## Observações

A escultura figurativa na arte funerária, atualmente, já não é mais produzida; e seu acervo que se encontra nos cemitérios secularizados devem ser preservados. Este conjunto escultórico guarda a memória e os valores das sociedades que as criaram. As imagens das mulheres, no caso, sempre tiveram representadas de várias maneiras através da história, e em diversos contextos funerários. No Egito, encontramos uma talha dourada com pintura do Faraó Tutankahamen e sua esposa no seu túmulo; uma cerâmica grega, em estilo geométrico, que representa o lamento de um homem morto através das imagens das carpinteiras; assim como a escultura de “Santa Cecilia” (Stefano Maderno, 1600) no sarcófago em Roma.

A produção pictórica, por sua vez, apresenta a participação da mulher em várias cenas relacionadas com a morte como: a “Deposição de Cristo” (Beato Angelico, 1440) que consta com a presença da Virgem Maria e Madalena; a própria “Morte da Virgem” (Caravaggio, 1606); o “Massacre da Coreia” onde as mulheres e crianças estão sendo expostas ao fuzilamento (Picasso, 1941). Temos então que registrar a importância da mulher nestes contextos culturais da história de vida da humanidade.

Aqui nos deparamos então com duas visões sobre a mulher moderna que foram esculpidas e instaladas em cemitérios brasileiros: aquelas que são veneradas pela sociedade mediante valores oriundos desde a tenra idade histórica como, as de vínculo religioso, as originárias da mitologia clássica e aquelas que representam suas vivências cotidianas. Ambas têm como função serem guardiãs perenes dos túmulos demonstrando carinho à memória do falecido.

Ao catalogarmos algumas imagens provenientes da sociedade patriarcal - as representações das mulheres não são tão recorrentes como imaginávamos, nos cemitérios do período estudado, mas tem uma significância especial. Elas simbolizam valores alicerçados na sociedade da época como amor, carinho, abnegação e serenidade diante do sofrimento da morte do outro dentro do inconsciente coletivo da morte burguesa.

## **Referências Bibliográficas**

BORGES, Maria Elizia. **Ressignificação da saudade e da desolação: pranteadoras guardiãs perenes dos túmulos**. XXXI CBHA, Campinas, Unicamp/ Instituto de Artes, 2011.

BORGES, Maria Elizia.; OLIVEIRA, Julliana Rodrigues de. A estatuária funerária no Brasil: a representação iconográfica do retratismo burguês. In: **V Encontro Nacional da ABEC**. Salvador, 2011.

CARVALHO, Luiza Fabiana Nietzsche de. **A antiguidade clássica na representação do feminino: pranteadoras do Cemitério Evangélico de Porto Alegre (1890- 1930)**. Porto Alegre: PPGAV- UFRGS, 2009 (Dissertação de mestrado em História, Teoria e Crítica da arte).

FABRIS, Annateresa. A guerra das imagens. In: Zielinsky, Monica (org.). **Fronteiras: arte, crítica e outros ensaios**. Porto Alegre, Ed. UFRGS, 2003.

FONSECA, Raphael. Retrato. In: Campos, Marcelo et. At (org.). **História da arte: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 2011.

HÖFKE, Tathyane Ferreira. Celita Vaccani: **A trajetória acadêmica e os prêmios recebidos**. 19&20, Rio de Janeiro, v. III, n. 3, jul. 2008. Disponível em: <[http://www.dezenovevinte.net/artistas/cv\\_trajetoria.htm](http://www.dezenovevinte.net/artistas/cv_trajetoria.htm)>.

ISMÉRIA, Clárisse. **Mulher: a moral e o imaginário (1889-1930)**. Bagé: Ediurcamp, 2018.

MALLMAN, Marcelo Augusto. Representações de Nossa Senhora. In: Harry Rodrigues Bellomo (org). **Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

[www.artefunerariabrasil.com.br](http://www.artefunerariabrasil.com.br). Acesso em setembro de 2024.

## **Perspectivas sobre o morrer e o setor funerário**

Este eixo propõe reunir pesquisas sobre as variadas dimensões e representações sociais, culturais e simbólicas relacionadas aos espaços cemiteriais, à morte, aos rituais de luto que abrangem o papel de diferentes grupos sociais, além da trajetória histórica e cultural do culto aos mortos e seus desdobramentos emocionais e sensíveis. Destaca-se neste eixo, em especial, a atuação de comunidades tradicionais e religiosas, trabalhadores da saúde, do espaço cemiterial e do mercado funerário, bem como da ABEC, como entidade, na construção de olhares, saberes e práticas relacionadas ao campo da morte, dos mortos e do morrer.

**Palavras-chave:** Etnografia; Antropologia da Morte; Arqueologia; Luto; Rituais.

## ENTRE O LUTO E O LUCRO: A INFLUÊNCIA DO SETOR FUNERÁRIO NA (IN)VISIBILIDADE DA MORTE EM BELO HORIZONTE

Daniela Veloso de Abreu e Matos  
Pontifícia Universidade Católica (PUC Minas)  
[danielavelosodeabreu@gmail.com](mailto:danielavelosodeabreu@gmail.com)

Thiago Brasileiro Vilar Hermont  
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)  
[thiagohermont@gmail.com](mailto:thiagohermont@gmail.com)

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo realizar uma breve análise do setor funerário em Belo Horizonte como reprodutor de disparidades étnico-raciais e econômicas, além de abordar a dessubjetivação de certas identidades que não são reconhecidas como agentes históricos na capital mineira. Expandindo a análise de Franco (2023), que utiliza a vala de Perus como paradigma, classificamos como corpos dessubjetivados aqueles inumados em sepulturas sem elementos personalizantes, ou seja, sem manifestações que ancoram a memória e personalidade dos mortos no cotidiano dos vivos. Isso inclui túmulos sem marcadores visíveis de identidade, como nome, datas, símbolos religiosos ou sinais de visitação, mesmo que estes corpos sejam reivindicados por familiares. Fatores como os elevados custos dos serviços funerários, tanto privados quanto públicos, juntamente com a negligência ou despreparo da administração municipal na orientação dos munícipes sobre procedimentos post-mortem, contribuem para a existência de obstáculos à simbolização nos espaços cemiteriais. Esses obstáculos vão além dos constrangimentos sociais associados ao amplamente discutido tabu da morte, sendo também de natureza administrativa e que fazem parte de dispositivos invisibilizadores de determinados grupos sociais.

**Palavras-chave:** Morte; Cemitério; Setor Funerário.

### BETWEEN GRIEF AND PROFIT: THE INFLUENCE OF THE FUNERAL SECTOR ON THE (IN)VISIBILITY OF DEATH IN BELO HORIZONTE

**Abstract:** This article aims to provide a brief analysis of the funeral sector in Belo Horizonte as a reproducer of ethnic-racial and economic disparities, as well as to address the de-subjectification of certain identities that are not recognized as historical agents in the capital of Minas Gerais. Expanding on Franco's (2023) analysis, which uses the Perus mass grave as a paradigm, we classify as de-subjectified bodies those buried in graves without personalized elements, i.e., without manifestations that anchor the memory and personality of the deceased in the daily lives of the living. This includes tombs lacking visible identity markers, such as names, dates, religious symbols, or signs of visitation, even if these bodies are claimed by relatives. Factors

such as the high costs of funeral services, both private and public, along with the negligence or unpreparedness of the municipal administration in guiding citizens through post-mortem procedures, contribute to the existence of barriers to symbolization in cemetery spaces. These obstacles go beyond the social constraints associated with the widely discussed death taboo, as they are also administrative in nature and are part of invisibilizing mechanisms affecting certain social groups.

**Keywords:** Death; Cemetery; Funeral Sector.

## Introdução

Comumente se escuta que os cemitérios, também chamados de cidades dos mortos, refletem as contradições e dinâmicas sociais das cidades dos vivos. Este paralelo entre os dois espaços, embora verdadeiro, já se tornou um clichê. A comparação entre a distribuição espacial dos vivos e dos mortos é tão desgastada quanto óbvia. Não apenas os vivos ocupam um espaço distinto dos mortos, mas também os próprios mortos ocupam lugares distintos entre si, conforme a posição ocupada na hierarquia social que se mantém além da vida. A morte, como sabemos, não é um equalizador, e a observação dos cemitérios apenas confirma essa realidade: na morte, não somos todos iguais, especialmente em uma sociedade estratificada e marcada pelo consumo.

Em "Vida para Consumo", Bauman (2022) explora como, na sociedade contemporânea que o autor chama de *sociedade de consumidores*, as fronteiras entre sujeitos e coisas se tornam nebulosas. Ao contrário de sociedades anteriores, onde havia uma clara dicotomia entre os produtos escolhidos e os indivíduos que os escolhiam, ou entre as mercadorias e seus consumidores, nesta era, tais distinções se desfazem no ar. Bauman argumenta que ninguém pode alcançar uma identidade de sujeito sem antes se tornar, de certa forma, uma mercadoria, porque ninguém mantém "[...] segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável" (BAUMAN, 2022, p.8). Isto é, nossa autopercepção é fortemente moldada por aquilo que somos capazes de e escolhemos consumir.

Ainda segundo o autor, em uma sociedade de consumidores, comprar torna-se um meio de reafirmar a identidade, tanto para si mesmo quanto para olhares externos. Assim como ocorre com outros produtos, tentamos nos transformar em

mercadorias vendáveis, posicionando-nos como bens desejáveis em um cenário saturado de produtos comuns e de baixo valor agregado.

A relação entre subjetividade e consumo se torna especialmente evidente ao considerarmos bens como vestuário, alimentação, entretenimento e os locais que frequentamos, a exemplo de bares e restaurantes. No entanto, uma conexão menos óbvia, mas igualmente significativa, emerge ao considerarmos a morte como mercadoria, assim como qualquer outro bem ou serviço disponível no mercado, apesar de suas peculiaridades. O setor funerário a reconhece como tal e sabe que a morte possui um imenso potencial para moldar a imagem que os indivíduos têm de si mesmos ou que desejam transmitir: é um business, “com todos os atributos que um business, em qualquer setor, deve ter para se destacar” (ADISSI apud VERAS, s.p, 2016).

Nesse sentido, nosso trabalho traz uma breve reflexão sobre o papel do setor funerário, aqui abrangendo organizações privadas e públicas que oferecem serviços fúnebres, na reprodução de desigualdades em Belo Horizonte/MG. Pretendemos discutir também de que maneira a morte como produto contribui para a dessubjetivação dos corpos (FRANCO, 2023) marginalizados da capital em uma sociedade centrada no consumo.

### **Aspectos metodológicos**

Este artigo representa uma parte dos resultados de pesquisas conduzidas durante o mestrado em Ciências da Religião de um dos autores, no período compreendido entre 2022 e 2024. Além disso, foram realizadas pesquisas adicionais especificamente para este trabalho, entre abril e junho de 2024.

Para a coleta de dados, utilizamos a técnica de observação participante conforme delineado por Anguera (2007) em uma necrópole da capital. Nesta mesma necrópole, realizamos dez entrevistas semiestruturadas com membros da comunidade cemiterial, incluindo concessionários, trabalhadores e líderes religiosos que atuam no espaço do Cemitério da Saudade.

Adicionalmente, conduzimos 77 entrevistas por meio de *survey*, visando capturar a média de valores gastos com serviços funerários em Belo Horizonte, bem como compreender os desejos e dores enfrentados por aqueles que já precisaram contratá-los. Optamos por uma amostragem não probabilística com critérios

temporais (perdas familiares nos últimos dez anos), geográficos (sepultados em Belo Horizonte) e etários pré-definidos (a partir dos 18 anos). Ademais, realizamos pesquisas de mercado em sete cemitérios, tanto públicos quanto privados, com o intuito de obter uma média dos valores praticados para sepulturas.

Na etapa da análise dos dados, realizamos análises uni e bivariadas, utilizando estatísticas descritivas para examinar possíveis associações ou correlações. Embora nosso recorte seja representativo, é crucial destacar que, em relação aos dados coletados por *survey*, enfrentamos limitações inferenciais devido a restrições de tempo, recursos, tamanho e relativa homogeneidade da amostra.

### **Dessubjetivação de corpos marginais e dispositivos desaparecedores**

Entre os meses de fevereiro e março de 2023, os pesquisadores que agora escrevem este texto foram gentilmente guiados por um funcionário pelas ruas e alamedas do Cemitério da Saudade em Belo Horizonte. Entre as diversas paradas desse trajeto, fomos apresentados às quadras 13, 17, 18 e 19: as quadras das crianças "indigentes"<sup>1</sup>. Mesmo em visitas anteriores ao cemitério, nossos olhares atentos não conseguiram detectar a presença de sepulturas nessas áreas, camufladas pela densa vegetação e pela ausência de identificação clara, à exceção de modestas plaquinhas de metal numeradas.

A cada visita, surgiam "sepulturinhas" recém-escavadas, com dimensões de 1,50m por 0,50m, entre o mato alto e o solo ressequido. Chamou-nos a atenção o fato de que, nestas covas, não havia qualquer vestígio de visitação, nenhum resquício de cerimônia fúnebre, nenhum marcador que revelasse a identidade daquelas crianças que ali repousavam. Esses corpos, por motivos variados, após a morte, foram reduzidos à mera identificação do SINEC<sup>2</sup>, sem qualquer marcador visível em suas sepulturas. Estas quadras das crianças "indigentes" se encerram em um vasto deserto simbólico e ritual.

As visitas à quadra 13 (onde concentramos nossa atenção) despertaram em nós diversos questionamentos, especialmente sobre o processo de simbolização da morte neste cemitério específico: Por que a ausência total de simbolização nessas

---

<sup>1</sup> Apenas uma das quadras continua ativa.

<sup>2</sup> Sistema de Necrópoles de Belo Horizonte.

sepulturas? Por que aqueles que conheceram essas crianças optaram por não deixar nenhum marcador de identidade, ainda que simbólico, após a sua morte?

Compreendendo a simbolização como uma via privilegiada para a construção de significados (JUNG, 2013), bem como um processo vital da mente que necessita elaborar sínteses equilibrantes que nos conectam à psique da espécie e oferecem conforto diante dos desafios impostos pela consciência (DURAND, 1994), qual o motivo da “escolha” pelo silêncio? Por que decidiram não simbolizar nos túmulos daqueles que partiram, não criar representações, por mais simplórias que sejam, que ancorariam a existência e memórias destes mortos ao mundo dos vivos? O tabu da morte como descrito por Ariès (1984), por si só, parece-nos insuficiente para explicar esse fenômeno.

"Governar os Mortos" de Franco (2023) explora como o Estado não apenas gerencia a vida, mas também a morte de determinados segmentos da sociedade. A obra lança luz sobre o processo de produção, normatização e apagamento sistemático de indivíduos que não se encaixam no discurso nacional, notadamente os negros, pardos, pobres, opositores políticos em períodos autoritários e membros de minorias sexuais e de gênero. Explora também os efeitos psicológicos deste apagamento, introduzindo os conceitos de *dessubjetivação*, *dispositivos desaparecedores* e *melancolização*. Embora Franco se concentre especificamente na ação de entes públicos (necrópoles públicas, hospitais, IML etc.), acreditamos que suas reflexões possuem um valor significativo ao ponderar sobre instituições privadas do setor funerário (funerárias e cemitérios privados).

A *dessubjetivação* é um mecanismo utilizado pelas instituições que regem os processos de morte e morrer, onde se "mata o morto". Este processo foi especialmente empregado durante as ditaduras brasileiras e latino-americanas.

Dessubjetivar os corpos

(...) significa inseri-los na circulação social como incógnitas, pois, mais do que cobrir o corpo com significações múltiplas que permitiriam seu reconhecimento no mundo dos vivos como alguém determinado, pertencente a uma família ou comunidade, tais processos de classificação como não identificados [...] expropriam o cadáver de tudo quanto possa lhe conferir uma subjetividade, convertendo-o em um mero corpo dessubjetivado. (FRANCO, 2018, p.164)

Esses dispositivos só podem ser adequadamente compreendidos dentro das dinâmicas de poder às quais estão inseridos<sup>3</sup>. Nossa principal hipótese é que, atualmente, de maneira ainda mais acentuada do que em décadas passadas, o mecanismo de dessubjetivação dos corpos está diretamente relacionado à capacidade da família do morto em adquirir bens e serviços funerários.

Em Belo Horizonte, o Cemitério da Saudade é a última morada das crianças não identificadas ou identificadas, mas inumadas pelo plantão de sepultamento gratuito da PBH. Chama a atenção o fato de a prefeitura, em desacordo com a portaria FPMZB n. 22 de 10 de abril de 2019, que estabelece a obrigação do titular de concessão perpétua de providenciar a construção de carneiro "por questões de segurança, salubridade e higiene públicas" (DOM, 2019), realizar a inumação de suas crianças "indigentes", corpos dessubjetivados, em sepulturas de terra e sem marcação nas quadras 13, 17, 18 e 19. A própria construção da ideia "indigente" faz parte de dispositivos desaparecedores aos quais estes cadáveres estão sujeitos após a morte.

Isso se torna ainda mais relevante ao considerar que essa portaria é aplicada de maneira eficaz, resultando em casos nos quais corpos reclamados por proprietários de jazigos no Cemitério da Saudade são sepultados em covas comunitárias enquanto suas famílias não providenciam a construção do carneiro.

Compreendendo que um morto também é resultado de uma "construção institucional" que determina simbolicamente as formas de inscrição desse sujeito na sociedade (MEDEIROS apud FRANCO, 2023), parece-nos então que os mortos "indigentes" no Saudade são menos mortos, já que, ao menos do ponto de vista administrativo, seus corpos aparentam ser de outro tipo, estando submetidos a critérios diversos de legalidade, "de segurança, salubridade e higiene", se comparados aos corpos reclamados e pagantes.

Outro exemplo de dispositivo desaparecedor que tem impactos na subjetividade é a gestão política do luto, ou seja, o controle dos rituais fúnebres no que diz respeito a "quem", "quando", "como" e "se" estes corpos serão pranteados. Através desse controle, são estabelecidos publicamente quais mortes merecem ser

---

<sup>3</sup> Por exemplo, durante a ditadura cívico-militar instaurada em 1964, os dispositivos desaparecedores para dessubjetivar os corpos dos opositores políticos aconteciam pela atribuição de nomes e categorias genéricas nas certidões de óbito, tornando-os demasiadamente vagos para posterior identificação individual.

lamentadas e quais podem passar despercebidas, sem que sintamos enquanto sociedade os impactos de sua perda. Estas últimas são as mortes dos vivos que sofrem “(...) múltiplas formas de abandono do campo da política, do direito e do sentido. Afinal, [...] se minha perda não encontrará espaço de inscrição social, então que valor tem minha vida?” (FRANCO, 2023, p.120, grifo nosso).

Qual é o impacto na subjetividade e autoestima de certos indivíduos ao testemunharem o tratamento indigno e/ou desaparecimento social dos cadáveres de seus semelhantes? É o questionamento que surge de forma inequívoca quando pensamos: em um país onde as mortes decorrentes de causas externas e não naturais são distribuídas de maneira desigual com base em idade, raça, gênero e classe (IPEA, 2021); nos corpos marginalizados que não são reconhecidos após a morte como agentes históricos da cidade, sendo citados, no máximo, em programas policiaiscos que tratam tragédia como espetáculo; na impossibilidade de se arcar com os elevados custos dos serviços funerários que permitiriam a inscrição da personalidade nos túmulos, tornando-os em “não identificados” ainda que tenham identificação civil.

Os indivíduos que se identificam com características compartilhadas pelos mortos vilipendiados pelo vazio simbólico e ritual, pela mídia em programas policiaiscos – não mais como morte interdita (ARIÈS, 2017), mas como morte escancarada (KOVÁCS, 2003) – pela opinião pública, pela ausência de inscrição do semelhante morto no mundo dos vivos, podem ser afetados por uma "patologia do social" (FRANCO, 2023, p.121), estreitamente vinculada à distribuição desigual do luto, visto que algumas mortes não têm espaço ou recursos para serem pranteadas. Este fenômeno patológico é definido a partir da diferenciação freudiana de melancolia e luto: a partir da morte, desfeito o investimento libidinal com o objeto (no caso, uma pessoa), essa libido livre não se vincula a outro objeto como aconteceria em um processo normal de luto. Isso faz com que o sujeito passe a se identificar com o que Franco denomina “objeto abandonado”, gerando a melancolização. A melancolia, então

(...) se torna a fonte das brutais acusações que o Eu dirige contra si mesmo, autorrecriminando, humilhando-se publicamente, em alto e bom som, e, no limite, atentando contra a própria vida. Trata-se, portanto, de uma instituição do Eu que se volta contra o Eu, cindindo-o. Assim, “a perda do objeto se transformou em perda do Eu e o conflito entre o Eu e a pessoa amada em uma bifurcação entre a crítica do Eu e o Eu modificado pela identificação”. (FRANCO, 2023, p.123)

Esta melancolização das vidas, segundo Butler (1997), é cultivada entre os sujeitos pelas políticas necrogovernamentais, uma vez que a violência estatal contra determinados tipos de corpos se volta contra o Eu pelo processo de identificação com o objeto perdido, ou seja, a melancolia “é o ponto de fuga da autoridade do Estado, sua idealização psíquica, e, nesse sentido, seu desaparecimento como objeto externo” (BUTLER apud FRANCO, 2023, p. 129).

A dominação, ao invés de uma coerção externa, passa a vir de dentro dos sujeitos, fazendo com que este Eu que dirige a agressividade e a autorrecriação para sua própria forma de ser também tenha a fantasia de um outro social, reflexo dele, que é

(...) imutável, de que toda transformação que se possa querer operar nele é vã, de que não temos forças para fazer face a sua crueldade, de que as formas de vida encarnadas pelos que morreram são realmente nocivas, de que já fomos derrotados, já estamos mortos” (FRANCO, 2023, p.131).

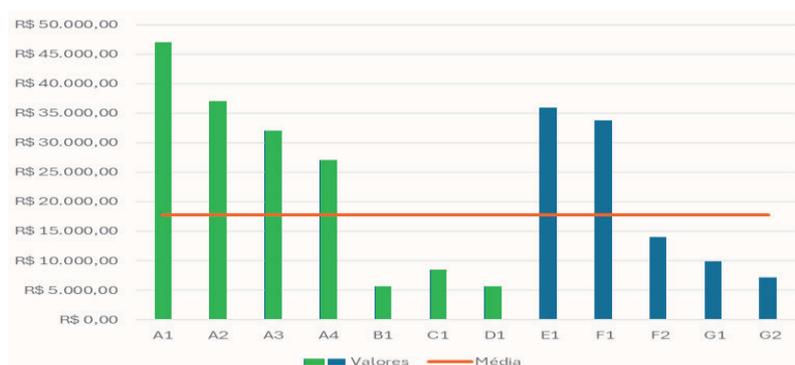
A capacidade de ação destes sujeitos melancolizados fica paralisada devido à incerteza sobre o real valor das vidas e à percebida futilidade de tentar transformar o outro social, espelho de um Eu que se odeia tão profundamente.

### **Cifras, Subjetividade e o Setor Funerário**

Como discutido nos parágrafos introdutórios deste trabalho, em uma sociedade de consumidores, as fronteiras entre sujeitos e mercadorias se tornam nebulosas, uma vez que todos são moldados dentro de uma lógica de mercado, onde a própria imagem e subjetividade estão relacionadas à necessidade de se apresentar como um produto de alto valor agregado. Neste momento, é oportuno explorar o setor funerário em cifras, bem como examinar a legislação funerária da cidade, e o impacto ao acesso às necrópoles e aos serviços funerários em termos sociais e econômicos. Veremos que há uma significativa discrepância entre os quatro cemitérios públicos municipais, diferença esta que é colocada em perspectiva quando comparada com algumas necrópoles particulares.

Com relação aos jazigos, a tabela abaixo ilustra a distribuição de valores nos quatro cemitérios públicos municipais (de A a D) e em três cemitérios particulares (de E a G)<sup>4</sup>:

Gráfico 1 - Cemitérios e valores de jazigos



Fonte: Tabela criada pelos autores.

Dentre os públicos, o cemitério A possui os mais altos custos, respectivamente, de R\$ 47.010,00, R\$ 37.036,25, R\$ 32.049,35 e R\$ 27.062,45. Em seguida, o cemitério C se destaca como o segundo mais caro dentre os públicos, ainda que significativamente mais acessível que a opção menos onerosa do cemitério A, com valor único de R\$ 8.498,95 por jazigo. Pareadas, as necrópoles B e D compartilham do mesmo valor: R\$ 5.650,40. Ao trazermos os cemitérios particulares para essa equação<sup>5</sup>, obtemos o valor do custo médio de um jazigo em Belo Horizonte para o ano de 2024 de aproximadamente R\$ 17.711,11, com o que podemos chegar a algumas conclusões quanto ao tópico dos jazigos.

Em pesquisa realizada há cerca de um ano, o metro quadrado para compras de imóveis em Belo Horizonte era de R\$ 4.750, valor obtido junto às maiores imobiliárias da região<sup>6</sup>. Na antiga Lei Ordinária 21 de 1948 da capital mineira, a legislação determina o tamanho de 2m de comprimento por 0,75m de largura para as sepulturas de adultos, o que confere uma medida de 1,5m<sup>2</sup>. Ao aplicarmos a esta medida o valor médio geral já trazido dos jazigos (R\$ 17.711,11), vemos que o metro quadrado funerário médio é de cerca de R\$ 11.807,41, mais do que o dobro do valor

<sup>4</sup> A sequência de números indica a diferença de valores das perpetuidades de cada cemitério. O cemitério A é o único público que possui diferenças de perpetuidades, com diferentes valores cobrados, assim como ocorre nos cemitérios particulares.

<sup>5</sup> Seus respectivos valores pormenorizados são os seguintes: cemitério E (R\$ 36.000,00), cemitério F (R\$ 33.758,00 e R\$ 14.000,00) e cemitério G (R\$ 9.896,00 e R\$ 7.123,00).

<sup>6</sup> Disponível em: <https://bit.ly/3VanuUF>. Acesso em 8 mai. 2024.

médio para aquisição de um imóvel na capital, e significativamente acima do metro quadrado na região mais nobre da cidade<sup>7</sup>.

Percebemos também a contínua elitização da necrópole municipal A (um processo que ocorre pelo menos desde a década de 1940, quando o Cemitério da Saudade foi inaugurado) quando vemos que o valor médio de seus jazigos é ainda superior aos dos outros cemitérios municipais, o que denota uma clara dessintonia em termos de acessibilidade pública e governança, quando analisamos o art. 3º, § 2º da Lei Municipal 6.725 de 1994:

Art. 3º - As inumações serão feitas exclusivamente nas necrópoles instaladas no Município, em locais definidos pelo Executivo, obedecida a legislação de uso e ocupação do solo. (...)

§ 2º - A inumação será feita na necrópole existente na zona que compreender o local **onde residia o de cujus**, salvo pagamento do preço de transferência. (grifos nossos)

Ao considerarmos o que dispõe a legislação municipal, por exemplo, todos que residem dentro do raio de abrangência do Cemitério A deveriam ser enterrados lá, o que não ocorre tendo em vista os custos<sup>8</sup>. O que temos então são parentes e entes queridos sendo enterrados em cemitérios distantes, justamente por serem os economicamente mais acessíveis. A letra da lei, em sua tentativa de garantir a proximidade dos sobreviventes de seus mortos, acaba também morta, não se efetivando, já que a disparidade econômica força os moradores da região central menos favorecidos a levarem seus mortos para as necrópoles periféricas. Assim, quando retomamos as noções de dessubjetivação e melancolização trazidas por Franco, notamos que esta mesma dificuldade de se prantear os mortos impossibilita a plena realização do luto, difundindo maneiras de subjetividade melancolizadas (2023, p.111).

A questão legislativa trazida é apenas um exemplo em termos de dissonância entre o que se discute entre os eleitos e as necessidades populares. Belo Horizonte tem um longo histórico normativo sobre o tema das necrópoles, com mais de 70 elaborações legislativas, notadamente decretos e leis, no decorrer de mais de 70 anos. É sabido dentro do campo do direito o quanto o “furor legislativo” em pouco

---

<sup>7</sup> Bairro de Lourdes, com metragem quadrada avaliada em R\$ 9.300,00.

<sup>8</sup> É improvável supor que a zona de cobertura do Cemitério A possua apenas pessoas com poder aquisitivo capaz de arcar com os valores cobrados, principalmente por cobrir grande parte da região central da capital mineira, onde se encontram as grandes favelas da cidade, cujos moradores careceriam de condições financeiras para utilizar tal necrópole.

contribui para a qualidade das normas criadas, assim como para o sentimento de segurança jurídica da população. Ainda que intrínseco ao setor a necessidade de se atualizar valores de taxas, aspecto mais presente nas legislações cemiteriais, impera o exercício por parte dos vereadores de tornar o conjunto normativo mais enxuto, acessível aos cidadãos, indo além da mera indexação de taxas cemiteriais para tratar do elemento humano num contexto de dessubjetivação, desaparecimento e melancolização, trazendo mais orientação em um momento inequívoco de toda a população, mas ainda fortemente marcado por tabus e silêncios incapacitantes.

Nesse esteio, os valores trazidos acima, juntamente com os aspectos de cunho legislativo, apenas atestam de forma mais cabal aquilo que constatamos na *survey* realizada e que apresentaremos mais detalhadamente a seguir: o desencontro socioeconômico entre os vivos reflete-se entre os mortos, afetando em termos coletivos a maneira como os rituais fúnebres ocorrem.

Dentre as diversas associações possíveis obtidas pela *survey*, duas foram as que mais nos chamaram atenção e contribuiram para corroborar o entendimento já antecipado nos parágrafos anteriores: o valor dos serviços funerários cobrados na capital<sup>9</sup> (o que dialoga e complementa os já trazidos para a inumação pública e particular municipais) e a relação entre a faixa de renda dos respondentes e suas percepções com relação aos serviços fúnebres.

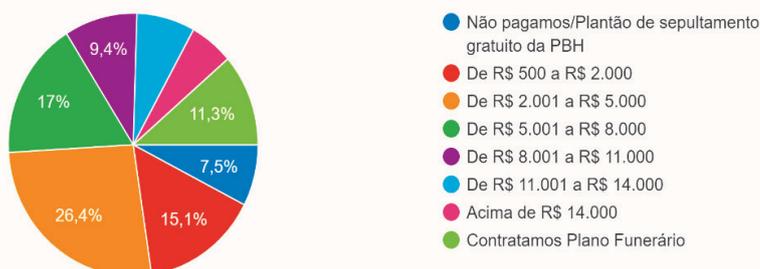
Gráfico 2 - Valores do serviço funerário

---

<sup>9</sup> Desconsiderando aqueles que contrataram planos funerários e os que contaram com o sepultamento gratuito da prefeitura, temos um valor médio aproximado de R\$ 5.976,74 para a contratação de serviços funerários em Belo Horizonte, o equivalente a mais de quatro salários-mínimos. De acordo com o censo 2010 do IBGE, pelo menos 23% dos domicílios da capital mineira não contariam com renda mínima mensal para cobrir tais serviços. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/belo-horizonte/pesquisa/23/22787>. Acesso em 7 jun. 2024.

Quanto você e seus familiares pagaram pelo serviço funerário completo (urna, tanato, sala velório, jazigo etc) em R\$?

53 respostas



Fonte: Tabela elaborada pelo Google Docs.

Gráfico 3 - Faixa de renda e avaliação de preços



Fonte: Tabela elaborada pelos autores.

Como dito, a interpretação desses dados permitiu estabelecer associações entre a faixa de renda dos respondentes e a avaliação que fazem dos preços praticados pelo setor funerário, confirmando nossa hipótese inicial de que, quanto menor a renda, piores são os indicadores de satisfação. Em relação à avaliação da qualidade dos serviços prestados, a opinião dos respondentes tende a se concentrar nos polos positivos da escala de Likert<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Especificamente, 13,2% dos respondentes avaliaram a qualidade como ótima, 50,9% como boa, 20,8% como regular e apenas 5,7% como ruim.

Quando perguntados sobre os aspectos positivos dos serviços funerários utilizados, os respondentes destacaram a agilidade nos trâmites, o bom atendimento tanto na funerária quanto durante o velório, a facilidade de pagamento e o valor justo. Em relação aos aspectos negativos, os mais citados foram o preço elevado, a falta de orientação sobre a burocracia, a insensibilidade dos atendentes durante a escolha da urna e outros ornamentos, a baixa qualidade dos materiais utilizados em opções mais acessíveis, além da distância e das más condições dos cemitérios.

Não conseguimos estabelecer associações significativas entre as variáveis renda e raça/cor, bem como renda e gênero. No entanto, devido às limitações desta pesquisa, é difícil descartar essas hipóteses ainda que não seja possível confirmá-las.

### **Considerações Finais**

Considerando tudo o que foi exposto até este ponto, não podemos supor que a restrição do discurso sobre a morte no espaço público, evidente nas limitações simbólicas dos cada vez mais comuns cemitérios-parques e nos obstáculos impostos pela burocracia nos cemitérios tradicionais, seja uma mera escolha estética sem intenções. Como aponta Safatle na obra *Governar os Mortos* (2023), a “ausência do luto”, a “mecânica da indiferença social” e a “recusa das lágrimas” (SAFATLE apud FRANCO, 2023, p.154) são estratégias deliberadas do Estado, indicando que nada disso é acidental.

Nas cidades, especialmente Belo Horizonte, símbolos que transmitem o poder do Estado são abundantes. A decisão de suprimir a linguagem simbólica relacionada à morte e de erguer monumentos em homenagem ao poder estatal claramente tem um propósito. O objetivo é implantar no imaginário coletivo de Belo Horizonte a ideia de que a morte comum, em contraste com os ideais modernos e republicanos de ordenamento, função e produtividade, deve ser tratada discretamente. A morte só será destacada como um tema de interesse público quando envolver figuras do Estado e celebridades; caso contrário, será relegada ao silêncio ou trivializada como mero entretenimento nos meios de comunicação, tratada com a mesma irrealdade de um filme de ficção.

Se a representação simbólica da morte e as homenagens aos indivíduos que não ocuparam lugares de destaque social durante a vida persistem no espaço público

urbano, mesmo após o apagamento de muitos símbolos visíveis do tema, isso ocorre apenas devido ao esforço de algumas famílias que buscam espaços legitimados para manifestar seu luto. Elas lutam contra uma lógica social que transforma até mesmo os cemitérios em meros depósitos de corpos, desprovidos de simbolismo.

Os mecanismos de desaparecimento também se manifestam pela precificação e pela definição das manifestações simbólicas permitidas dentro do plano estético das necrópoles. Os obstáculos financeiros e administrativos estão relacionados à gestão política do luto, que determina quais mortes merecem ser lamentadas publicamente na cidade, celebradas em cerimônias fúnebres nos cemitérios ou reverenciadas em mausoléus, e quais devem desaparecer sem deixar rastro (FRANCO, 2023). A partir dessa convergência de impedimentos, oriundos de todas as direções, formamos nossa experiência coletiva diante da morte.

Como os positivistas e militares das ditaduras sul-americanas bem compreendiam, a história também se constrói a partir dos mortos que ocupam espaço no discurso público. Nesse sentido, a decisão, claramente intencional, sobre quais corpos são socialmente dignos de luto é o que define “quais vidas podem tomar parte na constituição de uma nação, com que mortos uma comunidade política particular deve reconhecer vínculos visando à formação de sua identidade” (FRANCO, 2023, p.113).

O setor funerário, operando dentro da lógica de uma sociedade de consumidores, reforça a invisibilidade dos corpos que, na morte, não devem pertencer ao lócus espacial e simbólico da cidade. Não se trata de fazer um juízo de valor sobre a atuação dessas empresas, sejam públicas ou privadas, mas de levantar a reflexão de que há pessoas, hoje convertidas em “mercadorias”, que, por suas características físicas, econômicas e estéticas, não são “elegíveis para a imortalidade pessoal” (BAUMAN, 2007, p. 199) das manifestações simbólicas que permitem ancorar sua existência à dos vivos. São meros corpos dessubjetivados.

## Referências

ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos Líquidos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para Consumo**. Rio de Janeiro: Zahar; 2ª edição (18 maio 2022).

FRANCO, Fábio Luís. **Governar os mortos**. São Paulo: Ubu editora, 2023.

FRANCO, Fabio Luis Ferreira Nobrega. **Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil**. 2018. 202 f. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: [https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-25022019-112250/publico/2018\\_FabioLuisFerreiraNobregaFranco\\_VOrig.pdf](https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-25022019-112250/publico/2018_FabioLuisFerreiraNobregaFranco_VOrig.pdf).

IPEA. **Atlas da Violência**. Brasília: Ministério da Economia, 2021.

KÓVACS. **Educação para a morte: temas e reflexões**. São Paulo: Casa do Psicólogo: Fapesp, 2003.

VERAS, L.; SOARES, J. C.. AQUI SE JAZ, AQUI SE PAGA: A MERCANTILIZAÇÃO DA MORTE. **Psicologia & Sociedade**, v. 28, n. 2, p. 226–236, maio 2016.

# UM BICHO ENTRE OS DETRITOS: DINÂMICAS ETNOGRÁFICAS DO TRÂNSITO DO LIXO ENTRE A CIDADE DOS VIVOS E DOS MORTOS NO CEMITÉRIO SANTA IZABEL EM BELÉM (PA)

Fernando Matheus Souza de Oliveira<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Pará (UFPA)  
fernando.m.s.o.2001@gmail.com

Elisa Gonçalves Rodrigues<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Pará (UFPA)  
elisagoncalves00@gmail.com

**Resumo:** As cidades cemiteriais podem ser entendidas enquanto um lugar de memória aos mortos e um reflexo do espaço urbano dos vivos à sua volta, seja ele central ou periférico, assim, as problemáticas sociais que envolvem as necrópoles são reflexos de problemas não resolvidos na urbes. Por isso, esse estudo etnográfico no/do Cemitério Santa Izabel em Belém (PA) pretende entender a dinâmica entre as urbes dos vivos e dos mortos tendo como ponto principal o lixo, especialmente pela forma inadequada de seu descarte. Para compreender essas relações, foram feitas abordagens qualitativas, no seio da Antropologia Urbana, utilizando o recurso da observação participante e da etnografia de rua. Diante disso, pelo espaço cemiterial ser constituído por humanos e não-humanos, seus processos em relação ao lixo permeiam a culpabilização da própria comunidade em detrimento da posicionalidade desses resíduos. A comunidade enquanto lugar que reforma e faz parte da paisagem cemiterial é a mesma que entra em conflito com si própria e com o poder público, evidenciando o descarte inadequado de lixo como cerne do descaso com os vivos e com a memória dos mortos.

**Palavras-chave:** Cemitério Santa Izabel; Belém do Pará; Antropologia da Morte.

## A CREATURE AMONG THE WASTE: ETHNOGRAPHIC DYNAMICS OF WASTE TRANSIT BETWEEN THE CITY OF THE LIVING AND THE DEAD AT SANTA IZABEL CEMETERY IN BELÉM (PA)

**Abstract:** Cemetery cities can be understood as a place of memory for the dead and a reflection of the urban space of the living surrounding them, whether central or peripheral. Thus, the social issues involving necropolises are reflections of unresolved problems in the cities. This ethnographic study conducted at the Santa Izabel Cemetery in Belém (PA) aims to understand the dynamics between the cities of the living and the dead, with a primary focus on waste, particularly its improper disposal. To comprehend these relationships, qualitative approaches were made within the framework of Urban Anthropology, using participant observation and street ethnography. Given that the cemetery space is composed of both humans and non-

---

<sup>1</sup>Graduando em Ciências Sociais (UFPA). Integrante do Grupo de Estudos em Antropologia da Morte (GEAM).

<sup>2</sup>Doutoranda e Mestra em Antropologia (PPGSA-UFPA). Graduada em Ciências Sociais (UFPA). Membro vinculada à Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC). Coordenadora do Grupo de Estudos em Antropologia da Morte (GEAM).

humans, its processes concerning waste involve the community's self-blame in relation to the positioning of these residues. The community, as a place that reforms and is part of the cemetery landscape, is the same that enters into conflict with itself and with the public authorities, highlighting the improper disposal of waste as the core of the neglect toward both the living and the memory of the dead.

**Keywords:** Santa Izabel Cemetery; Belém do Pará; Anthropology of Death.

## Introdução

As cidades cemiteriais (Rodrigues, 2023) são espaços dedicados à memória dos mortos. Assim como a cidade dos vivos elas são delimitadas através de suas ruas e regiões. Refletem também toda a dinâmica do entorno urbano em que essas cidades estão inseridas, sejam elas zonas centrais ou periféricas. Ou seja, as problemáticas que se enfrentam dentro de uma cidade podem estar refletidas dentro de um espaço cemiterial, sejam essas problemáticas de cunho social ou econômico, que afetam tanto os vivos como os mortos.

O Cemitério Santa Izabel, em Belém do Pará, localizado no Bairro do Guamá — um bairro periférico, com um histórico de casas construídas sem planejamento urbano e pouca assistência governamental —, é o símbolo do reflexo destas necrópoles cujos espaços estão tomados pelos problemas urbanos. Entre tais problemas no microcosmos desse cemitério, e o que nesse artigo estamos propondo a denunciar, estão a questão do descarte e coleta irregular de lixo e o impacto que isso gera para a memória e para a coletividade de dentro do próprio cemitério.

Nossa pesquisa etnográfica no Cemitério Santa Izabel busca explorar e documentar o espaço cemiterial como um ambiente simultaneamente frequentado pelos vivos e habitado pelos mortos, tendo como ponto central a questão do lixo. Neste contexto, o lixo é entendido como qualquer resíduo sólido descartado e indesejável (Valle e Pacheco, 1999), assumindo tanto um papel simbólico quanto prático. Ele revela a negligência urbana em relação não apenas ao próprio cemitério, mas também aos mortos, aos não-humanos presentes, e aos vivos que ali trabalham e transitam.

A pesquisa, realizada em maio de 2024 e continuidade de incursões de campo conduzidas em 2023 — que resultaram em uma apresentação na XX Reunião da ABEC — adotou uma abordagem qualitativa, ancorada na Antropologia Urbana.

Utilizamos ferramentas como a observação participante e a etnografia de rua (Rocha; Eckert, 2003). A captura de imagens para documentar o estado do espaço cemiterial, juntamente com a análise dos resíduos e da depredação, foi crucial para a coleta de dados.

Durante o trabalho de campo, ao encontrar embalagens de produtos perecíveis, utilizando luvas e um pincel para limpeza, nós analisamos elementos como a data de fabricação e o estado de conservação do objeto. Foi objetivo da pesquisa contribuir para a compreensão das práticas de descarte e do estado geral de negligência, uma vez que buscamos investigar de que forma todo aquele resíduo sólido se acumulava naquele local.

No cemitério Santa Izabel a avenida central mostra um cemitério robusto, arborizado, cheio de mausoléus e esculturas. É um dos únicos espaços do cemitério que existem um número considerável de lixeiras, assim como um espaço onde o tráfego de pessoas durante a manhã é constante. A partir dessa primeira avenida existem algumas ruas que conectam essa parte central às regiões periféricas do cemitério.



Figura 1: Entrada Principal do Cemitério Santa Izabel. Fonte: elaborada pelos autores, 2024.

O cemitério, como parte integrante da vida urbana, depende de políticas públicas que garantam sua manutenção. No entanto, quando os vivos não têm seus direitos garantidos, ou seja as demandas de locais periféricos e marginalizados como o bairro do Guamá, por conseguinte, os mortos no Cemitério Santa Izabel também não. A comunidade, ao mesmo tempo que é afetada pela precariedade, é comumente responsabilizada pelo estado em que o local se encontra, criando um ciclo vicioso de

negligência e culpabilização mútua. O percurso etnográfico durante as incursões mostrou que alguns interlocutores (trabalhadores do cemitério Santa Izabel) culpabilizam o “outro” (pessoas em situação de rua, pessoas de religião de matriz afro-brasileiras que fazem oferendas dentro do cemitério e animais) sobre a precariedade do cemitério.

Quanto mais se afasta dessa avenida principal, o lixo se acumula de diversas formas: resíduos sólidos, restos de produtos de limpeza, sacos plásticos e restos de alimentos de oferendas religiosas. Os resíduos não se acumulam apenas por falta de estrutura adequada para sua remoção, ou coleta, mas também como resultado de uma relação conflituosa entre a comunidade local e o poder público.



Figura 2: Túmulo utilizado como lixeiro. Fonte: elaborada pelos autores, 2024.

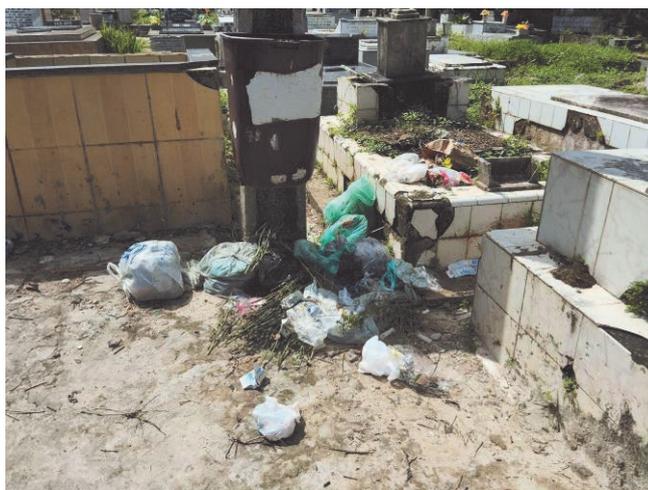


Figura 3: Presença de lixo próximo de túmulos. Fonte: elaborada pelos autores, 2024.

Quando questionados sobre a questão do lixo, os trabalhadores do Cemitério Santa Izabel refletem uma visão pejorativa e comum dentro daquele local a de associar o lixo encontrado no local às oferendas das pessoas de religiões afro-brasileiras. Essas pessoas utilizam um espaço específico do cemitério chamado Cruzeiro das Almas que fica nos fundos do cemitério para fazerem tal oferenda. “Aqui no cemitério já vi até cabeça de bode preta” e “a gente deixa o pessoal [pessoas de religiões afrobrasileiras] entrar, fazer o que tem pra fazer, quando eles acabam a gente joga no lixo”, afirma Seu Ronaldo<sup>3</sup> referindo-se a um bode preto sacrificado. Para ele, práticas religiosas afro se confundem com o descarte de comida.



Figura 4: Oferendas feitas na entrada do cemitério. Fonte: elaborada pelos autores, 2024.



Figura 5: Cruzeiro das Almas. Fonte: elaborada pelos autores, 2024.

---

<sup>3</sup> Todos os nomes de interlocutores utilizados neste trabalho são fictícios com o fito de prezar pelo anonimato.



Figura 6: Oferendas frescas descartadas no lixo dentro do cemitério. Fonte: elaborada pelos autores, 2024.

Nesse sentido, o cemitério não se estabelece apenas como um lugar de memória, mas também como um espaço vivo, onde interações religiosas, culturais e sociais ocorrem diariamente. As oferendas e os rituais conectam o presente ao passado, criando uma ponte entre os vivos e os mortos, mas também ressaltam as contradições do lugar. Enquanto para alguns o cemitério é um lugar sagrado, para outros ele se transforma em um depósito de resíduos e vazios de sentimento, o que agrava o conflito entre diferentes usos e percepções do espaço.

Além das contradições simbólicas e do racismo religioso evidente, acidentes também marcam a rotina do local. Essa situação de precariedade socioambiental, em que o matagal toma conta do lugar e objetos cortantes podem ser identificados frequentemente, devido à alta presença de lixo, foi apresentada por um dos interlocutores do cemitério. Seu Antônio, que segundo ele sofreu um grave ferimento ao perfurar o pé com uma lança durante uma manutenção de túmulos cemiteriais, relata que o ambiente é muito insalubre. “Quando eu pisei na lança e ela atravessou o meu pé eu só senti a minha bota se encher de sangue” disse ele em algum momento da nossa conversa.



Figura 7: Túmulos degradados pelo tempo e sem manutenção. Fonte: elaborada pelos autores, 2024.

“A estratégia é não pensar nisso”, comentou outro funcionário, em um tom resignado, ao falar dos riscos e da precariedade que enfrentam diariamente. Esse cotidiano de descaso e falta de segurança reflete a condição do próprio cemitério que se tornou um ponto estratégico para a proliferação de doenças. Recipientes de água e outros materiais, ou seja o lixo, acumulados criam um ambiente propício para a reprodução de mosquitos transmissores de doenças como a dengue.

O poder público nesse nível de segurança com a saúde pública local é eficiente, visto que as equipes de saúde da SESMA, são forças tarefas especializadas no combate contra a proliferação dessas doenças. Responsáveis pelo controle de vetores, elas seguem um ciclo de 15 dias para tratar e eliminar focos de reprodução de mosquitos. Esses esforços, porém, pouco interferem em uma realidade maior de negligência, que perpetua o ciclo de abandono do espaço cemiterial, uma vez que essas políticas não enfrentam o problema na sua raiz, e sim contém os danos.

Além disso, outra denúncia sobre a política de manutenção cemiterial refere-se à roçagem do ambiente e à limpeza geral. Por ser um cemitério com muitas áreas sem concreto, a presença de vegetação rasteira é grande. Um funcionário que trabalha no local desde 2013, relatou as dificuldades de manter o ambiente em condições mínimas de segurança e higiene. “É muito perigoso trabalhar aqui, já levei duas quedas. O mato fica muito alto, a capinação só acontece três vezes por ano: Dia das Mães, Dia dos Pais e Finados”, desabafa, expondo a falta na manutenção do local.

Durante os meses de novembro a maio, a situação se agrava visto que é um período de grande quantidade de chuva e nenhum tipo de roçagem ou força tarefa para retirada de lixo do local. Com a vegetação densa, a grande quantidade de lixo e o acúmulo de água o risco de acidentes e doenças aumenta.



Figura 8: Funcionário da SESMA mostrando alguns filhotes de gatos abandonados nos túmulos. Fonte: elaborada pelos autores, 2024.



Figura 9: Vegetação rasteira em crescimento e cima dos túmulos. Fonte: elaborada pelos autores, 2024.



Figura 10: Garrafa de água sanitária, produto usado para higienização dos túmulos. Fonte: elaborada pelos autores, 2024.

Além disso, a presença constante de embalagens de produtos de limpeza, escovas e vassouras jogadas pelo cemitério denuncia outra questão: o lixo produzido pelos próprios trabalhadores. Tais condições de insalubridade permeiam a história de vida dessas pessoas que estão constantemente reproduzindo um ciclo de limpeza de túmulos, sujeira do cemitério e insalubridade laboral que não é assistido em nenhuma instância pelo poder público.

O acúmulo de lixo no cemitério e toda a interação com o ambiente transformam o local num centro de degradação da vida e da morte que se encontra ali. Para além de dimensões culturais diversas e do trabalho no ambiente cemiterial, a presença de animais, como cachorros e gatos, é uma problemática. Esses não-humanos são atraídos e contribuem para a quantidade de resíduo sólido espalhado pelo cemitério, pois muitas vezes se alimentam tanto dos resíduos orgânicos fora e dentro do espaço cemiterial.

Mesmo que em alguns casos os animais no Cemitério Santa Izabel recebam algum tipo de cuidado referente a vacinação e alimentação isso é providenciado por ações comunitárias pontuais e não por uma ação governamental. A ausência de um cuidado sistemático reflete o esquecimento institucional e social que permeia esse espaço, onde o abandono é a regra e o respeito à vida — humana e não-humana — parece ser a exceção.



Figura 11: Cachorro na avenida principal do cemitério. Fonte: elaborada pelos autores, 2024.



Figura 12: Restos de comida deixada para alimentação de animais. Fonte: elaborada pelos autores, 2024.



Figura 13: Mausoléus abandonados utilizados comumente como dormitório de pessoas em situação de rua. Fonte: elaborada pelos autores, 2024.



Figura 14: Tanques de água usados por trabalhadores locais para limpeza de túmulos e área de banho utilizado por pessoas em situação de rua. Fonte: elaborada pelos autores, 2024.

Outro aspecto crucial a ser retratado é a presença de pessoas em situação de rua que usam da estrutura cemiterial para suas necessidades fisiológicas. Durante a manhã, à tarde e à noite tais pessoas utilizam o cemitério para tomar banho, ter relações sexuais, alimentação e procurar abrigo para descansar. Todas essas necessidades uma vez supridas contribuem para o aumento do lixo cemiterial e de outros problemas.

Assim, todo esse cenário é uma manifestação material da violência simbólica e real que permeia determinada parte da sociedade, na qual até mesmo os mortos são esquecidos e deixados à mercê do tempo e da negligência. Enquanto que nem mesmo os vivos são respeitados, os mortos são enterrados numa série de problemas multifacetados e ao invés de serem cobertos por flores, são cobertos de detritos.

O estudo etnográfico no Cemitério Santa Izabel revela, portanto, um retrato profundo e multifacetado da interação entre a urbe dos vivos e dos mortos. Por meio do lixo, podemos observar não apenas o impacto ambiental e social desse descaso, mas também as complexas interações que moldam a vida (e a morte) no espaço cemiterial. As imagens aqui apresentadas servem para denunciar e dar vida a essas observações de trabalho, não-humanos e pessoas em situação de rua em relação ao lixo, que não são resolvidos na cidade dos vivos e, portanto, acontecem na cidade dos mortos.

Vi ontem um bicho  
Na imundície do pátio  
Catando comida entre os detritos.

Quando achava alguma coisa,  
Não examinava nem cheirava:  
Engolia com voracidade.

O bicho não era um cão,  
Não era um gato,  
Não era um rato.

O bicho, meu Deus, era um homem.

Mário de Andrade, O Bicho

## Referências

RODRIGUES, Elisa Gonçalves. **Espaços da morte na vida vivida e suas sociabilidades no cemitério Santa Izabel em Belém-Pa: etnografia urbana e das emoções numa cidade cemiterial.** Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Pará, Belém, 2023.

VALLE, M. A.; PACHECO. **Resíduos sólidos de Santo André: Limpeza Pública**, São Paulo, n. 51, p. 27-34, abril de 1999.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. **Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana**. Rua: revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da UNICAMP. Campinas. N. 9 (mar. 2003), p. 101-127, 2003.

## ILUMINAR E BEBER: O RITUAL DE ILUMINAÇÃO AOS MORTOS E O CONSUMO DE MANICUERA NA CIDADE DE VIGIA DE NAZARÉ - PA<sup>1</sup>

Marcelo Alves Costa<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Pará (UFPA)  
[marciieelloalves@gmail.com](mailto:marciieelloalves@gmail.com)

**Resumo:** A presente pesquisa analisa algumas lógicas simbólicas expressas no ritual da iluminação e no consumo de manicuera pela ocasião de finados (02 de novembro) na cidade de Vigia de Nazaré - Pará. Considera-se que o Dia de Finados, apesar de ser uma tradição de origem católica, congrega no Brasil, elementos de diversas matrizes culturais, seja por elementos estéticos e precauções rituais herdadas e ressignificadas das tradições africanas, ou mesmo das culturas indígenas do país, em especial, as tradições do povo tupinambá. Considerado por muitos estudiosos um dos mais emblemáticos grupos étnicos originários referentes ao processo de formação da sociedade brasileira. Analisar o consumo do mingau de manicuera, bebida típica do ritual da "iluminação" aos mortos, exige compreender as contribuições culturais dos povos indígenas para com os modos de perceber e lidar com a morte e os mortos na sociedade brasileira.

**Palavras-chave:** Antropologia da morte; Manicuera; Beberagens.

### ILLUMINATE AND DRINK: THE LIGHTING RITUAL FOR THE DEAD AND THE CONSUMPTION OF MANICUERA IN THE CITY OF VIGIA DE NAZARÉ - PA

**Abstract:** This research analyzes some symbolic logics expressed in the ritual of lighting and the consumption of manicuera during the Day of the Dead (November 2) in the city of Vigia de Nazaré, Pará. It is considered that, despite being a tradition of Catholic origin, the Day of the Dead in Brazil brings together elements from various cultural matrices, including aesthetic elements and ritual precautions inherited and reinterpreted from African traditions, as well as from the indigenous cultures of the country, particularly the traditions of the Tupinambá people. The Tupinambá are regarded by many scholars as one of the most emblematic ethnic groups involved in the formation of Brazilian society. Analyzing the consumption of manicuera porridge, a typical beverage in the "lighting" ritual for the dead, requires an understanding of the cultural contributions of indigenous peoples to the ways of perceiving and dealing with death and the dead in Brazilian society.

**Keywords:** Anthropology of Death; Manicuera; Beverages.

---

<sup>1</sup>Essa comunicação é a reorganização de um dos tópicos da monografia de conclusão do curso de licenciatura plena em Ciências Sociais.

<sup>2</sup>Mestrando em Antropologia (PPGSA-UFPA). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Integrante do Grupo de Estudos em Antropologia da Morte (GEAM). E-mail: [marciieelloalves@gmail.com](mailto:marciieelloalves@gmail.com)

## **Introdução**

Considerando as observações sobre o Dia de Finados no município de Vigia de Nazaré (PA), este trabalho se dedica ao desenvolvimento da análise das práticas de beberagens indígenas, considerando as suas pluralidades e as potências simbólicas relevantes para empreender uma interpretação do mingau de manicuera – servido no próprio ritual da iluminação – como uma reminiscência de tais práticas etnoculturais, relacionadas especialmente aos contextos rituais fúnebres praticados pelos indígenas tupinambás.

O conteúdo desta comunicação é resultante de uma pesquisa para Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, a qual foi uma investigação etnográfica, com entrevistas semiestruturadas, análise de imagens e levantamentos da bibliografia existente sobre o Dia de Finados na microrregião do salgado paraense, bem como as análises acerca do mingau de manicuera e sua relação com a ocasião ritual em questão.

A argumentação que se segue deve considerar alguns dos relatos de cronistas dos séculos XVI e XVII, bem como as leituras de etnólogos e antropólogos dedicados ao estudo das cauinagens rituais dos grupos autóctones do Brasil e das américas, aportes que sucederão à uma abordagem interétnica comparada, que de acordo com os objetivos centrais deste trabalho, deve sempre que possível, recortar os dados aos costumes dos parentes Tupinambás. Seguem algumas propostas interpretativas que almejam alcançar algumas possíveis razões – mesmo que eminentemente simbólicas – que interconectam o ritual da iluminação aos mortos e o consumo do mingau de manicuera.

### **O mingau de manicuera – quais as razões de uma bebida/comida na iluminação?**

O Dia de Finados surge pela primeira vez em um mosteiro na Europa, mais especificamente na França, sugerido por um religioso beneditino, o abade Odilon, de Cluny. que pensou ser propício dedicar um dia ao longo do ano para a oração em intenção das almas dos fiéis defuntos. O dia 2 de novembro foi a data escolhida para tal ocasião (Schmitt, 1994). No entanto, só muito tempo depois é que essa data passou a ser oficializada pela Igreja Católica, que por conseguinte promoveu tal celebração em várias partes do mundo. O dia de fiéis defuntos é tradicionalmente uma ocasião em que deve-se rezar pelos mortos, e, se possível, visitar as sepulturas,

rememorar aqueles que partiram, reservar momentos especiais de celebrações litúrgicas, além de outras orações. Considerando as particularidades das homenagens aos mortos na sociedade brasileira, em especial no recorte espacial da região nordeste do estado do Pará, na cidade de Vigia, concorda-se com a perspectiva de Marcus Negrão (2019), que aponta:

que estas homenagens possuem uma estrutura ritual compreendida em três etapas sequenciais: a) Arrumação dos Túmulos; b) Iluminação dos Mortos e c) Confraternização dos vivos<sup>11</sup>. Embora a etapa da arrumação dos túmulos seja realizada, majoritariamente, em dias anteriores, as etapas da Iluminação dos Mortos e de Confraternização entre os vivos são realizadas, na maior parte do tempo, simultaneamente, não havendo uma rígida fronteira ou demarcação que autorize um único momento exato para que todos os participantes passem de uma etapa à outra (Negrão, 2019, p. 61).

Assim, toma-se a denominação popular de “Iluminação” para compreender não apenas as obrigações do dia 02 de novembro, mas o conjunto que envolve a preparação, os cuidados materiais, o acendimento de velas, entregas de ofertas e a confraternização após tudo isso. O ritual da iluminação, nesse sentido, parece servir a necessidade social de lidar com o luto, de enfrentar a saudade através de visitas anuais aos cemitérios, com vistas a cada vez seguida enfrentar com mais conforto a lacuna deixada pelos entes queridos (Reesink, 2010; Rodrigues, 2023; Costa, 2024)

Reconhecendo que são muitas as formas de vivenciar o Dia de Finados, este trabalho dedica-se a apontar que além de ter que acender velas aos mortos, é tomado como um elemento ritual da ocasião, em Vigia – e em outros municípios da região nordeste do Pará – beber o mingau feito de mandioca. A conhecida versão doce da *Manihot esculenta crantz* (Picanço, 2021) é a base de uma bebida extremamente doce, que passa por muitos cuidados em sua produção.

Segundo Dona Vera e Dona Maria, as duas “fazedeiras” de manicuera entrevistadas, inicialmente deve-se lavar bem a casca da mandioca, para então ralar o tubérculo de modo que seja possível espremer aquela matéria no “tipiti” – instrumento de palha utilizado para retirada do sumo da mandioca através da pressão nas duas pontas do cesto cilíndrico –, logo que obtém-se todo o líquido possível da massa da mandioca, procede-se ao cozimento deste sumo por pelo menos quatro horas, até que seja observada a coloração avermelhada e a redução do volume. Transpostas as horas do cozimento do tucupi doce de mandioca, podem ser adicionados o arroz ou então tapioca granulada, responsáveis por darem o caráter espesso de mingau. O cozimento prolongado do tucupi doce de mandioca torna-se necessário justamente pelo grande nível de umidade, além do objetivo de reduzir o

caldo para concentrar os açúcares, informações que Picanço e Quinzani (2021) já observaram: “*Os açúcares encontrados na mandiocaba são a glicose e a sacarose que podem ser até 100 vezes superior ao encontrado em mandiocas comuns [...]*” (Picanço; Quinzani, 2021, p. 28).

E ainda, é costume se adicionar outros tubérculos cortados para cozinhar junto com o mingau, a exemplo da macaxeira, batata doce e cará. Depois de pronto, geralmente são guardados alguns minutos já com o fogo apagado, para que o mingau esfrie, pois existe uma recomendação de que a bebida seja consumida em temperatura ambiente ou fria propriamente, visto tanto uma diferença no sabor e no aroma quanto a possibilidade de problemas gastrointestinais derivados do consumo ainda quente. É esperado que o horário de visita ao cemitério a partir das 17h que marca a maior intensidade das vendas de comidas em frente ao local da iluminação, marca também a chegada do mingau de manicuera para ser vendido próximo as vendedoras de tacacá e outros mingaus no local. Logo se aproximam logo os compradores que já deixaram encomendadas suas porções de manicuera, alguns com vasilhas trazidas de suas próprias casas ou deixam que se coloque o líquido em sacos plásticos, tudo para levar grandes quantidades da bebida.

Nas proximidades das vendas sempre se aproximam pessoas de idade mais avançada, discursando que não dispensam tomar aquela iguaria, dizem que apesar de muitos não gostarem – e de fato a aparência, o aroma e muitas vezes o sabor não parecem tão atrativos –, aquele mingau é um dos mais saborosos. Percebe-se um apelo talvez emotivo relacionado a bebida, provavelmente por se tratar de uma iguaria característica das zonas rurais, onde muitas dessas pessoas viveram suas infâncias, pois nas conversas em torno do mingau foi possível observar diversos comentário sobre a manicuera. Em relatos colhidos, perceberam-se manifestações de “recordação” que a manicuera traz consigo, de tempos em que era um mingau certo de se encontrar no “dia da iluminação”. Não é estranho que existam comidas específicas, bebidas, aromas, texturas que ao serem experimentadas e reexperimentadas provoquem toda uma sorte de “recordação”, o apego a memória de certas situações, acontecimentos, rituais etc. o mingau de manicuera, por sua vez, provoca pelo percebido, uma conexão com o conjunto ritual da iluminação por ser considerada como que “essencial” para o bom cumprimento da obrigação de finados, sendo “tradição” de tantos antepassados.

Quem faz manicuera, conta que é necessário semanas antes à ocasião se encomendar as raízes, cultivadas cada vez mais por poucas pessoas na zona rural do município. É possível que existam alguns cuidados mais simbólicos relacionados tanto ao modo de cultivo de manicuera quanto ao próprio feitiço da manicuera – como já foi observado por Albuquerque e Malár (2019) em Salinópolis e por Picanço (2023) na comunidade de Araí – embora não puderam ser alcançados dadas algumas limitações logísticas, não tive acesso aos produtores por serem cada vez mais difíceis de serem encontrados aqueles que ainda queiram plantar mandioca em seus roçados. A razão de tal dificuldade reside na pouca rentabilidade do cultivo de manicuera, visto que dedica-se quase que exclusivamente ao Dia de Finados, não sendo a raiz tão procurada em outras ocasiões, demanda um esforço e um custo de plantio que acaba por não compensar, nesse sentido, percebe-se a implicação de questões econômicas em relação a tal prática tradicional popular. Todavia, o conteúdo da vivência de tais práticas agrícolas constituiria decerto dados essenciais para a devida análise da preparação e consumo do mingau, sabendo que o ritual não se restringe ao Dia 02 de novembro, pois faz parte de costumes alimentares interioranos., assim, fica este aspecto aberto a pesquisas futuras.

Se em finados tem manicuera, então a festa parece incompleta para os que fazem notar sua presença, se caso falte a bebida, os que consomem estranham, pois é algo fora de comum, como aconteceu em 2020, em plena pandemia e em 2023, quando Dona Maria das Graças, vendedora do dito mingau não encontrou manicuera para fazer a iguaria. Nessa imbricação entre o Dia de Finados e a manicuera cuja qual ninguém consegue explicar sem passar do argumento de “tradição”, parece existir uma forma de conexão com as práticas de beberagens indígenas. É importante notar que uma das razões instigadoras desta corrente investigação é justamente o fato de ser a relação entre o mingau de manicuera e as tradições indígenas algo subsumido em meio a narrativas que buscam “contornar” mesmo que inconscientemente tal legado cultural. Certamente considera-se a realidade de que muitos dos sujeitos entrevistados possam talvez não perceber ou não querer reconhecer mesmo a questão das matrizes étnicas que envolvem o feitiço e o consumo da iguaria de finados.

Considerando o exposto, em primeiro lugar, a relação entre o mingau de manicuera e as práticas culturais das beberagens indígenas dispõe-se a partir dos ingredientes utilizados, mandioca, macaxeira, cará, batata doce, entre outras raízes tuberosas, materiais que foram historicamente registrados como parte integrante dos

costumes alimentares dos povos originários do Brasil (Noelli; Brochado, 1998). Em segundo lugar, a interlace põe-se a partir do modo de preparo, o qual tem de passar pelo descascamento, a ralação, e a pressão do material no tipiti, instrumento desenvolvido pelos indígenas para o mesmo fim, isto é, a retirada do tucupi. Após o tucupi retirado, ferve-se por algumas horas até o líquido reduzir, ficar mais concentrado, depois, pode ser colocado tanto tapioca quanto arroz, sendo esse último a opção mais comum, ambas as opções cabem para dar a consistência pastosa de mingau, certamente os indígenas dominavam e muito essas técnicas de manipulação do amido, sendo os diversos tipos de mingaus um elemento muito presente nos costumes alimentares dos povos tradicionais (Fernandes, 2011; Albuquerque, 2012; Albuquerque e Malar, 2019) Em terceiro lugar, a relação dá-se pela ocasião em que se prepara e consome. Os procedimentos rituais indígenas referentes aos contextos funerários variavam de etnia para etnia. Era costume, por entre os tupinambás, de promover cauinagens passado cerca de um mês desde o falecimento do parente. A esses acontecimentos, Albuquerque e Malar (2019) observaram justamente a interconexão com o consumo de manicuera no dia de finados atualmente.

Só no fim de um mês é que os filhos do morto celebram algumas festas e solenidades em honra deste, para o que convidam os seus amigos. Reúnem-se todos, recobertos de pinturas de diversas cores, de plumas e de outros adereços característicos, nessa ocasião praticando mil entretenimentos e cerimônias [...] Assim, como dizia, reunidos e paramentados de cores várias, os selvagens americanos entregam-se a danças, jogos, batucadas, ao som de instrumentos, peculiares ao país, inclusive flautas fabricadas com os ossos dos braços e pernas dos inimigos, enquanto os mais velhos não cessam de beber e comer, servidos pelas mulheres e demais parentes do defunto. Esse costume, segundo, fui informado, tem por objetivo elevar o ânimo dos jovens, comovê-los, incitá-los à guerra e encorajá-los contra os seus adversários (Thevet, 2018, p. 264/265).

Todavia, cabe esclarecer um ponto dessa leitura destacada. Dado que nas cauinagens tupinambás, contemplava-se propriamente o cauim, bebida fermentada a partir de processo de insalivação, tal bebida continha, portanto, um grau alcoólico suficiente e desejado para possibilitar a embriaguez, se assim não fosse, era considerado um “vinho ruim” (Thevet, 2018; Abbeville, 2008). A respeito das beberagens não alcoólicas, o mingau de manicuera da maneira como se apresenta no Dia de Finados não apresenta um grau alcoólico minimamente considerável, embora o fato de ser extremamente rico em açúcares permita a inferência de que a mandiocaba poderia ser amplamente utilizada no preparo de bebidas com teor alcoólico relativamente alto. Observando assim a manicuera, não se concorda neste

trabalho que seja um mingau com algum grau suficiente de álcool, não existe nenhum processo de fermentação observado nos relatos dos modos de preparo, talvez justamente pelo fato de que se deseja-se fazer uma bebida/refeição, e não algo mesmo que aproximado de um cauim. Considerando isso, opta-se por dialogar com uma possibilidade interpretativa alternativa acerca das interconexões que justificam culturalmente a presença do mingau de manicuera no ritual da iluminação a partir do entendimento das tradições alimentares indígenas, sejam em contextos cotidianos como propriamente nos vários rituais existentes. Para tanto, dialoga-se com os costumes funerários indígenas, propriamente.

Os dados levantados por Cristante (2017), colhidos de diversos relatos de cronistas dos séculos XVI e XVII, permitem analisar algumas particularidades dos enterramentos dos povos originários. Um destaque se dá ao fato de ofertar comida ao morto durante sua passagem, ofertada em um recipiente especial, tal como ofertavam-se a água e instrumentos de defesa. Assim, mesmo considerando que as minúcias que circundam os ritos fúnebres indígenas tupinambás contêm diversas incertezas em relação às observações por parte dos cronistas, a perspectiva interétnica comparada permite compreender algumas regularidades que marcavam tais costumes em algumas etnias.

A passagem para as outras instâncias da vida – sobretudo aquela provocada pela morte – era para os parentes tupinambás um desafio cheio de perigos, fragilidades e incertezas. O arco e a flecha serviam à necessidade de proteção bélica contra os maus espíritos, animais ferozes e entidades outras que porventura viessem ameaçar o processo porque passava o indígena falecido. O *petum*, era o fumo, responsável por proporcionar conforto ao parente, dado que a situação em que encontrava-se no momento era no mínimo inóspita, do mesmo modo como auxiliava na comunicação com o além-mundo, uma vez que o fumo era elemento fundamental, talvez, privilégio das práticas xamanísticas dos pajés (Fernandes, 2011).

A água, servia a necessidade mesmo que fisiológica de cobrir a sede, mas também poderia encerrar simbologias relativas ao sustento da vida espiritual, que passaria a viver em meio às matas fechadas e úmidas, nos igarapés, e lugares onde a presença de água era marcante (Cristante, 2017; César, 1972). A cuia com alimento serviria ao propósito imediato de alimentar o parente em sua jornada, porém poderia ser talvez a contrapartida necessária ao parente ter para participar do banquete (Cristante, 2017; Fausto, 1992; Fausto, 2002) com as corporeidades, entidades que

doravante teriam de conviver mais intensamente do que antes, considerando as lógicas de comensalidade encerradas nas cosmologias indígenas, as quais encontram-se aplicadas a todas as subdivisões ou “perspectivas” (Viveiros de Castro, 2002) dispostas na realidade. Não se dava alimento apenas ao parente morto, nesse sentido, em alguns relatos dos cronistas constam farinha e milho, por exemplo, que eram jogados na superfície da sepultura, para que algumas entidades, ao aproximarem-se, pudessem tão logo satisfazerem-se com o que por ali tivesse, evitando devorar assim a carne do defunto, o que seria um escândalo público, um tabu que geraria uma comoção descomunal e consequentes vidas dos sujeitos das florestas (Cristante, 2017; César, 1972).

Não é possível afirmar que uma das possibilidades oblativas aos mortos Tupinambás que viveram outrora na região nordeste do estado do Pará pudesse ser o mingau de manicuera, embora o consumo de mandioca fosse prática comunal entre tantos outros povos indígenas, como os Tenetehara, por exemplo, e tantos outros que inclusive mantiveram a variedade do tubérculo até os nossos dias. Assim, entende-se que a mandioca, nas suas variadas versões é consumida de maneira total, uma vez que a raiz serve para fazer tucupi, beiju, farinha d’água, farinha de tapioca, goma de tapioca, cauim, entre muitas outras coisas; a folha se aproveita para fazer maniçoba, prato que chega a ser tão essencial ao Círio de Nazaré quanto a própria imagem da virgem (Alves, 1980). A esse caráter tão difuso em usos cotidianos e rituais que a mandioca congrega, existe uma narrativa mitológica que intenta explicar, que é a vida e morte de Mani, a ancestral parente indígena que sendo criança tão frágil, veio a falecer, e, no local da sepultura, depois de ser regada com lágrimas, brotou uma ramagem de folhas, que depois de puxada para fora revelou uma raiz que depois foi experimentada e alimentou a partir de então todos os parentes (Nolasco, 2009).

As narrativas mitológicas já foram e continuam sendo objeto de estudo para a compreensão das culturas. São elementos que concentram não apenas explicações de origem, dádivas da natureza ou outras particularidades, são formas da linguagem sócio-cultural que indicam normativas de comportamento, vivências. Assim, temos que os mitos elaboram significações que são reproduzidas sob formas sociais de organização, definem mais que ações, atingindo gostos e perspectivas, apenas um costume alimentar, mas de vários grupos étnicos.

A mandioca é para os indígenas muito mais do que uma forma de alimento, é a unificação do sustento físico e espiritual, pois considerando a narrativa mitológica, Mani, aquela pequena menina “estranha” e cativante ao mesmo tempo, continua a justamente cativar seu povo, através do fato de ter se tornado alimento. Mani permitiu ser “devorada” de muitas maneiras, que tirassem seu “sangue” para fazer caldos e mingaus, que cortassem seu “corpo” em ínfimos pedaços para fazer farinha, tapioca, beiju. Nessa *perspectiva*, consumir Mani poderia ser uma forma simbólica de fazer uma refeição antropofágica, necessária para a manutenção das identidades, pois seria um método endocanibalístico de refeição (Fausto, 2002), o consumo de um parente, o que só poderia trazer a noção de fortalecimento da própria “família”. O endocanibalismo funerário relaciona-se com as noções de sujeito, parentesco, poder e propriedade nessas sociedades. Geralmente entre os Wari, existe a exumação ritual, a limpeza dos ossos e a sua trituração para posterior adição nos cauins rituais. O estômago dos parentes parece ser melhor sepultura do que a terra, em seus perigos e indignidades (Vilaça, 1992).

Considerando esses aportes teóricos e etnográficos, consumir o mingau de manicuera, assim, pode ser interpretado – entre outras perspectivas – como uma das formas de adquirir as propriedades agentivas de Mani, através do consumo de seu “sangue”, fervido por horas, ao qual adicionam-se pedaços de membros e entranhas de outros “sujeitos” que foram vencidos durante o processo de predação, e que agora terão as suas potências adquiridas por quem tomar. Mani é aquela que consolou seu povo em meio a ocasião da própria morte. Por esse fato, é possível pensar nas prováveis razões que marquem o estabelecimento da manicuera em meio ao ritual de finados. Assim, os outros ingredientes “nutrem” ao mesmo tempo que “consolam”, é o papel simbólico, porém, efetivo de uma bebida que se ressignificou ao longo do tempo e das práticas etno-culturais, até chegar à forma como observa-se no dia da iluminação.

Com Clifford Geertz (2008), compreendemos o papel da cultura como algo transcendente aos objetos, a materialidade, mas referente a uma teia de significados a qual todos os sujeitos que dela participam, encontram-se emaranhados, tanto a ponto de esquecerem-se de que a teia eles – enquanto humanidade – mesmos ajudaram e ajudam a tecer (Geertz, 2008). Os sujeitos que do ritual da iluminação participam, esperam que haja a manicuera. É uma bebida que faz parte, integra substancialmente o próprio ritual fúnebre.

Em algumas das entrevistas colhidas, que pela limitação do espaço, não se pode dispor na íntegra, percebe-se que existe uma constante intenção de dar “dicas” sobre o fazer manicuera: todas as vezes em que perguntava sobre a mandioca, o mingau em si, logo vinham tais ensinamentos, dado o fato de que sendo uma “iguaria”, prato sazonal, dedicado a uma ocasião especial, entende-se que não são todos que dominam a prática, por isso as dicas. Maria Betania Albuquerque e Karen Azevedo Malar (2019) observaram esse aspecto, ao qual analisaram as implicações educativas inerentes ao processo de feitura. São particularidades dos ingredientes, modos de preparo, que dizem respeito a manutenção identitária, a reprodução das características que tornam “especial” e garantem tal atributo aos alimentos.

Se então não há manicuera no Dia de Finados, logo estranha-se, o ritual parece quebrado, certamente deve-se ponderar que o mingau feito de mandioca é um tanto polemico por suscitar formas bem diferentes de discursos, alguns o consomem por que gostam, outros não gostam nem do aroma, que é mesmo bem característico. Assim, nem todos que vão aos cemitérios realmente procuram pela bebida, mas para aqueles que fazem questão, no entanto, a ausência da manicuera é quase semelhante a falta do pato no tucupi ou da maniçoba na mesa do almoço do segundo domingo de outubro em Belém.

Sobre esse constante jogo de percepções, gostos, afetos voltados aos alimentos, Michel de Certeau, Luce Giard e Pierre Mayol (1997) discutem na “Invenção do Cotidiano: Morar e Cozinhar”.

É verdade que esses pratos regionais dependem muitas vezes de uma cozinha rústica, exigindo um cozinheiro regular, lento, e longo, difícil de reproduzir hoje na vida urbana: nem o tempo que se pode dedicar nem os aparelhos culinários disponíveis (tipos de fogão, combustíveis utilizados) lhe convêm. Além disso, um amplo domínio da cozinha regional se presta aos banquetes de festa e exige ingredientes caros na cidade (caça, por exemplo) e um longo tempo de preparação. Somando tudo isso, esses traços explicam a nítida desregionalização das práticas culinárias, como se todo um estrato histórico se apagasse de nossa memória. Esse efeito é redobrado pela mobilidade social e profissional das gerações jovens, sua exogamia territorial: hoje muito menos que antigamente se escolhe um cônjuge no círculo estreito do bairro, da parentela ou da aldeia, À cozinha de sua mãe que ela aprendeu a amar como criança, a jovem traz muitas modificações, tanto valendo-se da tradição de sua sogra, como dos conselhos de suas colegas de trabalho ou da lembrança das últimas férias no estrangeiro (De Certeau, et al, 1997, p. 244).

Assim, postula-se que o desejo pela manicuera construa-se, como tantas outras formas de apelos culinários, a partir de experiências sensoriais, práticas discursivas, eventualidades que exercem um poder substancial em diversas

dimensões da vida cotidiana. Compreende-se assim, uma parte dos discursos de pessoas idosas ou sujeitos advindos da área rural do município, indivíduos que tiveram maior possibilidade de criar laços tanto com a prática de plantio, colheita, da mandiocaba, quanto com o feitiço e consumo do dito mingau. Ainda com De Certeau, Giard, Mayol (1997), compreendemos também as discursividades contrárias a manicuera, de pessoas que talvez não suportem nem o cheiro da bebida – como é o caso do autor desta pesquisa –:

“Gostar” também é um termo confuso, ligado ao jogo múltiplo das atrações e das repulsas, fundado nos hábitos da infância, magnificados pela lembrança, ou tomados ao avesso pela vontade adulta de livrar-se deles. “Em suma, nós comemos o que nossa mãe nos ensinou a comer – ou o que a mãe de nossa mulher lhe ensinou a comer. Gostamos daquilo que ela gostava, do doce ou do salgado, da geleia de manhã ou dos cereais, do chá ou do café, do azeite de oliva (quem é provençal), dos *gaffelbitter* (quem é escandinavo)” de tal forma que “é mais lógico acreditar que comemos nossas lembranças, as mais seguras, temperadas de ternura e de ritos, que marcaram nossa primeirainfância”. (De Certeau, et al, 1997, p. 249/250).

A “leitura” dos hábitos alimentares através das observações teóricas seja no campo da antropologia ou da sociologia ou mesmo da história como Jean-Louis Flandrin e Máximo Montari (1998) postulam, promove uma perspectiva mais sensível e descompromissada dos gostos e repulsas. Chega-se à reflexão de que tais estabelecimentos não partem somente de disposições individuais, haja vista de que são resultantes de processos complexos de interiorização (Berger; Luckmann, 1985) das experiências de consumo, mediadas pelos contextos geracionais e mesmo pelas determinantes materiais de acesso aos bens, assim como pelas especificidades das variantes culturais (De Certeau, et al, 1997).

Para algumas pessoas, em especial as mais idosas – além serem visivelmente as que mais procuram pelo mingau – é mais fácil associar a manicuera ao Dia de Finados; para outras, em especial as mais jovens, parecem ser dominadas por um certo tabu, um estranhamento que convida a perceber a bebida apenas como uma iguaria que costumam fazer no dia. A esse estranhamento, repulsa que a morte provoca, devem-se práticas culturais desenvolvidas para a experiência moderna e ocidental de sociedade, como já aponta Phillippe Ariés (2003). A sociedade moderna, com o capitalismo consolidado ou tardio, necessita que a morte seja *interdita*, isto é, enclausurada no mais ínfimo pedaço da experiência cotidiana. Considerando a alta necessidade de fluxo, não parece ser de bom tom “parar” a vida porque alguém morreu, é necessário tão logo prosseguir mesmo sem viver devidamente o luto, atitude que especialmente no Brasil colonial seria visto com olhos escandalizados.

No ritual da iluminação em Vigia, o mingau não se dá aos mortos, pois nem mesmo é dado assim que morre, em sua cova, tal como acontecia entre os parentes tupinambá. Apesar disso, não deixaria de ser uma ressignificação de tais práticas. A manicuera, provavelmente, cabe estar no ritual pela relação de comensalidade necessária para a celebração do luto, algo que de certo modo parece ser recorrente em muitas outras culturas. Na cidade de Vigia, como relatam alguns cidadãos, por ocasião do 7º dia de falecimento de alguém, após findarem a “reza”, costumava-se dar um mingau, geralmente de milho, arroz ou algum outro.

Picanço e Quinzani (2021), pesquisando sobre a própria manicuera, colheram informações de que entre os moradores de Araí, depois dos sete dias de falecimento, bem como no primeiro mês desde a morte costumava-se dar o mingau de manicuera. Seria essa uma forma especial de marcar solenidade à vivência daquela realidade dolorosa, não com “banquetes”, pois não parece ser de bom tom esbanjar. O que objetiva-se é formar parentesco (Fausto, 2002), firmar ou reafirmar laços, os quais sempre ficam em algum grau de crise com a partida do membro familiar ou comunitário (Mauss, 1979; Turner, 2005; DaMatta, 1997).

Assim, o Dia de Finados, como já foi dito, é uma forma coletiva de vivenciar o luto, é o dia em que todos são convidados a enfrentar a perda “mais uma vez”, e nesse enfrentamento, a própria organização ritual estabelece que cada vez mais, a ausência deverá ser percebida com mais força, dada as preocupações eminentemente materiais, patrimoniais, zelo pela “casa” do parente, e tanto mais a dor vai sendo distanciada. O mingau de manicuera talvez serviria justamente para marcar a conclusão do rito, poderia alguém pensar: agora “acabou”, a alma já “subiu”, a obrigação se cumpriu. Mas também, - e opta-se por investigar mais essa sugestão –, o dito mingau pode servir como uma forma de lembrar a finitude.

Em muitas etnias indígenas, aceitar a comida oferecida pelos mortos resultava em aceitar a própria morte, pois comer junto significa estabelecer igualdade (Fausto, 2002). Assim, o mingau típico da iluminação, o “mingau das almas” serviria para rememorar que todos algum dia deverão tomar manicuera, isto é, partir. Estas sugestões cabem ser destacadas com o mero objetivo de discutir as simbologias que talvez possam estar inseridas no consumo do mingau de manicuera, não significa que todos que tomam possam por si mesmos estabelecer tais conexões, embora o fato de ser uma bebida especial de finados cause certa reflexão em muitos daqueles que fazem questão de tomar.

As possibilidades interpretativas levantadas, chegam ao âmbito da ressignificação cultural. Segundo Geertz (2008), tal fenômeno é um processo pelo qual os indivíduos ou grupos reinterpretem e transformam os elementos culturais que receberam de forma histórica e social, dando-lhes novos sentidos e usos, de acordo com as suas necessidades, interesses, experiências e conflitualidades. É um fenômeno que pode ocorrer por diversos motivos, como a resistência, a criatividade, a adaptação, a hibridização, a contestação, a inovação, e certamente também a opressão em face de contextos conflituos a partir de distinções valorativas. A ressignificação cultural implica uma relação dinâmica e dialógica entre a tradição e a mudança, entre a continuidade e a ruptura, entre a identidade e a diferença.

O mingau de manicuera tal como ocorre no Dia de Finados, encerra essas e tantas outras razões e simbologias, é uma bebida para celebrar, rememorar, conviver e possibilitar reflexão acerca da própria condição de fragilidade, faz lembrar a humanidade, pois todos haverão de tomar aquela bebida, seja doce ou amarga, fermentada ou *in natura*, a morte – transformação – haverá de chegar. Essas possibilidades interpretativas buscam dialogar sim com as significações percebidas em campo, mas dadas as limitações explicativas dos próprios sujeitos, arrisca-se desenvolver algumas hipóteses, propostas de razões que interligam a manicuera ao dia da iluminação a partir das potências simbólicas dos rituais antropofágicos e funerários dos indígenas tupinambá, embora existam limitações diversas que dificultam organizar uma argumentação capaz de sustentar essas possíveis interligações.

Vale compreender, de todo modo, que a relação entre alimentos e a morte é presente em muitas culturas, as quais atribuem papéis igualmente diversos a cada possibilidade de comensalidade “fúnebre”, que ora pode servir ao morto como consolo ou “viático” – como no catolicismo – ou aos vivos como banquete consolador, como pode sugerir Rodrigues (2006):

nosso pensamento ocidental, que sempre se escandalizou com as práticas canibalísticas, é curiosamente inconsciente das manifestações simbólico-metafóricas de canibalismo, no interior mesmo de suas fronteiras: 'papa-defunto' (croque-mort, em francês), 'sarcófago' (que come carne) são palavras que nos deixam perceber tais manifestações inscritas em filigrana. Poder-se-iam invocar ainda práticas tradicionais, como a de expor o morto sobre a mesa da cozinha ou a de se fazer refeições à mesa sobre a qual esteve exposto um cadáver... Não poucos antropólogos observaram já o estreito paralelismo existente entre a prática cristã de comunhão – em que se ingerem o corpo e o sangue de Cristo – e os ritos canibalísticos de muitos povos que, como acabamos de ver, acreditam estar ingerindo, no ato de comer a carne humana, as virtudes veneradas na comunidade, celebrando

por meio desta ingestão o estreitamento dos laços que ligam, por intermédio dessas virtudes, os membros entre si e à coletividade (Rodrigues, 2006, p. 47).

A mandiocaba, ou mandioca-braba, ou seja, como melhor se chamar a versão doce da *Manihot esculenta* Crantz, domina um espaço muito significativo nos dos costumes alimentares populações da região nordeste do estado do Pará, em especial das comunidades rurais, como aponta Miguel Picanço (2020). A sociabilidade que cresce em volta dos hábitos alimentares que são marcados por tradições indígenas é comprometida com a manutenção de tais espécimes culinários (Picanço e Quinzani, 2021).

Considera-se deste modo, uma perspectiva da cozinha amazônica como sendo uma congregação de múltiplas técnicas e “raízes” culturais, que organizadas pelo perene jogo dialógico entre reinterpretações e permanências, geram um manancial de modos de consumo dos ingredientes regionais (Picanço; Quinzani, 2021). Assim, entende-se que os diversos sentidos do consumo de manicuera são congregados em modos cotidianos – embora cada vez mais raros – e “típicos”, como iguaria no Dia de Finados, ou seja, uma comida/bebida típica, sendo que o acesso a tal bebida é atividade que demanda certa “caça”, são poucos os que plantam, menos ainda os que lavam, ralam, espremem e cozinham. Envolve algumas variáveis geracionais, locais e econômicas. Embora pontuando esses aspectos, não deixa de ser a manicuera um elemento que pode ser entendido como participante especial do ritual de finados; sua presença é esperada todos os anos, a procura é certa, e o sabor apreciado por quem tem costume. Se é um mingau para as almas não se sabe, mas que alguns vivos se esbaldam, até não mais poder, isso sim é certo.

### **Considerações finais**

Analisar a implicação das percepções, gestos, ritos em torno da morte no modo como vivemos é tarefa que ajuda a compreender um pouco das construções sociais que são erigidas no sentido de superar, enfrentar ou negar a finitude. E a isso soma-se as trajetórias diversas em torno do relacionamento da humanidade com a morte, o cuidado com os mortos e com as perspectivas escatológicas. Viver em sociedade é dever saber lidar com as emoções, com as frustrações, com as liminaridades, incertezas, faltas. Observando na atualidade existir o mingau de manicuera, iguaria preparada especialmente para a ocasião da iluminação aos mortos, em Vigia de

Nazaré (e em outros municípios), cabe pensar a respeito das prováveis ressignificações culturais das tradições indígenas inerentes a essas manifestações.

Este trabalho se realizou através de uma investigação etnográfica, com entrevistas semiestruturadas, análise de imagens e levantamentos da bibliografia existente sobre o Dia de Finados na microrregião do salgado paraense. Assim, pretendeu-se analisar o mingau de manicuera para além do caráter de “tradição”, encarando algumas possibilidades interpretativas que consideram as raízes etno-culturais marcadas nos ingredientes e no “saber-fazer” da bebida. As propostas de análise levantadas se fizeram presentes pela intenção de instigar novas pesquisas em torno do objeto de estudo, análises comparativas dos usos da manicuera em determinadas etnias indígenas pode render considerações sobre algumas trajetórias de significado atribuído ao mingau, o qual está presente em muito rituais de diversas sociedades autóctones brasileiras.

## Referências

ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Trad. Sérgio Milliet. Brasília, Edição do Senado Federal, 2008.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. **Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial**. Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, Belém, 2012.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B.; MALÁR, Karen Azevedo. Morrer e beber manicuera: relações de sociabilidade no Dia de Finados. **Revista Ingesta**. São Paulo, v. 1, n. 1. 2019.

ALVES, Isidoro Maria da Silva. **O carnaval devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré**, em Belém. Petrópolis, Editora Vozes, 1980.

CÉSAR, José Vicente. Enterros em urnas, dos Tupi-Guarani. In: SCHADEN, Egon. **Homem, cultura e sociedade no Brasil**. Seleções da Revista de Antropologia. Petrópolis, Vozes, 1972.

COSTA, Marcelo Alves. **O "mingau das almas": reminiscência das beberagens indígenas tupinambás como elemento ritual da iluminação aos mortos em Vigia de Nazaré - PA**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais), Universidade do Estado do Pará, 2024.

CRISTANTE, M. A. P. **Práticas funerárias de grupos de línguas Tupi-Guarani: análise de contextos das regiões do Paranaparema e alto Paraná**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

DAMATTA, Roberto. A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro. In: **A casa e a rua**: espaço, mulher e morte no Brasil. 5ª ed. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1997.

FAUSTO, Carlos. Banquete de Gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n.2, p.7-44, 2002.

FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras**: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial (séculos XVI - XVII). São Paulo, Alameda, 2011.

FLANDRIN, Jean-Louis; MONTARI, Máximo. **História da alimentação**. São Paulo, Estação Liberdade, 1998.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro, LTC, 2008.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: **Antropologia**. Org. Roberto Cardoso de Oliveira. Trad. Regina Moraes e Denise Meireles. São Paulo, Ática, 1979.

NOELLI, Francisco da Silva. BROCHADO, José Proenza. O cauim e as beberagens dos guarani e tupinambá: equipamentos, técnicas de preparação e consumo. **Revista Do Museu De Arqueologia E Etnologia**, v. 8, 117-128, São Paulo, 1998.

NOLASCO, Edgar César. Bugres subalternus. **Cadernos de estudos culturais**, v. 1, n. 1, 2009.

REESINK, Mísia Lins. Reflexividade Nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados. **Mana**, v. 16, p. 151-177, 2010.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. (Livro eletrônico). 2.Ed. Rio de Janeiro, Editora FIOCRUZ, 2006.

RODRIGUES, Elisa Gonçalves. **Espaços da morte na vida vivida e suas sociabilidades no Cemitério Santa Izabel em Belém-PA: Etnografia Urbana e das Emoções numa cidade cemiterial**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Pará, 2023.

PICANÇO, Miguel de Nazaré Brito. A farinha d'água de Bragança: sua rota turística e seu processo de patrimonialização. **Nova Revista Amazônica**, v. 2, pág. 141-157, 2020.

PICANÇO, Miguel de Nazaré Brito. Os ciclos rituais e rotas do beiju na Semana Santa em Araújo, na Amazônia Atlântica. **Mosaico**, v. 15, n. 23, pág. 120-146, 2023.

SCHMITT, Jean-Claude. **Les revenants**: les vivants et les morts dans la société médiévale. Gallimard, 1994.

SILVA, Aline Duarte da. Religiosidade indígena: um olhar sobre o ritual da menina moça dos Tembé-Tenetehara/PA. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em ciências da religião). Universidade do Estado do Pará, Belém, 2006.

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam América**. Brasília, Editora do Senado Federal, 2018.

TURNER, Victor W. **Floresta de símbolos**. Niterói, EdUFF, 2005.

VILAÇA, Aparecida. **Comendo como gente**. Rio de Janeiro, **ANPOCS & Editora da UFRJ**, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem** e Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

## O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E AS INOVAÇÕES TECNOLÓGICAS CEMITERIAIS

Maria Cristina Pastore<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Rio Grande (FURG)  
[crisrgs2000@yahoo.com.br](mailto:crisrgs2000@yahoo.com.br)

**Resumo:** O presente ensaio tem por objetivo iniciar um debate sobre desenvolvimento sustentável a partir das inovações tecnológicas para cemitérios. Encontra-se inserido no campo da Educação Ambiental e pretende discutir questões teóricas sobre desenvolvimento sustentável e seus desdobramentos através da compreensão conceitual de Morin (2015) e Leff (2015). Busca apresentar algumas tecnologias em uso no Brasil e em outros países destinadas à indústria funerária e aos cemitérios, concomitante, refletir sobre o impacto ambiental dos procedimentos funerários no sentido de compreender as transformações das mesmas nos últimos séculos. Analisar ao longo do tempo as experiências da forma de lidar com a morte e o cuidado com o corpo pós-morte pode proporcionar uma consciência socioambiental, por conseguinte, ao questionar a sustentabilidade nos sepultamentos, relacionar natureza e sociedade na perspectiva ambiental. A apresentação que segue é um recorte da pesquisa em andamento de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental sob a orientação do Dr. Sérgio Botton Barcellos<sup>2</sup> na Universidade Federal do Rio Grande/RS. Dividida entre teoria e prática qualitativa, busca um enfoque humanista, sensibilizador e tenta compreender o fenômeno do morrer e suas nuances de forma integral. Apresenta-se como uma pesquisa bibliográfica, documental e descritiva. As definições de cemitério e os processos de sepultamento conduzem à questão central da investigação, pois a discussão sobre as inovações tecnológicas, como componentes essenciais para o enfrentamento da contaminação do solo, da água e do ar nos cemitérios, carece de diálogos mais amplos com a sociedade.

**Palavras-chave:** Cemitério; Educação ambiental; Morte; Procedimentos funerários; Tecnologia

## SUSTAINABLE DEVELOPMENT AND CEMETERY TECHNOLOGICAL INNOVATIONS

**Abstract:** This essay aims to initiate a discussion on sustainable development through technological innovations for cemeteries. It is situated within the field of Environmental Education and seeks to explore theoretical questions about sustainable development and its implications, drawing on the conceptual understandings of Morin (2015) and Leff (2015). The essay presents some of the technologies currently in use in Brazil and other countries in the funeral industry and cemeteries, while also reflecting on the environmental impact of funeral procedures to understand their transformations over recent centuries. Analyzing the historical ways of dealing with death and post-mortem body care can foster socio-environmental awareness. Consequently, questioning sustainability in burials allows for the connection between nature and society from an environmental perspective. The presentation follows as an excerpt from ongoing doctoral research in the Postgraduate Program in Environmental Education, under the guidance of Dr. Sérgio Botton Barcellos at the Federal University of Rio Grande/RS. Divided between theory and qualitative practice, it seeks a humanistic, sensitizing

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio Grande - FURG. E-mail: [crisrgs2000@yahoo.com.br](mailto:crisrgs2000@yahoo.com.br)

<sup>2</sup> Universidade Federal da Paraíba - UFPB. E-mail: [sergiobbarcellos@hotmail.com](mailto:sergiobbarcellos@hotmail.com)

approach and attempts to comprehend the phenomenon of dying and its nuances in an integrated manner. It is a bibliographic, documentary, and descriptive research. Definitions of cemetery and burial processes lead to the central research question, as the discussion of technological innovations—key components in addressing soil, water, and air contamination in cemeteries—requires broader dialogue with society.

**Keywords:** Cemetery; Environmental Education; Death; Funeral Procedures; Technology.

## INTRODUÇÃO

O presente estudo é um desdobramento das pesquisas realizadas durante a graduação em Artes Visuais, entre 2009 e 2012, na Universidade Federal do Rio Grande (RS), e no Mestrado em História, entre 2014 e 2016, na mesma instituição. Durante o período da graduação, o foco da investigação foi a arte cemiterial, também conhecida como arte funerária ou tumular, que oferece uma perspectiva estética e artística sobre a morte e o processo de morrer. Na época, foram levantadas questões sobre o desconforto de mães, pais ou responsáveis ao autorizarem adolescentes a participarem de visitas ao cemitério. As preocupações relacionadas ao local e ao motivo da visita revelaram medo, insegurança e preconceito em relação ao cemitério, além de mostrar que conversas sobre a morte ainda são um tabu no ambiente familiar.

O silêncio em torno das questões da morte, evidenciado nas experiências educacionais vividas nos dois momentos da formação acadêmica, destacou a necessidade de aprofundar o tema. Ao perceber que os estudantes, embora curiosos, sentiam medo e careciam de recursos para compreender os procedimentos funerários e os rituais de despedida, a pesquisa sobre a aula-visita ao cemitério foi desenvolvida com o objetivo de refletir sobre as questões mortuárias e possibilitar a abertura de um diálogo sobre a vida e a morte, proporcionado por esse espaço: o cemitério.

No Mestrado em História (2016), a pesquisa seguiu um caminho diferente. Uma pergunta norteadora direcionou a investigação para a aprendizagem significativa no cemitério: “É possível ocorrer aprendizagem em um lugar de invisibilidade social como o cemitério?”. Ao levar jovens estudantes para uma aula-visita ao cemitério, discutiu-se a necessidade de abordar questões relacionadas à morte em sala de aula. Dessa experiência teórica e prática, surgiram relatos dos estudantes que contribuíram para uma reflexão sobre o local e a importância do método invertido<sup>3</sup> como proposta metodológica para a construção do conhecimento.

Com o objetivo de conectar as pesquisas realizadas ao longo de uma década com as linhas de investigação oferecidas pelo Programa de Pós-Graduação em

---

<sup>3</sup> Ler mais em: <https://sistemas.furg.br/sistemas/sab/arquivos/bdtd/0000011507.pdf>

Educação Ambiental da Universidade Federal do Rio Grande (PPGEA/FURG), no Rio Grande do Sul, a questão de pesquisa foi elaborada considerando o cemitério como um espaço de interações sociais, um campo social, visto que todas as cidades preservam homenagens e cuidados para com seus mortos. Com base nas investigações anteriores, este novo rumo da pesquisa não enfoca os pais ou estudantes como desconectados do diálogo familiar sobre os processos funerários, mas sim uma sociedade acostumada às normas que regem a vida social nos aspectos dos sepultamentos e das tecnologias empregadas nos cemitérios.

A pesquisa em andamento tem como objetivo conectar os eixos morte, cemitério e tecnologias aplicadas aos procedimentos funerários, integrando a educação ambiental como um elo entre o conhecimento e a sociedade. O cemitério é abordado como um ambiente social, onde ocorrem inter-relações socioculturais, ambientais e históricas. A investigação busca analisar o discurso sustentável das inovações tecnológicas que surgem para combater a contaminação ambiental causada por resíduos sólidos, líquidos ou gasosos, analisando-as como proposta para um ambiente mais amigável, sensível e eficiente. O debate sobre o aspecto sustentável e a acessibilidade pelas camadas menos favorecidas às novas tecnologias fazem parte de uma educação ambiental crítica. Portanto, o debate orbita na necessidade de observar o desenvolvimento de tecnologias, investigando tanto as soluções já implementadas quanto às inovações que podem surgir para conciliar as demandas sociais, ambientais e urbanísticas, visando um equilíbrio entre respeito às tradições e cuidado com o meio ambiente.

Na perspectiva da educação ambiental, a interdisciplinaridade é essencial e constitui os fundamentos de um processo de formação e conscientização, e reorganização do pensamento. A educação ambiental incorpora diversos graus da dimensão ambiental (Leff, 2015) e ressalta a necessidade de uma abordagem integrada e abrangente para compreender e enfrentar os desafios ambientais contemporâneos.

Nesse processo de urbanização, o conhecimento histórico sobre as cidades e os cemitérios revela possibilidades de aprendizado nesses locais destinados aos mortos. A História das Relações Sociais, a História das Cidades e a História da Humanidade são alguns exemplos de contextos que podem ser ampliados por meio de uma aula sobre a morte. Nesse sentido, Pastore argumenta:

Falar sobre a morte é pensar nos aspectos humanos e sociais nas implicações morais e éticas, nas estratégias de domínio em relação a formas de morrer, pensando a respeito de seus significados e representações culturais. Muitas são as possibilidades de aprendizados

que podem surgir na aproximação dos temas relacionados à morte e ao morrer. (PASTORE, 2013:10)

Assim, a abordagem múltipla proposta pela educação ambiental é enriquecida pela contribuição das ciências humanas. O cemitério, tradicionalmente associado à morte e ao luto, pode, portanto, ser compreendido como um espaço de aprendizagem e reflexão sobre a vida, a morte e a nossa relação com o meio ambiente.

Os problemas ambientais são complexos e interligados, abrangendo dimensões sociais, econômicas, históricas e culturais. A interdisciplinaridade proporciona uma compreensão mais ampla e integrada dessas questões, estendendo-se não apenas às disciplinas formais nas escolas e universidades, mas também promovendo a colaboração entre pesquisadores de diversas áreas do conhecimento. Seguindo essa lógica, a revisão bibliográfica reúne contribuições de autores que abordam temas como a morte, o processo de morrer, os cemitérios, os rituais funerários e suas implicações culturais e sociais. Além disso, essa reflexão inclui discussões sobre o impacto do crescimento urbano nos modelos tradicionais de cemitérios, a viabilidade de novas estruturas memoriais e as consequências ambientais da decomposição inadequada de corpos humanos. Esses aspectos interligados evidenciam a necessidade de repensar os procedimentos funerários, buscando soluções mais sustentáveis e condizentes com as demandas contemporâneas.

O sociólogo Norbert Elias e o historiador Philippe Ariès, que tratam de questões relacionadas à morte, contribuem significativamente para a construção do conhecimento científico relevante a esta pesquisa. Além disso, convidamos outros historiadores (Le Goff, Mumford, Reis), sociólogos (Morin, Leff, Beck), antropólogos (Darcy Ribeiro), arqueólogo (Funari) e educadores ambientais (Sato, Layrargues, Reigota), entre outros, para integrar esta discussão e aprofundar a reflexão sobre a temática abordada.

### **O cuidado com os mortos no desenvolvimento das cidades**

De acordo com a história e a cultura de cada sociedade, os rituais fúnebres são realizados de diversas maneiras, dependendo das crenças professadas, dos hábitos e costumes praticados nas diferentes sociedades com diferentes culturas. Na tentativa de compreender a morte, a "não existência" ou o "deixar de existir", os seres humanos, ao longo do tempo, manifestaram e continuam manifestando atitudes e interpretações por meio de cerimônias de sepultamento, velórios e diferentes formas de lidar com as questões da morte e do morrer. Esses comportamentos, que

atravessaram séculos, fazem parte de um processo de longa duração (Braudel, 1987). Afinal, conforme Braudel (1987) os estudos das mentalidades nos levam ao passado das civilizações. Apesar das mudanças ao longo do tempo, o cuidado com os mortos sempre fez, e continua a fazer, parte da vida em sociedade.

Desde os tempos mais remotos, as normas de condutas e as atitudes dos seres humanos diante da morte e dos processos que envolvem o morrer foram se alterando. Atualmente, conforme Ariès destaca, a medicina tem exercido um papel relevante para a finitude.

A atitude diante da morte foi mudada não só pela alienação do moribundo, como também pela variabilidade da duração da morte; este já não tem a bela regularidade de outrora, as poucas horas que separavam os primeiros avisos do último adeus. Os progressos da Medicina não param de prolongá-la. Dentro de certos limites pode-se, aliás, abreviá-la ou estendê-la, isso depende da vontade do médico, do equipamento do hospital, da riqueza da família ou do Estado. (ARIÈS, 2003:292)

Para Ariès a forma como vivenciamos e compreendemos a finitude tem se transformado ao longo dos séculos. Essa transformação, segundo Ariès, está ligada a diversos fatores, e possuem consequências como a possibilidade de prolongar a vida artificialmente, gerando angústia e incerteza tanto para os doentes quanto para seus familiares. Neste contexto, para Morin (2004), o homem se reconhece como humano a partir do cuidado com os seus mortos. Para o sociólogo e antropólogo “a espécie humana é a única para a qual a morte está presente durante a vida, a única que faz acompanhar a morte de ritos fúnebres, a única que crê na sobrevivência ou no renascimento dos mortos” (MORIN, 2004:13).

De acordo com OTOBELLI & VAILATTI, (2007:17) “Povos da antiguidade homenageavam os mortos para garantir boas colheitas, pois acreditavam que eles podiam influir na plantação”. Ainda com as considerações de OTOBELLI & VAILATTI sabemos que “Os egípcios foram sem dúvidas os que mais veneraram seus mortos”. (2007:17). Com o domínio da arte da mumificação, um imenso conhecimento científico era destinado quase exclusivamente às elites da época. As pirâmides e outros complexos funerários abrigam os desejos e anseios na busca de imortalidade. Para Otobelli e Vailatti: “A morte é tão antiga quanto os seres humanos”.

Ressalta-se que os estudos sobre o mundo material e simbólico do ser humano são pautados em evidências. Nesse sentido, o arqueólogo Pedro Paulo Funari (2002) considera que recuperando vestígios através de escavações arqueológicas, os mesmos informam sobre os mais variados aspectos da vida no passado. Os conjuntos dessas informações montam um mosaico que corrobora para

a confirmação da presença humana na terra e sua evolução. A evidência material e documental sobre os procedimentos funerários possuem aspectos humanos e sociais. Apresentam vestígios das estratégias de domínio e poder em relação ao corpo sepultado, levando em consideração os significados e representações culturais dos cuidados com os mortos durante o tempo do ser humano na Terra.

O conjunto de procedimentos funerários que conhecemos hoje tem raízes profundas nas antigas sociedades. Mesmo antes da formação de grupos sociais organizados, das cidades e das estruturas que atualmente usufruímos, a questão do destino do corpo pós-morte já era uma preocupação central para a humanidade. Desde os primórdios, rituais de sepultamento e cuidados com os mortos revelam não apenas práticas culturais, mas também um respeito profundo pelas crenças e valores espirituais de cada grupo, moldando a forma como lidamos com a morte ao longo da história. Esses ritos refletem tanto a necessidade de assegurar um lugar para os mortos, quanto o desejo de preservar a saúde pública e o equilíbrio social.

Diretamente ligado ao crescimento das cidades, a complexidade reside nas diversas representações da morte, seja de forma individual ou coletiva, nos diferentes espaços destinados aos procedimentos funerários. Ao estudar essa temática, surgem várias dimensões a serem consideradas: além das filosóficas e ontológicas, é possível abordar as dimensões social, histórica, religiosa, ambiental e emocional. Compreende-se, ainda, que o fator de higiene e saúde não pode ser negligenciado, pois como bem lembra o historiador João José Reis:

Com a descoberta dos miasmas veio a descoberta do mau cheiro da decomposição cadavérica, que substitui o odorato piedoso da fase barroca. Uma queixa recorrente na época se dirigia contra o cheiro fétido que exalava das sepulturas, perturbando os narizes, repentinamente sensíveis, dos que frequentavam as igrejas e dos que moravam próximos a cemitérios.” (REIS, 1991:76)

Por essa razão, na Europa entre os séculos XVI e XVIII, o movimento de estabelecer normas e modificar os costumes de sepultamento nas igrejas resultou em novas configurações dos cemitérios. Essas transformações foram impulsionadas pela necessidade de regulamentar práticas funerárias, visando tanto à saúde pública quanto à reorganização dos espaços urbanos, o que representou uma ruptura significativa na relação tradicional entre a igreja e o cemitério.

Na cidade do Rio Grande/RS, conforme Torres “Desde o século XVIII, os enterramentos eram feitos no interior das igrejas da cidade, mas a salubridade desta prática é amplamente questionada e legalmente proibida” (TORRES, 2015:01). De acordo com Torres (2015), a transmigração do cemitério antigo da Igreja do Bonfim

para o novo campo santo era um pedido da comunidade da cidade. Esse pedido ocorreu principalmente pelo grande número de mortos devido a cólera, e as condições de sepultamento inadequadas. Importante ressaltar que os cemitérios do século XIX e início do XX foram impulsionados pela ideia higienista. As epidemias da época forçaram a realocação dos cemitérios, antes situados ao redor das igrejas, para áreas mais distantes dos centros urbanos.

## **Desenvolvimento sustentável e sustentabilidade**

O discurso do desenvolvimento sustentável emerge diante do processo de modernização impulsionado por uma lógica extrativista e consumista. O conceito foi amplamente difundido pelo Relatório Brundtland, publicado em 1987 pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento da ONU. A temática é complexa e polêmica. Conforme o relatório, o desenvolvimento sustentável “é o modelo de desenvolvimento que busca atender às necessidades das gerações atuais sem comprometer a capacidade das gerações futuras de satisfazerem suas próprias necessidades”. No entanto, considera-se o conceito como uma reflexão do limite humano e de um futuro incerto. Esse discurso por muitos anos foi legitimado oficialmente, conforme as reflexões de Leff:

O discurso do desenvolvimento sustentável foi sendo legitimado, oficializado e difundido amplamente com base na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, celebrada no Rio de Janeiro, em 1992. Mas a consciência ambiental surgiu nos anos 60 com a Primavera Silenciosa de Raquel Carson, e se expandiu nos anos 70, depois da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, celebrada em Estocolmo, em 1972. Naquele momento é que foram assinalados os limites da racionalidade econômica e os desafios da degradação ambiental ao projeto civilizatório da modernidade. (LEFF, 2015:16)

O modelo de desenvolvimento que prioriza o crescimento econômico sem considerar os impactos ambientais tem sido alvo de diversas críticas, tanto por parte de cientistas, ambientalistas quanto da sociedade civil, pois, conforme Leff: “(...) prepara as condições ideológicas para a capitalização da natureza e a redução do ambiente à razão econômica” (LEFF, 2015:26).

Por sua vez, sustentabilidade refere-se à capacidade de um sistema – seja ele, econômico, social ou ambiental – de manter-se em equilíbrio e funcionar de maneira contínua ao longo do tempo. Leff orienta que: “O discurso da sustentabilidade busca reconciliar os contrários da dialética do desenvolvimento: o ambiente e o crescimento econômico”. (LEFF, 2015:26) Desta forma, a sustentabilidade implica o uso responsável dos recursos naturais, garantindo que eles sejam renováveis e duráveis, de modo a não prejudicar o meio ambiente e a qualidade de vida das

pessoas, agora e no futuro. É um conceito mais amplo, que envolve uma atitude de respeito e equilíbrio em relação ao meio ambiente e às relações humanas, de acordo com Leff: “(...) firmado nos mecanismos do livre mercado como meio eficaz de assegurar o equilíbrio ecológico e igualdade social” (LEFF, 2015:26).

O conceito de sustentabilidade, conforme apresentado por Leff (2015), transcende a simples preservação ambiental, abrangendo também a manutenção de um equilíbrio nas relações humanas. A sustentabilidade envolve um comportamento de respeito para com o meio ambiente e as interações sociais, garantindo que os recursos naturais e as oportunidades sejam preservados para as gerações futuras. Além disso, destaca a inserção do livre mercado como um instrumento para promover esse equilíbrio, sugerindo que, quando bem regulado, o mercado pode contribuir para a justiça social e a proteção ecológica, assegurando que o desenvolvimento econômico seja compatível com a preservação dos recursos naturais e a equidade entre as pessoas. Importante considerar que esse modelo de sustentabilidade não se limita ao aspecto econômico, também incorpora princípios éticos que buscam o desenvolvimento de uma sociedade mais justa, igualitária e em harmonia com o meio ambiente. Assim, a sustentabilidade assume uma visão sistêmica, interconectando dimensões sociais, econômicas e ambientais, orientada por uma postura de responsabilidade coletiva.

### **Aproximações da educação ambiental com os procedimentos funerários**

A compreensão do mundo contemporâneo parte da capacidade de relacionar os vários saberes que fazem parte do desenvolvimento do ser humano para conhecer e estar no meio ambiente, seja natural ou construído. Diante disso, não é mais possível ficar indiferente aos problemas ambientais que diariamente somos parte, afetamos e somos afetados.

Entre os inúmeros objetivos da educação ambiental destacamos a compreensão ambiental e cidadania ambiental (Sato, 2004) como aspectos que norteiam e organizam o pensamento ambiental. A educação ambiental é um processo complexo e desafiador, Leff (2015), e, exige uma mudança radical na forma como pensamos e transmitimos o conhecimento. Ao promover a criação de um novo saber ambiental e sua integração nas diversas áreas do conhecimento, podemos formar cidadãos mais conscientes e capazes de construir um futuro mais justo e sustentável para todos. A educação ambiental não deve apenas transmitir informações, mas também promover uma transformação nos sujeitos, levando-os a questionar suas relações com o meio ambiente e a adotar comportamentos mais sustentáveis.

O conhecimento ambiental é fundamentado na compreensão de que uma visão integradora, mesmo em áreas de especialização, revela as interconexões existentes em todos os fenômenos. Por exemplo, o desmatamento de uma floresta em uma região distante do planeta pode impactar diretamente os padrões de chuva e vento em outras partes do mundo, demonstrando a interdependência dos ecossistemas e a importância de uma abordagem sustentável em escala global. Conforme MARTINEZ: “No Brasil, em decorrência desse cenário mais amplo, na segunda metade da década de 1990 as questões ambientais também ganharam maior visibilidade e materialidade.” (MARTINEZ, 2005:27) A relação do ser humano e em especial dos brasileiros com o meio ambiente adquiriu um olhar responsável e crítico através de grupos atentos aos problemas ecológicos.

Podemos levantar uma problemática ao questionar: quais tecnologias foram desenvolvidas para os processos de sepultamento sob a perspectiva da sustentabilidade? Essas tecnologias são verdadeiramente sustentáveis ou apenas reafirmam a ideia de desenvolvimento sustentável? Tais questionamentos possibilitam a construção de reflexões mais profundas sobre os procedimentos funerários. Essas reflexões emergem em uma sociedade industrial conservadora, onde prevalecem interesses na manutenção da ordem econômica.

Refletir sobre essas questões é fundamental para entender como práticas tradicionais podem evoluir em direção a soluções que verdadeiramente alinhem-se aos princípios da sustentabilidade, preservando o meio ambiente e promovendo um equilíbrio ecológico em longo prazo.

O crescimento urbano tem gerado problemas na interação entre humanos e ambiente. Mudanças urbanas causadas pela ação humana resultam em prejuízos socioambientais. A educação formal ou não formal desempenha papel crucial na busca por um mundo melhor, desde que seja libertadora, levando à compreensão de que todos são responsáveis por suas ações.

### **As inovações tecnológicas para cemitérios**

Nos últimos anos, tem havido um crescimento das inovações tecnológicas na tentativa de controlar os poluentes durante o processo de sepultamento. As descobertas científicas, sejam elas pequenas invenções ou grandes avanços tecnológicos, possuem como um dos objetivos aprimorar a qualidade da vida dos seres humanos. Desempenham um papel fundamental na organização e evolução das atividades que organizam o modo de vida de cada grupo social, seja em atividades cotidianas ou em grandes empreendimentos. No entanto, novos materiais,

processos e tecnologias emergem, alterando a maneira como interagimos com o mundo ao nosso redor e conduzindo-nos em direção a possibilidades ambivalentes de uso desse desenvolvimento científico-tecnológico.

Essas inovações não apenas transformam as experiências cotidianas, mas também introduzem desafios e oportunidades que exigem uma análise cuidadosa aos novos conhecimentos produzidos pela ciência e seus impactos positivos ou negativos. Conforme Ulrich Beck em relação ao conhecimento científico-tecnológico produzido: “No envolvimento com riscos do avanço científico-tecnológico, a pesquisa é atada a interesses e conflitos sociais.” (BECK, 2011:251)

As crises ambientais, energética, climática, humanitária entre outras demonstram que o planeta está colapsando, e a ética na produção tecnológica não assume seu papel de imparcialidade e responsabilidade. As ambições capitalistas se apropriam da forma de viver que os seres humanos adotaram, com raras exceções, e extraem do desenvolvimento de bens e serviços, cada vez mais técnico-produtiva sem consciência ecológica. Pois os problemas ambientais são intensificados justamente por produtos como o automóvel, micro-ondas, celulares, entre outros.

A discussão não deve seguir o eixo do bom ou ruim, mas sim através de uma crítica sobre os riscos que não são esclarecidos para a sociedade. Para os cemitérios o crescimento de produtos e tecnologias também seguem no mesmo ritmo. Embora se tenha conhecimento de experiências que estão na contramão do impacto ambiental, porém não favorecem ao consumidor do setor funerário opções em relação aos valores aplicados nas novas tecnologias sustentáveis. Sabe-se, por exemplo, pelo artigo da Reportage France – Funérailles écologiques que em Paris, no mês de setembro de 2019, no cemitério Ivry-sur-Seine, reservou uma área de 1.560 metros quadrados para enterros sustentáveis. A nova ala pretende reduzir o impacto ambiental causado pelos enterros tradicionais. Entretanto, ainda não se sabe qual é o custo desse procedimento funerário.

Também em Salvador/BA, foram implementados módulos verticais com uma moderna tecnologia no tratamento de gases gerados pela decomposição dos corpos. Este sistema tem o nome de Eco No-Leak e é totalmente informatizado em conformidade com as leis ambientais do Conselho Nacional do Meio Ambiente. O modelo reduz a concentração do gás sulfídrico, que é tóxico e provoca chuva ácida. O administrador do cemitério Roberto Taboada salienta: “Aproveitamos materiais sustentáveis na fabricação dos tampos e das gavetas; uma resina à base de garrafa pet reciclada, bagaço de cana de açúcar e fibra de coco. Para cada gaveta de fibra de vidro que estamos utilizando, são retiradas do meio ambiente 167 garrafas pet”.

Conforme a jornalista Márcia Souza do site Ciclovivo “Outra solução apontada por uma empresa italiana é enterrar corpos dentro de cápsulas biodegradáveis”. Refletir sobre o desenvolvimento e as tecnologias cemiteriais como ameaça ambiental parte do pressuposto que os procedimentos funerários são poluentes, pois em geral, todas as cidades possuem um espaço de homenagens e cuidados com os mortos.

A crescente utilização de tecnologias nos cemitérios levanta questões complexas sobre o desenvolvimento sustentável e a justiça social. Por um lado, essas tecnologias podem oferecer soluções inovadoras para desafios como a gestão de espaços e a preservação ambiental. Por outro lado, a ambivalência dessas tecnologias se manifesta na exploração do mercado funerário e no aumento das desigualdades. É fundamental que a sociedade promova um debate aberto e crítico sobre o tema, buscando soluções que conciliem os avanços tecnológicos com os princípios da sustentabilidade e da justiça social.

Os projetos de inovação tecnológica desenvolvidos para soluções de problemas da sociedade e do ambiente, em um primeiro momento, apresentam-se como segurança e proteção adequada ao modo de vida. No entanto, aquilo que parece inofensivo e adequado ao consumo, pode apresentar riscos para a saúde dos que utilizam tais tecnologias. Conforme Ulrich Beck: “Cada ponto de vista interessado procura armar-se com definições de riscos, para poder dessa maneira rechaçar os riscos que ameaçam seu bolso” (2011:36) Desse modo, Beck anuncia que as tecnologias atuais estão operando em um mercado competitivo e que avaliações equivocadas sobre os riscos tecnológicos estão sendo subestimados pela própria ciência. Para o sociólogo: “No esforço do aumento de produtividade, sempre foram e são deixados de lado os riscos implicados” (2011:73). As empresas do setor tecnológico frequentemente destacam as garantias de sustentabilidade e a redução dos impactos ambientais de seus produtos para conquistar o consumidor. No mercado funerário, a proliferação de novas tecnologias exige uma análise crítica rigorosa. As promessas de sustentabilidade estão sendo comprovadas por pesquisas sólidas? A eficácia dessas tecnologias em reduzir os danos ambientais está sendo devidamente avaliada?

## **Metodologia**

Para responder a pergunta norteadora: “De que forma a sociedade compreende as questões da morte e as tecnologias ambientalmente sustentáveis para os procedimentos funerários nos cemitérios e quais as possíveis relações com o debate da Educação Ambiental?”, a pesquisa está fundamentada na teoria da

complexidade ambiental (Leff, 2015), nos conceitos de sustentabilidade e pensamento complexo (Leff, 2015; Morin, 2015), na teoria da sociedade de risco (Beck, 2011) bem como nos estudos sociais e culturais (Elias,2001; Ariès,2003). Além disso, a história social e das mentalidades, Braudel (1987); Bloch (1993); Le Goff (1998, 2006) também faz parte deste estudo, pois acreditamos que ao entender a historicidade tanto dos indivíduos quanto do coletivo, podemos compreender a sociedade em transformação.

Para compor a narrativa utilizamos a observação, a revisão bibliográfica, a consulta na base de dados governamentais, os sites de cemitérios no Brasil e em países que utilizam tecnologias diferenciadas, bem como a Biblioteca Rio-Grandense, com jornais, documentos oficiais e leis nacionais e internacionais que chegaram ao Brasil. Essas fontes foram utilizadas para estabelecer critérios de deslocamento dos cemitérios, e dos sepultamentos, constituindo assim o escopo histórico e legislativo. Além disso, registros sobre o comportamento da população em relação às transformações cemiteriais e ao crescimento urbano também foram analisados através de entrevistas semiestruturadas.

A aproximação com o campo social está pautada na observação dos dois cemitérios na cidade do Rio Grande, RS como estudo de caso e instrumento de investigação. A etapa inicial consistiu na realização de observações por meio de visitas aos cemitérios em três cidades do extremo sul do Brasil. Essas cidades foram selecionadas com base nas tecnologias que apresentavam. Essa fase de observação foi crucial para o início da pesquisa.

Durante as visitas, foram coletadas informações sobre as tecnologias utilizadas nos cemitérios, permitindo uma análise inicial da situação. Essas observações forneceram dados importantes para direcionar os próximos passos da investigação. A partir desse momento, percebemos que a coleta de dados seria insuficiente, uma vez que os cemitérios visitados possuíam as mesmas tecnologias. Decidimos, então, ampliar a pesquisa para incluir cemitérios que apresentassem alguma tecnologia diferenciada. Na análise inicial, identificamos oito tecnologias utilizadas, e esse número pode aumentar à medida que avançamos na análise dos dados.

Para conduzir a investigação, foram empregadas entrevistas com roteiro semi-estruturado, realizadas tanto com os gestores dos cemitérios, funcionários, comunidade geral e com as empresas de tecnologia cemiterial, sendo estas últimas contactadas por e-mail. Essa abordagem permitiu uma coleta abrangente de dados, abordando diferentes perspectivas sobre o tema em questão. Todo o material obtido está sendo analisado utilizando o método qualitativo, com ênfase na análise de

conteúdo e entrevistas. Esse processo envolve a interpretação dos dados coletados durante as entrevistas, bem como a análise do discurso presente nos sites dos cemitérios que utilizam tecnologias diferenciadas. Essa abordagem metodológica proporcionou uma compreensão mais aprofundada das questões investigadas e dos diferentes pontos de vista envolvidos.

A pesquisa procura construir conhecimento através da Lei 9.795 de 1999, que dispõe sobre a educação ambiental e institui a Política Nacional de Educação Ambiental. A resolução do CONAMA (Conselho Nacional do Meio Ambiente) que dispõe sobre os cemitérios é a Resolução CONAMA nº 335/2003. Essa resolução estabelece critérios e diretrizes para o licenciamento ambiental de cemitérios no Brasil, visando minimizar os impactos ambientais que podem ser causados por esses espaços, como a contaminação do solo e das águas subterrâneas devido à decomposição dos corpos.

Entre 2003 e 2024, a Resolução CONAMA nº 335/2003, que regulamenta o licenciamento ambiental de cemitérios, passou por alterações significativas. Uma dessas mudanças veio com a Resolução CONAMA nº 368/2006, que ajustou regras como o distanciamento das sepulturas em relação ao lençol freático e a proibição de instalação de cemitérios em Áreas de Preservação Permanente (APPs). Houve também uma revisão em 2008, que ampliou em dois anos o prazo para a adequação dos cemitérios às normas ambientais.

Essas alterações refletem a necessidade de adaptação às exigências ambientais e sociais, como a proteção das águas subterrâneas e a adequação às práticas culturais regionais. O foco foi garantir que os cemitérios operem sem prejudicar o meio ambiente, especialmente em áreas de mananciais e solos permeáveis. São regras para a localização, operação e monitoramento ambiental dos cemitérios, levando em consideração fatores como o tipo de solo, a distância de corpos d'água, o tratamento de resíduos e a necessidade de impermeabilização dos sepultamentos para evitar poluição ambiental.

### **Considerações finais**

A pesquisa está na fase de levantamento e análise dos dados, permitindo algumas considerações preliminares. A pergunta sobre o propósito da tecnologia instiga uma discussão sobre decisões políticas nas Ciências e na produção tecnológica, ligadas à vida em sociedade. A Educação Ambiental busca transformação por meio da educação e ação efetiva, implicando em revisão de estratégias de convivência com o meio ambiente e engajamento comunitário para

orientar, esclarecer e preservar recursos locais, na tentativa de minimizar as desigualdades sociais.

Inserir na comunidade as questões sobre a morte e cemitério tem se mostrado complexo, porém inevitável. Como vimos anteriormente, o cemitério é um vetor de contaminação devido aos processos que envolvem os sepultamentos. Com a preocupação nas questões ambientais, a luta por melhor qualidade de vida incentiva o desenvolvimento de ideias que auxiliam a sociedade no compromisso de práticas sustentáveis.

O debate da educação ambiental com os elementos sociais e culturais que estão em interação permanentemente com o ambiente, implica em continuidades e transformações. O crescimento urbano tem gerado problemas na interação entre humanos e ambiente. Mudanças urbanas causadas pela ação humana resultam em prejuízos socioambientais. A educação formal ou não formal desempenha papel crucial na busca por um mundo melhor, desde que seja libertadora, levando à compreensão de que todos são responsáveis por suas ações. É essencial discutir sobre as tecnologias cemiteriais na perspectiva da ambivalência como problema social, não só em termos de riscos, mas também na exploração do mercado funerário e no aumento das desigualdades.

## Referências

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: Da Idade Média aos Nossos Dias**. Rio de Janeiro: Ediouro. 2003.

\_\_\_\_\_. **História da vida privada**, 5: Da primeira Guerra a nossos dias/ organização Antoine Prost e Gérard Vincent; tradução Denise Bottmann. - São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: Rumo a outra modernidade**, 2. ed . São Paulo: Editora 34, 2011.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos, seguido de Envelhecer e morrer**. 1897-1990 / Norbert Elias; tradução, Plínio Dentzien. - Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

\_\_\_\_\_. **A teoria Simbólica**. 1a Ed. Oeiras, Celta Editora, 1994.

\_\_\_\_\_. **O Processo Civilizador**. Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder** / Enrique Leff ; tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. 11. Ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LE GOFF, Jacques. Le Goff, Jacques, 1924. **História e memória** / Jacques Le Goff; tradução Bernardo Leitão... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990. (Coleção Repertórios)

\_\_\_\_\_. **Por amor às cidades: conversações com Jean Lebrun**; tradução Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. – São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Tradução de Eloá Jacobina. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

MUMFORD, Lewis. **A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas** / Lewis Mumford : [tradução Neil R. da Silva ]. - 4a ed. - São Paulo: Martins Fontes,1998.

OTOBELLI, Danúbia. **Benedictus: os cemitérios de Flores da Cunha: arte, história e ideologia** / Danúbia Otobelli, Gissely Lavatto Vailatti – Flores da Cunha: Seculum, 2007.

PASTORE, Maria Cristina. **Procedimento Invertido: o ensino de história a partir das inquietações dos jovens estudantes sobre a morte na aula-visita ao cemitério**/Maria Cristina Pastore - 2016 154 f PPGH FURG. Disponível em: <https://sistemas.furg.br/sistemas/sab/arquivos/bdtd/0000011507.pdf>

\_\_\_\_\_. **O desenvolvimento sustentável e as inovações tecnológicas cemiteriais**. Expressa Extensão, v. 28, n. 3, p. 6-12, 14 set. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/expressaextensao/article/view/25106>  
Acesso em Nov./2023.

REIS. João José, 1952. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX** / João José Reis. – São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RIBEIRO, Darcy. 1923 – **O Processo Civilizatório: estudo de Antropologia da civilização; etapas da evolução sociocultural** / Darcy Ribeiro. – 4. Ed. – Petrópolis: Vozes, 1978. 260p.

TORRES, Luiz Henrique. **Rio Grande: imagens de espaços públicos que contam a história** / Luiz Henrique Torres – Rio grande: FURG 2007.

\_\_\_\_\_. **A morte é o centro das atenções: o regimento do Cemitério Extramuros (1859)**. BIBLOS, [S. l.], v. 19, p. 127–133 2008. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/biblos/article/view/259/72> Acesso em Out./ 2023

\_\_\_\_\_. **Rio Grande em Tempos de Cólera: epidemia, morte e poder**. Luiz Henrique Torres. Rio Grande: Pluscom Editora, 2015

## MORTE E RELIGIÃO EM MALTA: A CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE ‘PESSOA’ A PARTIR DOS CEMITÉRIOS E RITOS FUNERÁRIOS DE UMA ILHA DO MEDITERRÂNEO

Marianna Knothe Sanfelicio<sup>1</sup>  
Universidade de São Paulo (USP)  
marianna.sanfelicio@usp.br

**Resumo:** Este trabalho tem como objetivo discutir a noção de ‘pessoa’ a partir de rituais funerários, predominantemente católicos, colocados em prática nos cemitérios e igrejas da ilha de Gozo. Situada no arquipélago de Malta, no mar Mediterrâneo, Gozo vem passando por grandes mudanças nas últimas décadas, aceleradas pela entrada do país na União Europeia em 2008. Até 1955, grande parte dos enterros ainda ocorriam dentro das igrejas locais, e só então passaram a mudar para cemitérios – para efeito de comparação, tais mudanças aconteceram no restante da Europa ainda na metade do século XVIII. Outro fator predominante é a religião, sendo que mais de 95% da população local se considera católica. Juntas, estas características constroem um cenário em que os cemitérios se colocam como local de destaque para compreender de que maneira os residentes da ilha se relacionam com seus pares e com estrangeiros. Tendo o cemitério como ponto de partida, pretendo discutir como é construída uma noção particular de quem pode ser considerado ‘pessoa’ em Gozo: de maneira sintética, o trabalho etnográfico mostrou que ‘pessoa’ é quem participa da religião local e, por isso, pode ser enterrado nos cemitérios da ilha.

**Palavras-chave:** Mata; Morrer; Religião.

## DEATH AND RELIGION IN MALTA: THE CONSTRUCTION OF THE NOTION OF ‘PERSON’ THROUGH THE CEMETERIES AND FUNERAL RITUALS OF A MEDITERRANEAN ISLAND

**Abstract:** This paper aims to discuss the notion of ‘person’ through funeral rituals, predominantly Catholic, practiced in the cemeteries and churches of the island of Gozo. Located in the Maltese archipelago in the Mediterranean Sea, Gozo has undergone significant changes in recent decades, accelerated by the country’s accession to the European Union in 2008. Until 1955, most burials took place within local churches, and only then did they begin to shift to cemeteries—by comparison, such changes occurred across the rest of Europe as early as the mid-18th century. Another predominant factor is religion, as over 95% of the local population identifies as Catholic. Together, these characteristics create a context in which cemeteries play a key role in understanding how island residents relate to both their peers and foreigners. Using the cemetery as a starting point, I aim to discuss how a particular

---

<sup>1</sup>Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP).

notion of who can be considered a 'person' is constructed in Gozo: in brief, the ethnographic work showed that a 'person' is one who participates in the local religion and, as such, is eligible to be buried in the island's cemeteries.

**Keywords:** Death; Dying; Religion.

### **Situando Malta: espaço e tempo**

Malta é um pequeno país no sul da Europa, um arquipélago composto por cinco ilhas. Situado entre o continente europeu e África, o local é destino turístico comum durante as férias de verão: conta com paisagens paradisíacas, mar com águas quentes, sítios arqueológicos, museus e igrejas reconhecidas tanto por sua arquitetura quanto pela arte que abrigam, além de sua história, que remonta a períodos de colonização que datam do império romano.

O trabalho que apresento aqui surgiu de pesquisa de campo realizada entre 2022 e 2023, dentro do escopo de um curso de verão e escola de campo de antropologia denominado *Off the Beaten Track*, baseado na ilha de Gozo. Em 2022, com a concessão de uma bolsa do programa responsável pelo curso, *Xpeditions*, fui a Malta pela primeira vez. Minha estadia dentro da escola foi voltada à pesquisa de campo, indo a cemitérios e igrejas e realizando uma etnografia urbana de perto e de dentro. Retornei à campo em 2023, nesse momento como monitora desta mesma escola de antropologia. Neste momento, foi possível rever a pesquisa e retomar contato com interlocutores importantes. Somadas as duas estadias, passei aproximadamente 50 dias em Malta, a maior parte em Gozo.

É necessário pontuar o local que fiquei, separando Malta e Gozo, pois, das cinco ilhas do arquipélago, apenas duas são habitadas: Malta, a maior e mais urbanizada, onde está localizada a capital do país, Valeta; e Gozo, a segunda maior ilha, com *background* rural, e que está passando por intensas modificações no decorrer dos últimos anos. A maior parte destas mudanças ocorreu durante o período da última década e meia, com a entrada do país na União Europeia (UN). Outras pesquisas realizadas anteriormente na ilha, por colegas pesquisadores que passaram pelo mesmo curso de verão, apontam que "(...) there has been a modern movement in Gozo and more specifically the main city of Victoria toward a more urban life, with

supermarkets and shopping centers. This shift is in large part related to the acceptance of Malta into the European Union in 2004<sup>2</sup>. (JARVIS, 2008, p. 192).

Há diversas mudanças recentes ocorridas em Gozo – muitas vezes bruscas, e outras tantas passíveis de grandes transformações na paisagem da ilha, das quais um exemplo é a construção de diversos prédios altos ao redor da baía de Xlendi, um ambiente que até poucos anos atrás possuía poucos edifícios, todos baixos. Apesar das alterações pelas quais a ilha passa, o cenário ainda mistura o ambiente urbano e citadino com uma paisagem rural, em que é possível ver rebanhos de animais, principalmente de ovelhas, e extensas plantações, muitas vezes oliveiras, que servem como principal produção econômica das ilhas – além, é claro, do turismo.

Uma vez em Gozo, meu interesse se voltou para os cemitérios da ilha. Minha pesquisa com cemitérios faz parte de um esforço coletivo do grupo de pesquisa de Estudos Cemiteriais do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana (LabNAU) da Universidade de São Paulo (USP). Trata-se de grupo internacional, presente no Brasil, Moçambique, e Estados Unidos, com foco em pesquisa etnográfica em cemitérios, buscando compreender de que maneiras ocorre o uso desses espaços. Trata-se de uma etnografia multissituada (cf. Marcus, 1995), e minha pesquisa em Malta se insere em um panorama maior de compreensão dos cemitérios em diversos locais, com etnografias feitas por diversos pesquisadores.

A figura abaixo, um mapa construído por mim, apresenta um panorama dos cemitérios e igrejas encontrados em Gozo. Os cemitérios em preto, e as igrejas em roxo. Como é possível perceber na imagem, há um grande número de igrejas na ilha, que atendem uma população de 30 mil habitantes. O número de cemitérios é um pouco menor, e há uma especificidade interessante em relação a eles: de acordo com meus interlocutores, há apenas um cemitério público na ilha, sendo que todos os outros estão sob responsabilidade e respondem a uma igreja ou paróquia.

---

<sup>2</sup> “(...) tem havido um movimento de modernização em Gozo, mais especificamente na principal vila de Victoria, em direção a uma vida mais urbana, com supermercados e shopping centers. Esta mudança está em grande parte relacionada com a aceitação de Malta na União Europeia em 2004.”, tradução minha. É necessário esclarecer também que o aceite da entrada de Malta na UN ocorreu em 2004, mas a entrada só se efetivou em 2008.

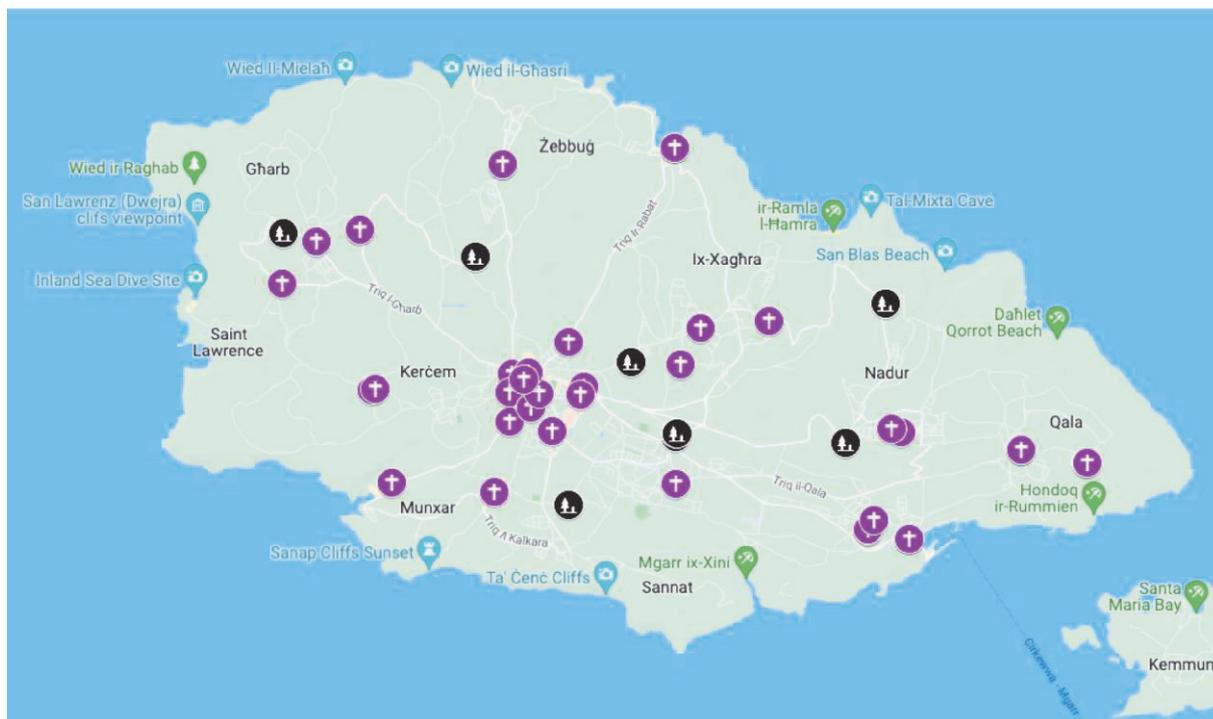


Figura 1. Mapa que mostra cemitérios e igrejas da ilha de Gozo, em Malta. Fonte: Marianna Sanfelicio.

A metodologia usada durante a pesquisa foi a etnografia, compreendendo que

(...) cabe assinalar que o método etnográfico não se confunde nem se reduz a uma técnica; pode usar ou servir-se de várias, conforme as circunstâncias de cada pesquisa; ele é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos. Ademais, não é a obsessão pelos detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento, os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento. (Magnani, 2002, p. 11)

A etnografia em espaço urbano permite a reorganização do pensamento do pesquisador acerca dos assuntos pesquisados e de si mesmo, construindo um fio condutor que olha para o assunto de interesse a partir de um recorte bem definido. Minha pesquisa parte dos espaços cemiteriais, se expande para as igrejas, passa por velórios, e retorna aos cemitérios. Nesse percurso, falo da maneira como a religião é um traço importante do tratamento dado aos mortos na ilha, assim como sua importância na construção do espaço do cemitério. Meus caminhos pela ilha me levaram a quatro igrejas e três cemitérios, sendo as igrejas a Basílica de St. George, a Paróquia de Xaghra, a Igreja Rotunda St. John's Baptiste, e a Paróquia de Sannat; e os cemitérios de St. Mary, de Xaghra, e de Xewkija. O cemitério de St. Mary é o

único público das ilhas. Apesar disso, a população local enxerga tal cemitério como sendo ligado à Basílica de St. George, e diz não haver cemitérios públicos na ilha.



Figura 2. Cemitério de St. Mary, sob responsabilidade do governo, mas visto como conectado à Basílica de St. George. Fonte: Marianna Sanfelicio.

### **Morte e catolicismo: ser ou não ser católico**

Para os habitantes de Malta, ser enterrado em um dos cemitérios – todos católicos - da ilha é uma enorme honra, e ela é reservada apenas àqueles que compartilham da mesma fé. O cemitério e a igreja são os locais sagrados reservados aos mortos católicos. Isso ocorre mesmo quando ocorre a cremação, um caso especial e que recentemente passou a ser alvo de discussões em Malta devido à autorização para a construção de um crematório nas ilhas. Para os católicos nas ilhas, mesmo depois de cremado, as cinzas devem ser depositadas em um local sagrado, e há apenas dois lugares que correspondem a essa característica: as igrejas e os cemitérios. Na impossibilidade de colocar as cinzas nas igrejas, muitas pessoas se voltam aos cemitérios para honrar seus entes queridos que se foram.

Como se pode perceber, o catolicismo tem uma grande influência na vida cotidiana das pessoas ali. Talvez a principal característica de Malta seja justamente o papel que o catolicismo representa em seu imaginário e em sua construção material. Mais de 93% da população total do arquipélago afirma ser católica Até 1955, grande

parte dos enterros ainda ocorriam dentro das igrejas locais, e só então passaram a mudar para cemitérios – para efeito de comparação, tais mudanças aconteceram no restante da Europa ainda na metade do século XVIII. Outro fator predominante é a religião, sendo que mais de 93% da população local diz ser católica<sup>3</sup>. Na ilha de Gozo esse número sobe e alcança 100% das pessoas: em teoria, não há pessoas de outra religião a não ser católica nessa ilha do mediterrâneo.

---

<sup>3</sup> Sobre isso, ver Sansone, Kurt. Maltese identity still very Much rooted in Catholicism. In: **MaltaToday**. 2 Abr. de 2022, disponível em: [https://www.maltatoday.com.mt/news/data\\_and\\_surveys/85738/maltatoday\\_survey\\_maltese\\_identity\\_still\\_very\\_much\\_rooted\\_in\\_catholicism#.Y1nLtOzMJpQ](https://www.maltatoday.com.mt/news/data_and_surveys/85738/maltatoday_survey_maltese_identity_still_very_much_rooted_in_catholicism#.Y1nLtOzMJpQ).



Figura 3. Basílica de St. George, um dos locais onde foi feita pesquisa, e vista como conectada com o cemitério de St. Mary. Fonte: Marianna Sanfelicio.

A influência do catolicismo na vida cotidiana dos malteses é sentida de forma sensível nos ritos funerários, no trato com os corpos dos mortos, nas relações que se firmam com a ideia de finitude, e na forma como o espaço dos cemitérios aparece na malha urbana e o imaginário coletivo. Uma informação relevante que demonstra esse fato é a de que, até 1955, grande parte – senão todos – os enterros da ilha ainda ocorriam dentro das igrejas locais, e era considerado uma grande desonra ser enterrado fora delas. Para efeito de comparação, de acordo com o historiador Philippe Áries, tais mudanças aconteceram no restante da Europa ainda na metade do século XVIII. Mesmo no Brasil, onde tais mudanças demoraram mais a acontecer, o uso dos cemitérios e dos enterros fora das igrejas passou a ser comum na década de 1920, 30 anos antes das mudanças ocorridas em Malta.

O espaço dos cemitérios já existia nas ilhas, alguns deles desde o século XIX, mas eram reservados para momentos em que havia grandes epidemias e surtos de doenças. Os espaços, colocados nas bordas das cidades, afastados dos centros populacionais, serviam para evitar que os ritos funerários contaminassem o restante da população. No centro de Gozo, na vila de Victoria, ainda há as ruínas de um antigo cemitério construído para as vítimas de uma epidemia de cólera que tomou Malta no meio do século XIX. Agora rodeado por casas, comércios, e prédios, o antigo cemitério da cólera estava nos limites do que é hoje a principal vila de Gozo.

Ao começar a pesquisa, tive imensa dificuldade de compreender de que maneira encontrar interlocutores dentro dos cemitérios. Foi numa conversa fora do cemitério, perscrutando novos caminhos, que ouvi ““Maybe you should go to a church, they’ll talk to you there”<sup>4</sup>. Essa informação causou uma mudança significativa na pesquisa, pois me fez perceber o quanto o espaço dos cemitérios está conectado ao espaço das igrejas. Juntas, estas características – o alto número de católicos nas ilhas, a conexão entre igreja e cemitério, e a visão que se constrói em cima do cemitério como local sagrado – constroem um cenário em que os cemitérios se colocam como local de destaque para compreender de que maneira os residentes da ilha se relacionam com seus pares e com estrangeiros.

---

<sup>4</sup> Talvez você deva ir para uma igreja, eles vão falar com você lá”, tradução minha. Excerto recolhido em campo.

## Ser ou não ser católico: religião como operador de identidades

Parto do cemitério para chegar à igreja, e ali começo a entender de que maneiras o catolicismo constrói as relações nas ilhas. Da igreja, volto ao cemitério, onde passo a perguntar onde estão aqueles que não são católicos, e se há não católicos na ilha de Gozo. A essa última pergunta, me respondem que ““The non-catholics? They used to have a cemetery, but now I don’t know”<sup>5</sup>. Outro interlocutor, quando abordado quanto à mesma pergunta, respondeu que “Sure, there’s always the foreigners!”<sup>6</sup>. Os não católicos, aqueles que não tem a honra de serem enterrados nos cemitérios, são os estrangeiros. Essa fala exemplifica uma fronteira entre os católicos e não católicos – não uma fronteira geográfica, mas sim religiosa, simbólica, relacional. É importante notar que essa afirmação não fala das fronteiras geográficas, que não são a prioridade da dualidade que se apresenta aqui. O que constrói o caráter de estrangeiro é o não catolicismo, e as fronteiras que se apresentam são aquelas da estrutura católica dos eventos e rituais, construídas pela religião como sistema estruturante do pensamento.

O estrangeiro é aquele que não professa a fé católica, que não faz parte dos ritos religiosos, que não pode ser enterrado nos cemitérios – afinal, todos eles, mesmo o público, são vistos como conectados a alguma igreja. Os corpos dos mortos católicos estão nos cemitérios, mesmo depois de cremados. Já os corpos dos outros, os que não têm a mesma fé, não ficam ali. Este não ficar não é propriamente objetivo, mas sim uma construção subjetiva e simbólica no pensamento das pessoas com quem conversei: elas não sabem o que acontece com os corpos dos não católicos das ilhas depois que estes morrem. Este não saber, argumento aqui, também é significativo: não saber deles depois da morte é também não saber deles em vida, é assumir uma posição em que eles não são dignos de preocupação, em que não se sabe onde estão na vida ou na morte.

O lugar do estrangeiro – do não católico – é construído em oposição ao católico. Ele não ocupa um espaço nuançado, mas sim um espaço de dicotomia: ele é por *não ser* católico. Cria-se, assim, uma relação dentro-fora (dos cemitérios); sagrado-

---

<sup>5</sup> Os não católicos? Eles tinham um cemitério, mas agora eu não sei”, tradução minha. Excerto colhido em campo.

<sup>6</sup> “Claro, sempre há os estrangeiros!”, tradução minha. Excerto recolhido em campo.

profano (em que cemitérios e igreja são locais sagrados e apropriados para alocação dos corpos dos mortos que seguem esta fé, enquanto os outros locais são profanos); católico-não católico (em que este último se transforma no estrangeiro). Na teoria, as dicotomias são boas para pensar, e Lévi-Strauss já dizia que a organização dualista é um princípio de organização do mundo (1982, p. 114). Gostaria de voltar minha atenção então a essa dualidade.

Argumento que o não católico é o outro da sociedade maltesa. O catolicismo forma um todo social coeso, organizado e estruturado. Ali, os católicos são uma tribo, e “A humanidade cessa nas fronteiras da tribo, do grupo linguístico, às vezes mesmo da aldeia (...)” (Lévi-Strauss, 1993, p. 334). Para os católicos de Malta, todos que estão além de suas fronteiras religiosas se transformam em outro, em alteridade, em alguém fora da tribo. Assim, as fronteiras imaginárias – mas com consequências bastante reais – do catolicismo, que operam na dualidade católico – não católico, transformam o outro, o não católico, em estrangeiro, em alguém que eles não sabem – ou preferem não saber – que espaço ocupam.

## **Conclusões**

Em uma ilha em que 100% da população diz ser católica, torna-se impossível dizer que a religião não se constitui como fato social total, produzindo todas as esferas e relações. Não seria diferente ao tratarmos das relações com a morte e o morrer, e fica visível o quanto a religião determina as maneiras de lidar com os corpos dos mortos, construindo dicotomias e fronteiras simbólicas entre os que professam a fé católica e aqueles que não. É necessário dizer que entendo que falar da morte é falar da vida: ao voltar meu olhar para a maneira como estes corpos são tratados depois da morte, mostro também que há diferenças no trato com os vivos. O *status* de estrangeiro daqueles colocados para fora das fronteiras da tribo católica mostra o quanto esta dicotomia, calcada em uma estrutura de pensamento religiosa, pode causar o desaparecimento – também simbólico – dos não católicos a nível dos discursos feitos pelos meus interlocutores em campo.

## **Referências Bibliográficas**

ARIÉS, Phillippe. **História da morte no ocidente**: da Idade Média aos nossos dias. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Saraiva de Bolso), 2012 [1977].

JARVIS, Laura. Modern identities in a traditional society: the effect of modern development on the traditional identity of a rural island. In: **Omerta Journal of Applied Anthropology**, 2008, p. 191-196. Disponível em: <http://www.omertaa.org/archive/omertaa0025.pdf>.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1993.

LORENZ, Samantha. Buried in Malta: a glance at history and tradition. In: **Omerta Journal of Applied Anthropology**, 2011, p. 505-512. Disponível em <http://www.omertaa.org/archive/omertaa0060.pdf>.

MAGNANI, José Guilherme. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In: **Revista Brasileira De Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, 11–29, 2002.

MAGRI, Giulia. Still no crematorium despite bigger demand and new law. In: **Times of Malta**, 6 de set. de 2023. Disponível em: <https://timesofmalta.com/article/still-no-crematorium-despite-bigger-demand-new-law.1053568>.

MARCUS, George Emanuel. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: **Annual Review of Anthropology**, 24, p. 95-117, 1995.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: : Mauss, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ubu, 2017 [1950]b, p. 385-417.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: Mauss, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ubu, 2017 [1950]c, p. 385-417.

ROSEN, Daniel J. But, I'm Not Catholic: Religion and identity on the island of Gozo. In: **Omerta Journal of Applied Anthropology**, 2011, p. 540-548. Disponível em: <http://www.omertaa.org/archive/omertaa0063.pdf>.

SANSONE, Kurt. Maltese identity still very Much rooted in Catholicism. In: **MaltaToday**. 2 Abr. de 2018, disponível em: [https://www.maltatoday.com.mt/news/data\\_and\\_surveys/85738/maltatoday\\_survey\\_maltese\\_identity\\_still\\_very\\_much\\_rooted\\_in\\_catholicism#.Y1nLtOzMjPQ](https://www.maltatoday.com.mt/news/data_and_surveys/85738/maltatoday_survey_maltese_identity_still_very_much_rooted_in_catholicism#.Y1nLtOzMjPQ).

## MEMÓRIAS PÓSTUMAS: O PATRIMÔNIO FUNERÁRIO DA VÁRZEA, RECIFE/PERNAMBUCO

Pollyana Calado de Freitas<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)  
pollycalado03@gmail.com

**Resumo:** O Patrimônio Funerário, conceitualmente, abarca espaços, artefatos e rituais relacionados à morte e o morrer, os quais, de maneira geral, representam elementos com uma intencionalidade cultural funerária. A Arqueologia desempenha um papel significativo na análise desse patrimônio, tanto do ponto de vista técnico quanto afetivo, dado seu interesse social no estudo das materialidades e pelo tema funerário e cemiterial, como locus de estudo, já se apresentar inserido no universo da Arqueologia Afetiva. O Cemitério da Várzea é um dos cinco cemitérios públicos administrados pela prefeitura do Recife. Sua origem remonta ao século XIX e está relacionada ao contexto higienista que produziu uma materialidade específica para o controlar e vigiar os corpos, incluindo cemitérios, hospitais, prisões, manicômios, mercados, entre outros. A necessidade da implantação nesse território, a escolha do terreno, o direcionamento do uso, entre outras questões, são indicadores fundamentais para compreender a construção social desse espaço. Dada a sua historicidade e significância para a comunidade, é pertinente analisá-lo como um potencial bem cultural passível de patrimonialização, especialmente pela implicação política que decorre dessa valoração, uma vez que se trata de um patrimônio periférico.

**Palavras-chave:** Arqueologia afetiva; Patrimonialização; Cemitério periférico.

## POSTHUMOUS MEMORIES: THE FUNERARY HERITAGE OF VÁRZEA, RECIFE/PERNAMBUCO

**Abstract:** Funerary Heritage conceptually encompasses spaces, artifacts, and rituals related to death and dying, which generally represent elements with a funerary cultural intentionality. Archaeology plays a significant role in the analysis of this heritage, both from a technical and emotional perspective, given its social interest in the study of materialities. The funerary and cemetery theme, as a study locus, is already embedded in the realm of Affective Archaeology. The Várzea Cemetery is one of the five public cemeteries managed by the city of Recife. Its origins date back to the 19th century and are linked to the hygienist context that produced a specific materiality for controlling and surveilling bodies, including cemeteries, hospitals, prisons, asylums, markets, among others. The need for its establishment in this territory, the selection of the land, and the direction of its use are key indicators for understanding the social construction of this space. Given its historicity and significance to the community, it is relevant to analyze it as a potential cultural asset eligible for patrimonialization, especially due to the political implications arising from such valuation, as it constitutes peripheral heritage.

**Keywords:** Affective Archaeology; Patrimonialization; Peripheral Cemetery.

---

<sup>1</sup>Doutoranda em Arqueologia – Museu Nacional (UFRJ).

## Patrimônio Funerário

O Patrimônio Funerário, conceitualmente, abarca espaços, artefatos e rituais relacionados à morte e ao morrer. Esses elementos, que possuem uma clara intencionalidade cultural funerária, oferecem um rico campo de análise para diversas áreas das ciências sociais. Esse potencial analítico é fundamental para os Estudos Cemiteriais e Funerários, o que permite uma compreensão mais profunda das práticas e representações que cercam a morte, além de contribuir para o reconhecimento dos atributos relacionados aos rituais fúnebres como Patrimônio Cultural.

O termo patrimônio funerário diz respeito ao conjunto de bens, materiais e imateriais, encontrados em locais de sepultamentos, acervos diversos, cemitérios e demais espaços e práticas relacionadas com a morte. Entende-se que este patrimônio incorpora, além dos elementos mais diretamente relacionados aos cemitérios, também os lugares, atividades e ritos, dentre os quais podemos citar os costumes de preparação do corpo e de velórios, tipos de cortejos e ritos como as celebrações pela passagem de datas, como o Dia de Finados, missas de Sétimo Dia, cultos em lugares de morte dos conhecidos “santos populares”, acervos pessoais e de empresas do ramo funerário. O conjunto é amplo e diverso. Nosso país comporta uma série de ricas relações das mais variadas origens que formam as práticas e crenças funerárias brasileiras (Castro, 2017, p. 14).

Diante do caráter multidisciplinar dos Estudos Cemiteriais, a discussão sobre a patrimonialização de bens culturais será mediada pela Arqueologia Cemiterial. Essa disciplina desempenha um papel significativo na análise do patrimônio funerário, abordando tanto aspectos técnicos e metodológicos quanto afetivos, por seu interesse social no estudo das materialidades funerárias inserir o tema no contexto da Arqueologia Afetiva. “Considerados como sítios arqueológicos, os cemitérios representam um domínio excepcional para a observação e análise, a partir da cultura material, de fenômenos de dinâmica cultural e mudança social” (Lima, 1994, p. 87).

O patrimônio cultural, como categoria de pensamento (Gonçalves, 2002), transcende sua função de simples marcador de identidade e incorpora uma agenda política mais ampla. Isso porque, “a noção corrente, que entende o patrimônio como uma herança que nos foi legada pelo passado, tem sido contraditada” (Guillen, 2014, p. 638). Assim, a instrumentalização de bens como patrimônio requer uma reflexão que desnaturalize e compreenda a complexidade desse conceito.

A “invenção” patrimonial se inscreve em um campo político em que memórias são disputadas, a depender dos projetos políticos em pauta, num processo que necessita ser pensado, para que a própria noção de patrimônio possa então ser desnaturalizada (Guillen, 2014, p. 638).

Nesse sentido, é responsabilidade tanto dos órgãos de preservação quanto da sociedade promover a proteção de bens culturais como uma ação sociopolítica, transformando a patrimonialização em um instrumento político que se relaciona com questões fundamentais dos direitos humanos. No Brasil, a Constituição Federal de 1988 ampliou o conceito de patrimônio cultural, que antes era basicamente restrito ao patrimônio histórico, reverberando uma mudança significativa nos instrumentos jurídicos de proteção e no entendimento do que é considerado como patrimônio:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I) as formas de expressão; II) o modo de criar, fazer e viver; III) as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV) as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V) os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988).

Mais recentemente, a Portaria nº 375/2018 instituiu uma Política de Patrimônio Material, estabelecendo princípios, premissas, objetivos, marcos referenciais e diretrizes. Entre os princípios destacados estão a participação ativa da sociedade, o desenvolvimento sustentável, o direito à cidade e a reparação, com o objetivo de preservar e valorizar o patrimônio. Uma das premissas fundamentais é a indissociabilidade entre as dimensões materiais e imateriais do Patrimônio Cultural. Além disso, a Portaria estabelece que a preservação do Patrimônio Cultural Material deve evitar proteger, por meio do tombamento:

I) bens materiais que não sejam passíveis de frutificação cultural;  
II) conjuntos completos de obras de artistas ou arquitetos; e  
III) bens relacionados à memória ou vida de personalidades que não estejam conectadas a processos sociais de interesse coletivo.  
O parágrafo único esclarece que os bens passíveis de frutificação cultural são aqueles que são fisicamente acessíveis e que permitem o usufruto. (Portaria nº375/2018).

Assim, embora ainda de maneira sutil, podemos afirmar que a atual política de preservação patrimonial tem se esforçado para proteger bens que realmente estão ligados à memória e identidade de uma coletividade, sem fortalecer narrativas historicamente privilegiadas cujas memórias sempre foram preservadas. Nesse entendimento inserimos os Patrimônios Periféricos, como uma forma de reconhecer e

valorizar as referências culturais de povos que foram apagados das narrativas oficiais e que em geral tiveram seus bens marginalizados.

### **Cemitério da Freguesia da Várzea**

Nascidos no século XIX, os cemitérios históricos são frutos de leis higienistas que proibiam o sepultamento humano em igrejas, criando assim os espaços funerários extramuros, ou seja, fora das igrejas e distantes do núcleo urbano. Determinações régias vindas do império fizeram com que em 1841 a província de Pernambuco através de decreto lei exigisse a construção de cemitérios. Essa política marca uma ruptura com a mentalidade colonial, gerando transformações materiais nos domínios sociocultural e econômico. Nesse contexto, os cemitérios são considerados elementos urbanos de controle social, compartilhando o propósito de isolar os indivíduos, à semelhança de manicômios, prisões, conventos e hospitais, que também foram produtos desse mesmo processo.

Em Pernambuco, o primeiro cemitério público foi inaugurado em 1851, recebeu o nome de Bom Jesus da Redenção e é conhecido como o Santo Amaro. Sua construção se deu após intensos debates sobre saúde pública e as profundas transformações geradas por surtos epidêmicos. Posteriormente, outras freguesias também tiveram seus cemitérios construídos. Assim, o cemitério da Várzea integra o conjunto de necrópoles do século XIX da Província de Pernambuco, sob a administração da comarca de Recife, que inclui os cemitérios de Santo Amaro, Casa Amarela, Olinda, São Lourenço, Jaboatão, Tejipio e Várzea (Freitas e Ramos, 2024).

A Freguesia da Várzea que tinha seus sepultamentos realizados nas igrejas, sobretudo na de Nossa Senhora do Rosário, teve seu cemitério inaugurado e assim transferido o território da morte. Para tal, aspectos como localização em referência à igreja e ao rio, assim como sua topografia, foram fundamentais para a escolha do terreno para este fim. “A paróquia tem um cemitério público municipal nas proximidades da povoação, fundado em 1867 e aberto às inumações no ano seguinte, cujo terreno foi doado pelo major José Antônio de Brito Bastos” (Costa, 1981, p.142).

Na planta (figura1), o povoado da Várzea é destacado em vermelho, o cemitério em amarelo e o Rio Capibaribe em azul. Os caminhos representados no mapa revelam a interconexão entre esses elementos. Além disso, nota-se que o terreno do cemitério estava localizado fora do povoado, fator fundamental para sua instalação.



Figura 1. Planta do Recife e seus arrabaldes, 1900.

Povoado da Freguesia da Várzea em vermelho; Cemitério da Várzea em amarelo; Rio Capibaribe em azul. Fonte: LABTOPOPE. Editado pela autora.

Em uma matéria do Diário de Pernambuco de 1867<sup>2</sup>, identificamos que foi solicitada a construção da casa do administrador, do coveiro e do servente para o cemitério da Várzea, não há menção da construção de uma capela ou ermida. É importante pontuar que, apesar de já nascerem municipalizados, diante da relação de morte instituída através do culto católico, todos os cemitérios estiveram vinculados às irmandades e paróquias, importando para o espaço cemiterial a materialidade que representava a religião, como os túmulos em formato de arcossólio, capelas ou ermidas e cruzeiro, principalmente.

Vale uma breve descrição das categorias funerárias identificadas no cemitério: Arcossólio são túmulos em forma de arco que remetem ao estilo dos sepultamentos realizados nas paredes das igrejas e que adentraram fortemente no espaço cemiterial, especialmente devido à influência das irmandades religiosas em sua concepção inicial; Ossuário é definido como um local destinado à acomodação de ossos, podendo ou não estar contidos em urnas ossuárias, de acordo com o CONAMA (n°335). Trata-

<sup>2</sup> Diário de Pernambuco, 12.06.1867, edição 134.

se de uma estrutura construída exclusivamente para o depósito permanente de restos mortais após a exumação, provenientes de um ou mais sepultamentos secundários. Isto é, é onde são depositados os ossos desarticulados de um ou mais indivíduos após o processo de decomposição. Devido seu tamanho, não comporta um sepultamento humano primário; Túmulo, por sua vez, é a estrutura que aloja um ou mais sepultamentos primários, comumente depositado em caixão e com corpo estendidos. Quanto à sua forma, geralmente corresponde ao espaço da sepultura, que é definida como um espaço individual destinado exclusivamente a sepultamentos, conforme estabelecido pelo CONAMA (n°335, 2003).

O cemitério da Várzea, como é conhecido, está em funcionamento desde sua inauguração e apresenta diversas materialidades que apontam as mudanças em sua ocupação ao longo do tempo. A principal alteração ocorreu em 1953, com sua expansão territorial devido ao crescimento urbano, resultando em um novo traçado e novas tipologias de túmulos e revestimentos na área ampliada.

A figura 2 apresenta um mosaico de imagens que ilustra a estratigrafia mais antiga do cemitério. Na imagem 01, vemos uma placa informativa com a distribuição dos quarteirões e ruas, destacando em vermelho o traçado original do cemitério, antes das ampliações. A imagem 02 mostra o muro que delimita o cemitério primário do século XIX, cujas características arquitetônicas foram preservadas, apesar das intervenções. As colunas exibem um estilo neoclássico, típico das construções da época. Na imagem 03, encontramos o único exemplar de arcossólio que sobreviveu às intervenções, representando a transposição de elementos arquitetônicos das igrejas para os cemitérios. Localizado na alameda principal, esse artefato pode ajudar a compreender a disposição dos primeiros elementos construídos. Por fim, a imagem 04 revela uma estrutura situada no final da alameda principal, nos fundos do cemitério. Sua disposição espacial, alinhada ao cruzeiro central, bem como os materiais construtivos, como tijolos maciços e a presença de uma cruz em alto relevo, indicam que pode ter sido utilizada como capela ou ermida, possivelmente associada ao local de velório



Figura 2. Mosaico de imagens com a estratigrafia mais antiga do Cemitério da Várzea  
Fotos: Pollyana Calado, 2022.

A figura 3 apresenta um mosaico de imagens que destaca, na área de ampliação do cemitério, novas técnicas e materiais construtivos que se relacionam com outros cemitérios da cidade na metade do século XX. Nas imagens 01 e 02, podemos observar revestimentos em azulejos com padrões decorativos semelhantes e/ou com tonalidades de azul. No entanto, o cemitério da Várzea se distingue por um número significativo de túmulos que incorporam elementos modernistas, especialmente com o uso repetido de marquises, todos alinhados ao novo traçado urbano. Ainda no mosaico, a imagem 03 revela a presença de árvores frutíferas no espaço cemiterial, que foram mantidas mesmo após a ampliação. Isso contrasta com outros cemitérios, como o de Casa Amarela, onde, no final do século XX, as árvores foram removidas sob a alegação de que dificultavam a decomposição dos corpos. A imagem 04 mostra a construção de ossuários próximos ao limite do cemitério. Essas

novas construções chamam a atenção, especialmente diante do crescimento populacional nos cemitérios do Recife, que enfrenta uma escassez de espaços. Após a implementação de uma taxa de manutenção anual, notamos que, nos cemitérios geridos pela prefeitura, há a devolução de túmulos e ossuários, resultando na venda de terrenos e na reconstrução, já que os novos concessionários geralmente não aproveitam a estrutura antiga. O muro dos fundos do cemitério exibe vários elementos que ajudam a compreender os aspectos sociais contemporâneos, como as estratégias de fixação ao local, exemplificadas pelos ossuários improvisados, conforme ilustrado na imagem 05. Essa situação evidencia a relação entre o espaço dos vivos e o dos mortos, revelando manobras sociais em resposta a problemas de moradia, além da presença de símbolos religiosos que enriquecem a análise social. Na imagem 06, vemos a construção de ossuários no muro limite, o que atesta a relação de pertencimento com o cemitério e o bairro. Isso é especialmente significativo para famílias que, ao comprar um terreno para construir um ossuário, não possuem um túmulo e utilizam a cova rasa da prefeitura. Ter um ossuário garante que os restos mortais de seus entes queridos não serão descartados ou transferidos para outro cemitério. Vale destacar que, para sepultamentos em cova rasa, é cobrada uma taxa, e o sepultamento tem um prazo de dois anos e um dia; caso a família não retorne, a prefeitura realiza o descarte final.



*Figura 3. mosaico de imagens do Cemitério da Várzea – túmulos e ossuários.  
Fotos: Pollyana Calado, 2022.*

Atualmente, conforme a Prefeitura do Recife<sup>3</sup>, o Cemitério da Várzea ocupa uma área de 21,7 mil metros quadrados, dividida em 18 quarteirões, conta com 3.874 túmulos e 1.890 ossuários, recebendo em média 4,5 mil visitantes por mês.

No que diz respeito ao estado de conservação das estruturas funerárias, muitos túmulos de concessão familiar estão há anos sem manutenção, incluindo limpeza e reparos. Muitos deles não são utilizados há algum tempo, possivelmente devido à saída das famílias do bairro. No entanto, os túmulos mais antigos se destacam como exemplares arquitetônicos que representam determinados contextos de urbanização do bairro se constituindo como artefatos de significância histórica. Em geral, os túmulos apresentam acúmulo de sujidades, falta de pintura e revestimentos quebrados ou ausentes.

Na paisagem cemiterial, sobressaem elementos arquitetônicos que remetem ao modernismo tardio característico de Recife, como estruturas que incluem divisórias entre túmulo e ossuário em marquise, criando uma volumetria em dois blocos, além do uso significativo da cruz, que reflete a influência do *art déco*. Localizados em pontos específicos, suas técnicas e materiais construtivos marcam a ampliação do cemitério na década de 1950. Essa repetição expressiva de modelos diferencia a paisagem do Cemitério da Várzea em relação aos demais da Região Metropolitana do Recife, o que merece maior atenção. Infelizmente, a grande maioria dessas sepulturas encontra-se em estado de ruína ou abandono.

Completamente integrado à paisagem urbana e ao cotidiano do bairro, o cemitério da Várzea faz parte do imaginário social local. Ele é evocado em lendas urbanas, como a da Loira do CDU, uma assombração que desce do ônibus CDU/Várzea em direção ao portão do cemitério. No entanto, sua importância vai além das histórias de assombração: é um espaço onde os varzeanos reafirmam sua identidade, já que o patrimônio funerário está intimamente ligado à construção de memórias coletivas.

Entre os moradores nascidos e criados no bairro, os varzeanos, é comum ouvir a expressão “daqui não saio nem quando morrer”, uma referência ao cemitério, que foi inaugurado em 1867. Aqueles que deixaram o bairro, mas guardam lembranças afetivas dele, frequentemente prometem retornar “nem que seja depois da morte” (Lendas e Aparições do bairro da Várzea, 2020). Assim, o cemitério não é apenas um

---

<sup>3</sup> <https://emlurb.recife.pe.gov.br/cemiterio-da-varzea>

espaço de sepultamento; é um símbolo de pertencimento e continuidade para a comunidade, um local onde as histórias e as identidades se entrelaçam.

### **O cemitério como Patrimônio Cultural**

O patrimônio cultural, como instrumento político, deve promover o engajamento e a emancipação social das comunidades a ele vinculadas. O processo de reconhecimento e patrimonialização de um bem é um campo de disputa constante, que denotam interesses na construção de narrativas identitárias. Durante muitos anos, apenas as camadas socialmente privilegiadas tiveram seus bens reconhecidos como referências culturais da identidade e memória nacional, e, portanto, passíveis de preservação. O século XXI trouxe uma mudança significativa na concepção de patrimônio, voltando-se para o futuro e reconhecendo na patrimonialização a garantia do direito à memória. Assim, é pertinente perguntar: quais bens e memórias estão sendo efetivamente preservados?

No campo cemiterial, diversas iniciativas apontam a direção da preservação e da conservação dos cemitérios. Entre elas, destacamos a publicação do guia "Orientações para Conservação dos Cemitérios" do National Trust of Australia, além da atuação da Associação de Cemitérios Históricos Monumentais na Europa e da Rede Argentina de Valorização e Gestão Patrimonial dos Cemitérios. No Brasil, a Associação Brasileira de Estudos Cemitérios (ABEC), fundada em 2004, desempenha um papel crucial nesse cenário, com publicações e promoção de eventos. Assim como a Carta de Morelia, de 2005, que estabelece diretrizes para a valorização patrimonial.

É importante ressaltar que os cemitérios reconhecidos como patrimônio geralmente apresentam um grande apelo estético, valorizados pela história da arte, e são frequentemente considerados museus a céu aberto, associados à monumentalidade. Contudo, ao considerarmos que o patrimônio cultural é uma construção resultante de disputas sociais, buscamos adotar uma abordagem mais inclusiva. Essa abordagem valoriza não apenas os cemitérios históricos, mas também aqueles que estão conectados às experiências cotidianas das pessoas, incluindo espaços funerários em contextos de dor, cemitérios rurais, periféricos, indígenas e quilombolas, entre outros.

Nesse contexto, os cemitérios, como espaços multifacetados, estão interligados aos direitos fundamentais da coletividade, incluindo o direito à cidade, a moradia e à memória, sendo suas dimensões materiais e imateriais indissociáveis. A preservação desses locais demanda um compromisso ético e esforços conjuntos para garantir sua proteção, acessibilidade e democratização, respeitando a diversidade das práticas funerárias. É fundamental que cada comunidade tenha voz no reconhecimento de seus espaços de memória e na construção de um patrimônio que representem suas histórias, vivências e lutas.

Aqui, vale pontuar os cemitérios reconhecidos como patrimônio em Pernambuco. Através da Lei nº7970/1970 o estado de Pernambuco institui o tombamento para os bens materiais, onde define em seu Art. 2º:

Constitui Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco o conjunto de bens móveis ou imóveis, públicos ou particulares, existentes em seu território e que, por seu notável valor arqueológico, artístico, bibliográfico, etnográfico, folclórico, histórico ou paisagístico.

Somada a esta, a Lei Nº 14.852/2012 reconhece bens ligados às religiões de matriz africana, indígena ou afroindígenas. Através dos dois aparatos legais, temos atualmente seis cemitérios protegidos. Três deles com o tombamento já efetivado a partir de decreto – Cemitério dos Ingleses, Cemitério da Comunidade Quilombola do Timbó e Cemitério do Povoado de Pedra Tapada; e os outros três em processo de tombamento – Cemitério de Santo Amaro, Cemitério da Cruz das Almas da Comunidade Quilombola de Castainho e Cemitério de São Sebastião.



*Figura 4. Mosaico com cemitérios tombados ou em processo de tombamento de Pernambuco.*  
Fotos: Pollyana Calado.

Cada um dos cemitérios mencionados acima apresenta justificativas favoráveis ou não ao seu tombamento, sendo que, em geral, os valores atribuídos a esses espaços estão relacionados à sua arquitetura. Os cemitérios quilombolas, que recentemente conquistaram proteção, são amparados por legislações específicas. No entanto, um aspecto importante a ser destacado é todos os que já se encontra

efetivamente tombado e não em processo, não apresentam em seus exames de tombamento diretrizes de preservação.

No contexto do tombamento, onde profissionais técnicos atribuem valores e definem diretrizes de preservação, lembramos de Ulpiano Menezes, que propõe “uma revisão de premissas” e questiona: “Se o valor é sempre uma atribuição, quem o atribuiu? Quem cria valor?” (Menezes, 2009, p. 33). Isso nos leva a refletir sobre quais memórias póstumas merecem ser preservadas? Mais inquietante ainda é a questão de quais memórias póstumas estão realmente sendo preservadas, especialmente quando se considera os cemitérios tombados em todo o Brasil.

Com isso, acreditamos que a preservação do Patrimônio Funerário e Cemiterial deve atuar como um mecanismo de salvaguarda, garantindo a continuidade das práticas e rituais funerários de uma comunidade. Essa preservação estabelece uma conexão com a ancestralidade do território, assegurando direitos fundamentais que vão além da concepção tradicional de patrimônio material, que se limita a elementos construídos de pedra e cal.

### **Considerações finais**

O reconhecimento do cemitério como patrimônio cultural deve ir além de sua mera valorização artística com o intuito de atrair turistas e visitantes. É imprescindível que essa valorização esteja fundamentada nas relações sociais de seus detentores, ou seja, da comunidade que mantém práticas e rituais no local. A patrimonialização de um espaço cemiterial não deve se transformar em um projeto de comercialização. Como observou Mariza Velozo (2006), o patrimônio cultural corre o risco de ser reduzido a uma mercadoria ou fetiche, transformando suas complexas redes de práticas e significados em meros produtos ou objetos "coisificados".

Além disso, é importante ressaltar que o incentivo ao turismo em sítios históricos e arqueológicos deve respeitar critérios de preservação e conservação, garantindo que o uso desses espaços não comprometa sua integridade física e simbólica. Devem ser adotadas práticas educativas que promovam a compreensão da cultura local e estabeleçam conexões significativas entre visitantes e o local. Essa abordagem visa assegurar a conservação e o gerenciamento adequado do patrimônio, conforme destacado por Pardi (2003).

Defendemos que o Cemitério da Várzea seja reconhecido como patrimônio cultural de Pernambuco não apenas por seu valor histórico, que está inserido no contexto higienista brasileiro do século XIX, mas, principalmente, por ser um espaço ativo que representa um território de afetividade e pertencimento para seus usuários. Situado em um bairro afetado pelo processo de gentrificação, onde o mercado imobiliário se fortalece e gera conflitos e desigualdades econômicas para os moradores, instrumentalizá-lo dentro da legislação patrimonial é uma forma de resguardar o bem e fortalecer a luta pelo direito à cidade e à memória.

Em um momento em que se discute que a periferia é o verdadeiro centro, os cemitérios periféricos continuam sendo preteridos aos cemitérios que possuem grandes obras de arte, o que diminui seu valor histórico, cultural e, especialmente, social. Diante da emergência urbana, na qual os mais vulneráveis são frequentemente expulsos de seus territórios, voltar os olhares para os cemitérios pode oferecer uma nova perspectiva sobre as ancestralidades urbanas.

## **Referências**

### *Bibliográficas*

CASTRO, E. T. Cemitérios em destaque: iniciativas nacionais e internacionais pela preservação do patrimônio funerário. *In: III Encontro nacional da ABEC, Piracicaba. Anais do III Encontro nacional da ABEC, 2010.*

CASTRO, E. T. Cemitérios, nosso patrimônio nacional: a ação do IPHAN com relação ao patrimônio funerário brasileiro. *In: Anais do III Encontro nacional da ABEC, Piracicaba. Anais do III Encontro nacional da ABEC. 2010.*

CASTRO, E. T. Marcas da vida na hora da morte: identidade e memória por meio dos cemitérios e seus acervos. Blumenau em Cadernos, v. 4, p. 26-42, 2010.

CASTRO, E. T. O patrimônio cultural funerário catarinense. Florianópolis: FCC, 2017.

COSTA, F. A. P. Arredores do Recife. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.

FREITAS, P. C.; RAMOS, A. C. P. T. . Estratigrafia da paisagem cemiterial: cemitérios oitocentistas da Região Metropolitana do Recife. *In: Viviane Maria Cavalcanti de Castro; Ana Catarina Peregrino Torres Ramos; Pollyana Calado de Freitas. (Org.). Memórias póstumas: arqueologia cemiterial em Pernambuco. 1ed. Recife: UFPE, 2024, v. 1, p. 132-154.*

GONÇALVES, José Reinaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento José Reinaldo Santos Gonçalves. Memória patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro, 2003.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Patrimônio e história: reflexões sobre o papel do historiador. Diálogos (Maringá. Online), v. 18, n.2, p. 637-660, mai.-ago./2014. Laboratório de Produção Cultural Comunitária. Lendas e Aparições do bairro da Várzea. Aldir Blanc Recife, 2020.

LIMA, T. A. De morcegos e caveiras a cruzeiros e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX (estudo de identidade e mobilidade sociais). Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Ser. v.2, 1994.

MENESES, U. T. B. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. In: Anais do I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural. Ouro Preto: IPHAN, 2009.

PARDI, M. L. F. A preservação do patrimônio arqueológico e o turismo. Revista do Patrimônio - IPHAN. No 33. 2007.

VELOSO, Mariza. O FETICHE DO PATRIMÔNIO Goiânia, v. 4, n.1, p. 437-454, jan./jun. 2006.

### *Legislação*

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidente da República, [2016]

BRASIL. Portaria Nº 375, DE 19 DE SETEMBRO DE 2018 Institui a Política de Patrimônio Cultural Material do Iphan e dá outras providências.

CARTA INTERNACIONAL DE MORELIA: Cementerios Patrimoniales y Arte Funerario. Red Iberoamericana de Valoración y gestión de Cementerios Patrimoniales. 2005.

CONAMA. Conselho Nacional de Meio Ambiente - Brasil. 1990.

PERNAMBUCO. Lei Nº 14.852, DE 29 DE NOVEMBRO DE 2012 - Dispõe sobre a preservação e os procedimentos de tombamento e de registro do Patrimônio Cultural de Origem Africana no Estado de Pernambuco.

PERNAMBUCO. Lei Nº 7.970, de 18 de setembro de 1979 - Institui o tombamento de bens pelo Estado. Decreto nº 6.239 de 1980 - Regulamenta a Lei nº 7.970, de 18 de setembro de 1979, que institui o Tombamento de bens pelo Estado.