

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

PATRÍCIA TELES RIBEIRO RETONDAR

**A MORTE AO LONGO DO CAMINHO:**

Reflexões da religiosidade popular presentes nas práticas mortuárias  
referentes às cruzes e memoriais de beira de estrada do interior paraibano

João Pessoa

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

PATRÍCIA TELES RIBEIRO RETONDAR

**A MORTE AO LONGO DO CAMINHO:**

Reflexões da religiosidade popular presentes nas práticas mortuárias referentes às cruzes e memoriais de beira de estrada do interior paraibano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões

Orientador(a) Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Fernanda Lemos

João Pessoa

2017

R438a Retondar, Patricia Teles Ribeiro.

"A MORTE AO LONGO DO CAMINHO: Reflexões da religiosidade popular nas práticas mortuárias referentes às cruzeiras de beira de estrada do interior paraibano" / Patricia Teles Ribeiro Retondar. - João Pessoa, 2019.

117f. : il.

Orientação: Fernanda Lemos Lemos.

Dissertação (Mestrado) -

UFPB/Educação.

1. práticas rituais fúnebres; religiosidade popular.

I. Lemos, Fernanda Lemos. II. Título.

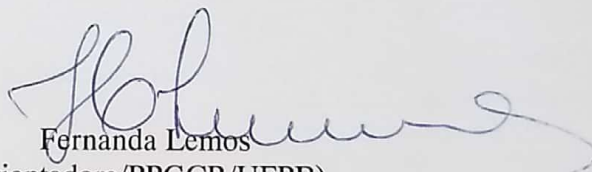
UFPB/BC

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

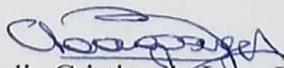
*“A MORTE AO LONGO DO CAMINHO”: REFLEXÕES DA RELIGIOSIDADE  
POPULAR PRESENTE NAS PRÁTICAS MORTUÁRIAS REFERENTES ÀS CRUZES E  
MEMORIAIS DE BEIRA DE ESTRADA DO INTERIOR PARAIBANO*

Patrícia Teles Ribeiro Retondar

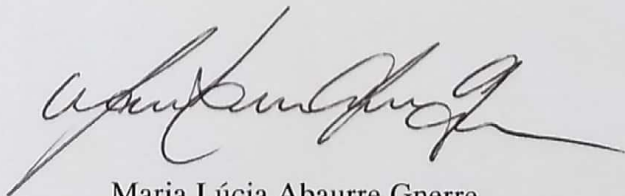
Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Fernanda Lemos  
(orientadora/PPGCR/UFPB)



Cláudia Cristina do Lago Borges  
(membro-externo/UFPB)



Maria Lúcia Abaurre Gnerre  
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 06 de dezembro de 2017.

## **DEDICATÓRIA**

Dedico este trabalho aos “anjos” que fazem parte da minha vida. Recebam toda minha gratidão!

## AGRADECIMENTOS

Como definir em poucas linhas “um mundo” de gratidão, tantas pessoas que ao seu modo, tanto contribuíram para que mais essa etapa da minha vida fosse concluída. Sintam-se todas abraçadas pelo mais genuíno abraço de gratidão. Vou aqui elencar algumas, sem uma ordem de importância, todas foram importantes e me perdoem de antemão se esqueci alguém:

Anderson Retondar, meu companheiro de vida, meu amor, que sempre me “sacode” e me auxilia em tudo, a minha estrada com você é muito mais completa. E como você sempre gosta de dizer, “Tudo passa!”.

Aos meus filhos, Guilherme e João Pedro, vocês são minha melhor versão, minha dádiva e minha luz. Sempre me impulsionando a seguir em frente. Valeu!

Minha mãe Diva, que mesmo à distância me coloca nas suas orações diárias e me fortalece com suas palavras simples e encorajadoras. Sempre foi assim e assim será.

À minha família e amigos que preenchem de alegria e movimento a minha jornada aqui neste mundo.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, que embora seja uma instituição é composta por pessoas que contribuíram muito na minha formação, acrescentando conhecimento acadêmico e para vida.

Minha querida e paciente orientadora e professora Fernanda Lemos, que nunca desistiu de mim, nem mesmo quando eu deixei de acreditar que seria possível concluir essa etapa. Você é parte disso, obrigada.

Avany, a você que sempre fez seu trabalho de forma exemplar como secretária da Coordenação da Pós e ainda teve fôlego para me incentivar e motivar toda vez que eu entrava naquela salinha e me fazia sair de lá com a coragem necessária para seguir em frente.

Aos colegas da turma do mestrado, pessoas tão diversas nas suas realidades e ao mesmo tempo que conseguiram viver uma coletividade muito bacana que se preservou até depois que cada um seguiu a sua estrada. Especial agradecimento ao querido colega de turma João Florindo Segundo, que enriqueceu meu trabalho quando se prontificou a fotografar os memoriais fúnebres pelas muitas estradas do sertão paraibano, seu acervo fotográfico tem um valor inestimável.

À minha querida amiga Simone Magalhães Brito, cada linha escrita, cada página concluída, cada capítulo desse trabalho eu rendo a você, que com sua doçura sempre soube me encorajar a jamais desistir, esse fantasma não vai mais me atormentar.

O Deus que de forma sublime e transcendente me concede experimentar tantas coisas nesta vida, reconheço a Sua permanente presença.

## EPÍGRAFE

“Talvez a morte tenha mais segredos para nos revelar que a vida.”

Gustave Flaubert

## **A MORTE AO LONGO DO CAMINHO:**

Reflexões da religiosidade popular presentes nas práticas mortuárias referentes às cruzes e memoriais de beira de estrada do interior paraibano

### **RESUMO**

O presente trabalho teve por objetivo fazer uma reflexão da religiosidade popular presente nas práticas mortuárias referentes as cruzes e memoriais de beira de estrada do interior paraibano. Foi analisado, em perspectiva histórica - o imaginário referente a morte e ao *morrer* que se apresenta contextualizado a partir da construção desses artefatos. Para isto, observou-se a dinâmica da religiosidade popular nos ritos fúnebres a partir de processos de natureza cultural e simbólica. Foram observados ainda os rituais de morte no Brasil, entre os séculos XIX e XXI e a influência da modernidade e dos processos de urbanização imbricados com o contexto dos rituais fúnebres.

**Palavras-chave:** Práticas rituais fúnebres; religiosidade popular; cultura visual;

**Linha de Pesquisa:** Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos

## **ABSTRACT**

The present work has as objective to make a reflection about popular religiosity that is expressed in the mortuary practices through crosses and memorials of roads in the hinterland of the state of Paraíba. It was analysed, in a historical perspective, the imaginary referring to death and how this is presented through the construction of these artefacts. For this, we observed the dynamics of popular religiosity in funeral rites through cultural and symbolic processes. We still observed the rituals of death in Brazil in the nineteenth and twenty-first centuries and the influence of modernity and the processes of urbanization imbricated with the context of funeral rituals.

**Key words:** Funeral ritual practices; Popular religiosity; Visual culture;

**Research line:** Religion, Culture and Symbolic Systems

## **SUMÁRIO:**

|                                                                                                                                                                                |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>                                                                                                                                                         | <b>11</b>  |
| <br><b>CAPÍTULO 1: A MORTE E SEUS RITUAIS.....</b>                                                                                                                             | <b>20</b>  |
| 1.1. A MORTE NO BRASIL OITOCENTISTA.....                                                                                                                                       | 20         |
| 1.2. MODERNIDADE, URBANIZAÇÃO E RITUAIS FÚNEBRES.....                                                                                                                          | 33         |
| 1.3 RUPTURAS E PERMANÊNCIAS ENTRE AS PRÁTICAS MORTUÁRIAS.....                                                                                                                  | 44         |
| <br><b>CAPÍTULO 2: RELIGIOSIDADE POPULAR E A MORTE.....</b>                                                                                                                    | <b>53</b>  |
| 2.1. CARACTERÍSTICAS DA RELIGIOSIDADE POPULAR E SUA INFLUÊNCIA<br>NOS RITUAIS FÚNEBRES.....                                                                                    | 53         |
| 2.2. EXTERIORIZAÇÃO DA RELIGIOSIDADE E DA DEVOÇÃO.....                                                                                                                         | 61         |
| 2.3. DIÁLOGOS ENTRE A RELIGIÃO CATÓLICA TRADICIONAL E A<br>RELIGIOSIDADE POPULAR NA SOCIEDADE BRASILEIRA.....                                                                  | 70         |
| <br><b>CAPÍTULO 3: SENTIDOS E SIGNIFICADOS DAS CRUZES E MEMORIAIS DE<br/>BEIRA DE ESTRADA.....</b>                                                                             | <b>78</b>  |
| 3.1. ACERVO FOTOGRÁFICO: LEVANTAMENTO HISTÓRICO E DOS<br>ELEMENTOS EXTERNOS DA RELIGIOSIDADE POPULAR PRESENTES NOS<br>ARTEFATOS/MEMORIAIS FÚNEBRES DE BEIRA DE<br>ESTRADA..... | 78         |
| 3.2. REFLEXÃO HISTÓRICA E CULTURAL ACERCA DA CONSTRUÇÃO E<br>MANUTENÇÃO DOS MEMORIAIS FÚNEBRES DE BEIRA DE<br>ESTRADA.....                                                     | 89         |
| 3.3. A CULTURA VISUAL E O IMAGINÁRIO COLETIVO SOBRE ÀS PRÁTICAS<br>MORTUÁRIAS NAS ESTRADAS.....                                                                                | 96         |
| 3.4. MOTIVAÇÕES E REELABORAÇÕES DESSAS PRÁTICAS.....                                                                                                                           | 102        |
| <br><b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                                                                                                                           | <b>107</b> |
| <br><b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>                                                                                                                                     | <b>109</b> |
| <br><b>ANEXO.....</b>                                                                                                                                                          | <b>113</b> |

## INTRODUÇÃO

Quando o olhar de historiadora nos leva a percorrer caminhos até então não pensados, podendo fazer surgir na nossa caminhada uma pesquisa que tem se mostrado frutífera, intrigante e promissora. E foi assim que enveredamos por uma história que até então não fazia muito sentido, mas nem por isso, nos tornava imune a ela. Pelo contrário, foi percorrendo as estradas da vida, literalmente, que nos deparamos com produções e manifestações rituais mortuárias e fúnebres e que hoje formam o escopo desse trabalho e visa dialogar e transitar entre a História e as Ciências das Religiões, numa interdisciplinaridade que contribua principalmente para tornar mais “visíveis” elementos da nossa cultura que passam apressadas pelo nosso olhar, muitas vezes desatento, ao percorrer as estradas do nosso Brasil.

E foi procurando entender o passado para, através dele, entendermos práticas próprias de nossa sociedade, que propomos pensar e dialogar sobre a construção e manutenção das cruzes e memoriais de beira de estrada do interior paraibano, trazendo reflexões da religiosidade popular como elemento central. A morte, por exemplo, é uma realidade comum a qualquer tempo histórico, visto que ainda não conseguimos encontrar uma forma de evitá-la, apesar das inúmeras tentativas do homem em mantê-la afastada.

No caso em tela, objeto deste, procuramos fazer esta leitura a partir da análise da religiosidade popular nas práticas rituais que envolvem o processo da morte, pensando este como um processo não apenas natural, mas, fundamentalmente, histórico e social.

A morte e os rituais que a envolvem, se torna um objeto heurístico, tendo em vista ser uma realidade comum a qualquer tempo histórico e que no âmbito das Ciências das Religiões ganha espaço e legitimidade. E observando as várias concepções religiosas que versam sobre a morte e seus rituais, a religiosidade popular se destaca, principalmente pelo caráter externo das suas formas de manifestação de fé.

Dentre os vários rituais e simbologias fúnebres que destaco, neste trabalho, os monumentos que margeiam as principais estradas do interior paraibano. As conhecidas cruzes de beira de estrada são memoriais construídos que simbolizam geralmente uma perda dolorosa para familiares do morto. Da mesma maneira como nos cemitérios e nos rituais de sepultamentos o que se busca é a perpetuação daquele morto, também parece possível verificar essa prática através de uma memória coletiva visualizada sob a forma

de cruzes de madeira, igrejinhas, capelas ou outros tipos de construções ou artefatos que simbolizem e representem aquele acontecimento nas estradas.

Assim essa representação remonta a ideia de que a morte e o morrer precisam ser permanentemente expostos, simbolicamente perpetuados. Sendo essas práticas funerárias muitas vezes ligadas a uma religiosidade popular e , que apesar do crescente processo de individualização da sociedade moderna que contribuiu em grande medida para o ocultamento de alguns destes rituais e a alteração de modelos vigentes por outros menos públicos e mais distantes dos vivos, não irá significar, por outro lado, a sua ruptura em definitivo, como podemos perceber nas práticas ainda atuais de construção de cruzes e nas margens de rodovias e memoriais de culto aos mortos.

O presente trabalho tem como objetivos, demonstrar como percebemos a dinâmica que envolve a religiosidade popular nos ritos fúnebres, a partir dos processos de natureza cultural e simbólica na sociedade brasileira de modo geral. Além de comparar os rituais de morte no Brasil, entre os séculos XIX e XXI e a influência da modernidade e dos processos de urbanização que se imbricam com esse contexto ritual fúnebre. Reconhecer e analisar historicamente o imaginário referente à morte e o morrer que se apresenta contextualizado a partir da construção desses artefatos também se constitui objeto da presente pesquisa dada a relevância ainda hoje presente nas principais rodovias e estradas do interior paraibano<sup>1</sup>.

Destacando as principais características da religiosidade popular e sua influência nos rituais fúnebres, os diálogos entre a religião católica tradicional e a religiosidade popular na sociedade brasileira, bem como seus percursos. E quais os sentidos e significados das cruzes e memoriais de beira de estrada, sob a perspectiva da Cultura Visual<sup>2</sup>, suas motivações e reelaborações, são questionamentos que impulsionam nosso trabalho e permeiam a ótica da pesquisa, além da montagem e produção de um acervo fotográfico com um levantamento histórico e a catalogação de parte desses artefatos e memoriais. Ao relacionar as experiências visuais provocadas pelos monumentos e

---

1 As cidades do interior paraibano que iremos tratar ao longo desta pesquisa são: Cruz do Espírito Santo, Sapé; Ibiara, Santana de Mangueira, Manaíra, Conceição, São José de Princesa, Princesa Isabel, São José do Rio do peixe e Cajazeiras (Alto Sertão da Paraíba). Mapas nos anexos.

2 Cultura Visual: Entendo--a como um sistema em que os modos de olhar e representa visualmente o que nos rodeia são, histórica e culturalmente, modelados. Deste modo, não abrange unicamente os processos de produção de artefactos visuais e de comunicação visual, mas igualmente, a forma particular como as relações estabelecidas no âmbito do visível se processam. (CAMPOS, 2012, p.23)

artefatos de beira de estrada, procuro, portanto, fazer uma conexão entre os costumes fúnebres em questão e sua relevância cultural e histórica.

A metodologia que compõe esse trabalho tem por objetivo utilizar o método de análise bibliográfica, especialmente no que se refere à aquisição de dados referentes aos rituais da morte nos períodos compreendidos entre os séculos XIX e XXI no Brasil, e ao mesmo tempo iremos nos deter através da pesquisa documental ao percurso religioso e os elementos que compõem a religiosidade popular e suas raízes.

No que se refere especificamente à análise do objeto da pesquisa, as cruzes e os memoriais que margeiam estradas do interior paraibano<sup>3</sup>, faremos a utilização da Cultura Visual e da Antropologia Visual, enquanto método, pois as mesmas serão capazes de ajudar a promover o diálogo entre a imagem/artefato e a teoria, numa inter-relação dialógica. Ricardo Campos, antropólogo e autor que trabalha com essas áreas de investigação nos embasa com seu aporte teórico neste sentido:

Em suma, a cultura visual, pode ser entendida, em primeiro lugar, como um repositório visual associado a contextos colectivos particulares, onde determinadas linguagens e signos visuais são elaborados e trocados; em segundo lugar, como um modo de apreender e decodificar visualmente a realidade, tendo em consideração a natureza cultural e psicossocial da percepção e cognição; e, em terceiro lugar, como um sistema composto por um aparato tecnológico, político, simbólico e económico, enquadrado num horizonte sociocultural e histórico mais amplo com o qual convive, que ajuda a moldar, tal como é por este configurado.(CAMPOS, 2012, p.25)

E essa dinâmica se dará através da montagem de um acervo fotográfico dos monumentos e artefatos fúnebres que margeiam algumas estradas do interior paraibano tantas quantas forem possíveis registrar, a fim de fazer um levantamento tanto histórico e de análise comparativa entre os elementos da religiosidade popular<sup>4</sup> que supostamente estariam presentes nessas representações fúnebres. Além da possibilidade da análise, também o uso e a catalogação desse acervo como utilidade e relevância tanto

---

<sup>3</sup> Ver anexo. Figuras 1,2,3 e 4.

<sup>4</sup> Religiosidade popular: As práticas populares atravessaram séculos. O modo de conceber e experimentar práticas religiosas diferenciadas em relação ao proposto pela hierarquia eclesiástica, e mesmo pelo Estado, é o que define o “popular”, para ser fiel a representação criada pela própria Igreja. Religiosidade popular se caracteriza pelo não-institucional e pela não-rigidez com o considerado sagrado, pela ausência de domínio ou mediação eclesiástica, conforme a própria representação criada pelos registros de época, feitos por membros da hierarquia eclesiástica, como Bispos e pronunciamentos da própria Igreja. DILLMANN, Mauro, 2012, p.107–108)

histórica quanto da memória. E sobre essa questão da memória religiosa específica, Le Goff ressalta:

Patrimônio religioso, que precisa ser mantido, onde a consciência desse passado não se apague, não deixe de existir, nem que se perca seu valor. “Cabe, c o m e f e i t o , aos profissionais científicos da memória, antropólogos, historiadores, jornalistas, sociólogos, fazer da luta pela democratização da memória social um dos imperativos prioritários da sua objetividade científica”. (LE GOFF, 2003, p.471)

O trabalho de campo realizado não envolveu entrevistas ou algum tipo de contato com os moradores das localidades que compõem nossa pesquisa, na verdade, a etnografia consiste no aporte fotográfico dos objetos fúnebres que se encontram margeando as principais estradas do interior paraibano, e ao que parece, não desqualifica o trabalho, uma vez que para realizar uma boa etnografia uma das questões centrais estaria ligada a capacidade de transpor os limites do senso comum, segundo Mariza Peirano em seu artigo intitulado Etnografia não é método.

A referida autora nos ajuda a pensar sobre o real papel da etnografia, visto que muitas vezes nosso olhar se volta para ela enquanto método, mas nos surpreende saber que seu potencial supera muito essa etapa de um trabalho científico. Peirano aponta ainda:

Tudo que nos surpreende, que nos intriga, tudo que estranhemos nos leva a refletir e a imediatamente nos conectar com outras situações semelhantes que conhecemos ou vivemos (ou mesmo opostas), e a nos alertar para o fato de que muitas vezes a vida repete a teoria. (PEIRANO, 2014, p. 378)

E foi justamente diante desse estranhamento que o projeto de pesquisa surgiu e foi ganhando corpo e se materializando através da produção teórica dessa dissertação. Quando pensamos na realização de um trabalho científico, é de grande importância buscar uma interação e o diálogo que favoreça a ampliação dos fenômenos estudados, e é nesse sentido que a História e demais ciências humanas, vêm contribuindo e enriquecendo ainda mais o universo das Ciências das Religiões, o que na verdade, é algo que já vem sendo feito a bastante tempo e Marcelo Camurça já vem dialogando nesse sentido:

Devido a toda polissemia nas interpretações dadas ao fenômeno religioso, fruto da diversidade epistemológica com que ele é encarado, penso que o enfoque a ser dado nos Programas de Pós-Graduação em

Ciência (s) da Religião deva ser o da interdisciplinaridade.  
(CAMURÇA, 2008, p. 25).

Há que se pensar que através dessa interação a produção acadêmica e intelectual que pretendemos realizar se torna mais dinâmica e capaz de ampliar suas contribuições, ao invés de limitá-la.

Ao longo do século XX, os estudos de história cultural ganharam espaço e legitimidade crescentes no âmbito da academia, especialmente nas universidades e centros de pesquisa na Europa ocidental.

No interior deste contexto, os processos e manifestações culturais se tornaram, cada vez mais, objetos da análise histórica, através dos quais se pretendeu, por mecanismos de natureza eminentemente simbólica, demonstrar o desenvolvimento da história.

A prática ritual se encontra aí localizada como uma dessas manifestações por meio das quais podemos “ler” a história de um determinado grupo ou sociedade.

No caso em tela, objeto deste trabalho, procuramos fazer esta leitura a partir da análise das práticas rituais que envolvem o processo da morte, pensando este como um processo não apenas natural, mas, fundamentalmente, histórico e social.

A problemática que se apresenta como a tônica central, indaga em que medida a construção desses artefatos explicita a manutenção de uma religiosidade baseada em preceitos tradicionais e de uma religiosidade popular, procurando conferir um sentido público à morte, recuperando e até mantendo assim as formas de expressão que se produziram em oposição aos processos de modernização e individualização dos rituais fúnebres do início do século XX e que através da prática coletiva permanece sendo realizada.

No Brasil, os estudos sobre as práticas rituais da morte e do morrer, versam em sua maioria sobre a sua trajetória cotidiana e o conjunto padrão de atitudes morais e religiosas que compõe assim o seu universo social, demonstrando o papel de destaque desempenhado pela Igreja neste aspecto da vida social, juntamente com a questão do Estado, e que quase sempre estiveram compondo estes estudos. (5)

As cerimônias funerárias que compõem os ritos de passagem, e que servem basicamente para marcar a separação entre vivos e mortos foram elementos de uma

---

5 Ver: João José Reis (1991); Cláudia Rodrigues (1997); Henrique Sérgio de Araújo Batista (2011)

cultura funerária que, no Brasil, sofreram forte influência de Portugal e da África<sup>6</sup> e que tiveram significações simultâneas e forte presença dos sacerdotes, onde a doutrina da Igreja se ocupava na salvação da alma e da orientação dos seus fiéis no sentido do bem morrer. “Era uma morte marcada por uma extraordinária mobilização ritual, coerente com um catolicismo que enfatizava as manifestações exteriores de religiosidade...” (REIS, 1991 p. 91).

Se procurarmos entender o passado para, através dele, entendermos práticas próprias de nossa sociedade, a “morte” e os rituais que a envolvem, se torna um objeto heurístico, tendo em vista ser uma realidade comum a qualquer tempo histórico, visto que ainda não conseguimos encontrar uma forma de evitá-la, apesar das inúmeras tentativas do homem em mantê-la afastada.

Podemos assim atrelar o ritual da morte e, especificamente, os modos de sua realização, a diferentes esferas e processos sociais como, por exemplo, a questão da religiosidade, ao desenvolvimento da colonização, às representações sociais de diferentes grupos em relação à sua percepção do mundo social, enfim, traçar, a partir da análise destas práticas rituais expressões de um determinado grupo ou sociedade em determinados espaços e tempos sociais.

Os rituais de morte ocidental foram abordados na literatura histórica através do viés da tradição católica, que regia basicamente todas as instâncias da sociedade. Era uma vivência baseada num cristianismo primitivo que pareceu imóvel por um longo período de tempo, entre os séculos V e XVII, aproximadamente, entretanto, são perceptíveis as transformações que ocorreram. Ana Cândida Henriques (2014) no capítulo 1 de sua dissertação de mestrado, intitulado, Sobre a morte e o morrer: concepções e paralelismos entre o catolicismo romano e o budismo tibetano, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, discorre sobre o percurso teológico e apresenta um panorama da doutrina católica e também sobre os ritos fúnebres, além de trazer importantes considerações das transformações histórico-antropológicas da morte ocidental do medievo até os dias atuais, o que se configura no nosso trabalho uma fonte a mais para reflexão e enriquecimento<sup>7</sup>.

---

6 Reis (1991) faz referência a algumas características dos rituais africanos, que foram mantidos aqui no Brasil apesar da forte presença do catolicismo entre eles. Em alguns casos foi possível verificar a presença de alimentos levados à sepultura como oferenda, uma alusão ao banquete festivo de despedida, as danças e instrumentos típicos, entre outras coisas. p.160/161

7 Para maiores esclarecimentos sobre “o percurso teológico e o panorama da doutrina católica”, ver Henriques (2014)

E como não poderiam ser diferentes no contexto da morte, essas tradições regiam as manifestações relativas aos simbolismos entre os mortos e os vivos. Tais simbolismos e seus rituais vieram a ser introduzidos no Brasil desde o processo inicial da colonização e foram sendo ampliados através da incorporação de novos elementos.

Elegemos como período para nossa análise o final do século XIX e início do XX, tendo em vista que será neste momento histórico onde podemos perceber um importante movimento de transição e ruptura com um modelo mais tradicional de sociedade, especialmente no que se refere aos rituais fúnebres e um novo modelo de se relacionar com a morte, onde o culto aos túmulos e cemitérios são mais ostensivos e valorizados. A partir daí, tentaremos compreender como as mudanças nestes rituais estarão atreladas aos ideais de modernização acompanhando e revelando, ao mesmo tempo, os processos de urbanização das grandes cidades no Brasil.

Henriques irá demonstrar como esse processo acabou por produzir grandes efeitos no novo modelo de morrer,

A morte romântica, este novo modelo de morrer, é dotado de um novo sentido. O homem da sociedade ocidental ‘exalta-a, dramatiza-a, deseja-a impressionante e arrebatadora’, não a morte dele, mas a do outro, cuja lembrança e saudade vão inspirar o culto aos túmulos e cemitérios nos séculos XIX e XX. (2014, p.50)

Assim a fotografia fúnebre/ mortuária também aparece no cenário brasileiro a partir de meados do século XIX, com a intenção de fixar para eternidade o prestígio do morto e também como uma lembrança daquele que se foi, também surgem nesse mesmo contexto a prática de construção artefatos e monumentos fúnebres de beira de estrada, e que ainda hoje se mantém na maioria das cidades do interior do país.

E como ponto de partida para nosso entendimento com relação ao costume e à prática dessas construções e artefatos fúnebres de beira de estrada, trago um trecho bastante elucidativo do nosso grande escritor brasileiro, Euclides da Cunha, que na sua obra colossal e um tanto polêmica : Os Sertões, narra com sua máxima “sinceridade” os palcos do sertão nordestino, suas características tanto geográficas quanto do seu povo e o que representou a Guerra de Canudos<sup>8</sup> e Antônio Conselheiro como personagem

---

8 Destacamos a obra Os Sertões, de Euclides da Cunha, que articula uma dialética entre o escritor e a história e traz uma narrativa que conta os fatos ocorridos naquela trágica guerra e seus personagens. A chamada **Guerra de Canudos**, foi o confronto entre um movimento popular de fundo sócio-religioso e o

principal. O conteúdo de sua narrativa compõe argumentos que levaremos em consideração como fonte e que nos ajudará a compor o universo da pesquisa. São elementos bastante significativos e que mostram uma versão da vivência da fé e da religiosidade popular nos preâmbulos da morte. Seguimos a pista deixada por ele:

Quem vê a família sertaneja, ao cair da noite, ante ao oratório tosco ou registo paupérrimo, à meia-luz das candeias de azeite, orando pelas almas dos mortos queridos, ou procurando alentos à vida tormentosa, encanta-se. O culto dos mortos é impressionador. Nos lugares remotos, longe dos povoados, inumam-se à beira das estradas, para que não fiquem de todo em abandono, para os que os rodeiem sempre as preces dos viandantes, para que nos ângulos da cruz depositem estes, sempre, uma flor, um ramo, uma recordação fugaz, mas renovada sempre. E o vaqueiro que segue arrebatadamente estaca, prestes, o cavalo, ante o humilde monumento – uma cruz sobre pedras arrumadas – e, a cabeça descoberta, passa vagaroso, rezando pela salvação de quem ele nunca viu talvez, talvez de um inimigo.

A terra é o exílio insuportável, o morto um bem-aventurado sempre. O falecimento de uma criança é um dia de festa. Ressoam as violas na cabana dos pobres pais, jubilosos entre lágrimas; refere o samba turbulento; vibram nos ares, fortes, as coplas dos desafios, enquanto uma banda, entre duas velas de carnaúba, corado de flores, o anjinho exposto espelha, no último sorriso paralisado, a felicidade suprema da volta para os céus, para a felicidade eterna – que é a preocupação dominadoras daquelas almas ingênuas e primitivas. No entanto há traços repulsivos no quadro desta religiosidade de aspectos tão interessantes, aberrações brutais, que a derrancam ou maculam. (CUNHA, Euclides da, 2002, p.145-147)

De um modo ou de outro, nos vários aspectos da vida humana, assim como, nascimento e morte, e que são eventos sociais, percebemos que a partir do final do século XIX tivemos uma perda gradual do elemento público dessas ações. Verifica-se, portanto, uma tendência forte em escamotar e tornar mais privado esses aspectos antes tão públicos que se acentua bastante a partir das primeiras décadas do século XX. “Em épocas mais antigas, morrer era uma questão muito mais pública do que hoje” (ELIAS, 2001 p.25).

No primeiro capítulo iremos apresentar o contexto da morte no Brasil Oitocentista, os ritos fúnebres e o repertório funerário e tumular que marcaram o século XIX. Destacando o papel relevante que assume a igreja católica e o aprofundando de suas ações nesse sentido, além de outras atribuições.

---

Exército da República, que durou de 1896 a 1897, na então comunidade de Canudos, no interior do estado da Bahia, no Brasil CUNHA, Euclides da. Os Sertões, 5ª ed., Rio de Janeiro: Record, 2002.

Ainda nesse capítulo iremos nos deter nas mudanças ocorridas nos rituais fúnebres a partir de meados do século XIX revelam um processo mais estrutural que estava em gestação no interior da sociedade brasileira: o movimento de modernização, através da urbanização, de nossas principais grandes cidades, finalizando com as rupturas e permanências entre as práticas mortuárias.

Já no segundo capítulo traremos um panorama que pretende demonstrar a dinâmica que envolve a religiosidade popular nos ritos de modo geral, sobretudo os fúnebres, as relações com a Igreja enquanto instituição, a exteriorização da religiosidade e da devoção no catolicismo e à uma lógica pedagógica e visual que procurava estreitar laços com os fiéis, nas várias esferas ritualísticas. Iremos apontar ainda os diálogos entre a religião católica tradicional e a religiosidade popular na sociedade brasileira, além da forte presença das Irmandades e seu papel no universo católico.

No último capítulo, nossa atenção se concentra ao objeto em tela desse trabalho, “ às cruzes e memoriais de beira de estrada do interior paraibano”. Nosso percurso se dará inicialmente na montagem de um acervo fotográfico, onde pretendemos demonstrar elementos da religiosidade popular na produção desses artefatos, além de trazer uma reflexão histórica e cultural desses símbolos. Numa abordagem sob o viés da Cultura Visual e o imaginário coletivo sobre essas práticas, suas motivações e reelaborações. Será um capítulo onde estaremos vasculhando um universo bastante vasto quanto as possibilidades de entendimento, os quais não temos a pretensão de descobrir uma verdade, mas buscaremos trazer possibilidades de reflexão e diálogos.

## **CAPÍTULO 1**

### **A MORTE E SEUS RITUAIS**

#### **1.1. A MORTE NO BRASIL OITOCENTISTA**

Os ritos fúnebres e o repertório funerário e tumular que marcaram o século XIX no Brasil tiveram seu processo de formação caracterizado já na Idade Média, especialmente no contexto da Europa, que teve um papel extremamente relevante e de influência na cultura brasileira. As atitudes diante da morte vão sendo alteradas ao longo do tempo, mesmo que pareçam imóveis. A percepção dessas alterações pode ser sentida na ampliação de certos ritos ou até mesmo no desuso de outros.

Philippe Ariés (1977) vai fazer uma análise bastante vasta no que se refere aos costumes fúnebres do Ocidente, e nos revela que o costume romano de fazer os sepultamentos fora das cidades teve a sua lógica alterada pelos cristãos, criando uma aproximação ainda maior do morto com os vivos, além de ampliar seus simbolismos religiosos, e no caso em tela, também nos apresenta referências sobre os sinais e símbolos visuais da morte em beira de estradas. E uma possível origem dos artefatos e monumentos de beira de estrada estaria ligado a esse costume romano, sofrendo, porém, ao longo do tempo alterações, conforme foi crescendo a participação mais direta da igreja católica nos rituais fúnebres de modo geral.

Observando as várias concepções religiosas que versam sobre a morte e seus rituais fúnebres na Europa medieval, o catolicismo se destaca, principalmente, pelo caráter externo das suas formas de manifestação de fé.

Pode-se perceber num primeiro momento que, até o final do século XII, a Igreja tinha a sua participação nas cerimônias fúnebres bem menos ostensiva, ficando responsável basicamente pela imposição da “absolvição da alma”, o restante era de ordem civil. Ariés irá destacar que “a participação da Igreja era na época efetivamente discreta; reduzia-se à absolvição sacramental que se seguia à confissão e à encomendação da alma”. (ARIÉS, 1977, p. 76).

Na Idade Média, aos poucos a Igreja vai se apropriando dos funerais, que vão ficando cada vez mais religiosos, passando-se a praticar os ritos de despedidas no interior das igrejas e generalizando-se o hábito de celebração de missas para a salvação das almas.

A igreja católica vai aprofundando suas ações nesse sentido e ampliando sua atuação, e dentre outras atribuições da Igreja, também se destacou pelo costume da preparação dos testamentos escritos pelos padres ou notários, que redigiam os mesmos, conforme o desejo expresso pelo próprio moribundo, e de forma pública. Os testamentos passaram a compor também o universo religioso, onde tinham como principal função garantir ao morto uma segurança espiritual sob a forma de preces, missas por sua alma e atos de caridade, além da própria divisão dos bens para os herdeiros e também para a Igreja.

Foi ainda na Idade Média que se consolidou o costume de se fazer os sepultamentos “ad sanctos”, ou seja, dentro das igrejas. A inumação começa a invadir o perímetro urbano na Europa, sendo os mortos enterrados em terrenos considerados sagrados por estarem próximos aos seus mártires. Os enterros eram realizados ou dentro das igrejas, para os mais abastados, ou ao seu redor.

Nesse período, a morte e seus mortos passam a fazer parte da coletividade, ou seja, o morto continuava a fazer parte da vida daquela sociedade, mas era um morto anônimo. Não havia, portanto, nesse período uma personificação do indivíduo que morria. “Os cemitérios da primeira metade da Idade Média e mesmo os mais tardios onde persistiram os costumes antigos, são acúmulo de sarcófagos de pedra, às vezes esculpidos e quase sempre anônimos”. (ARIÈS, 1977, p. 36)

Do século XIII ao XV irá ocorrer uma evolução da arte funerária e o anonimato das sepulturas, que havia sido uma tendência a partir do século V, será substituído por indicadores que, marcados em sepulturas, lápides, etc, passam a ter o intuito de delimitar a identidade dos mortos e principalmente a sua memória e lugar sociais. “O túmulo visível, que se tornou muito raro durante a Alta Idade Média, reaparece no século XII; era efetivamente um meio de assegurar a permanência do defunto ao mesmo tempo no céu e na terra”. (ARIÈS, 1977, p. 75).

Passa agora a ser possível estabelecer uma diferença entre a individuação do morto (que é enterrado praticamente anônimo), e que acontecia até o século XII, e a individualização deste (que perde seu caráter de anonimato e passa a ser uma “pessoa”, com a descrição precisa da sepultura e a quem ela pertence).

Os túmulos monumentais passaram a ter seu valor histórico reconhecido, principalmente na época de São Luís. “A arte funerária evoluiu no sentido de uma maior personificação até o início do século XIII e o defunto pôde ser, então, duplamente representado sobre o túmulo: jazendo e orando.” (ARIÈS, 1977 p. 36). E ainda hoje, a

abadia de Sant-Denis, continua a ser o local que abriga a maior coleção de sepulturas jacentes do mundo.

Aqui no Brasil, temos na Catedral de Petrópolis um exemplar dessa arte que abriga os restos mortais da Família Imperial brasileira. Essa tradição medieval que perdurou por um período bem longo, foi também vivenciada aqui a partir da forte influência que os costumes europeus exerciam sobre a nossa sociedade. Os rituais fúnebres também serviam para demonstrar simbolicamente poder e distinção social.

Como iremos adiante detalhar, acultura funerária e os ritos fúnebres que marcaram o século XIX no Brasil tiveram seu processo de formação caracterizado na Idade Média, especialmente no contexto monárquico da França através da figura de São Luís (1214-1270), rei de França.

São Luís foi o idealizador do maior programa funerário da Idade Média, onde reorganizou as sepulturas de dezesseis reis e rainhas que morreram entre os séculos VII ao XII em França e que de fato tinham sido coroados. Entre as suas ações, empenhou-se em fazer com que cada morto tivesse sido representado por estátuas jacentes. Cada túmulo foi devidamente esculpido em relevo e a necrópole real de Sant-Denis passou a ser o lugar reservado para as sepulturas somente das pessoas da família real. A necrópole real vai servir de instrumento ideológico e político para a monarquia francesa, principalmente. E através desse instrumento se consolida a continuidade e reforça o lugar de imortalidade monárquica. (LE GOFF, 2010).

A memória dos “mortos poderosos” que vai sendo expressa através da ostentação cada vez mais consolidada das esculturas funerárias, será uma característica bem representativa da Idade Média no que se refere ao culto aos mortos e seus rituais fúnebres, não podendo deixar de perceber a importância dada a esses instrumentos simbólicos de poder, que no transcorrer do período foram sendo cada vez mais utilizados por toda a aristocracia e não apenas pelos monarcas e seus descendentes.

Os cerimoniais fúnebres vão tendo a partir de então novos regimentos, com novos códigos de conduta a serem cumpridos de forma bem detalhada, como apresenta Le Goff, “Os novos ordines regulam minuciosamente da coroação aos funerais e à ostentação mortuária. ” (LE GOFF, 2010 p.253).

Esse processo iniciado a partir da exaltação e exibição do poder monárquico também na perspectiva das sepulturas jacentes, passa ao longo do tempo a ser incorporado pela aristocracia. A Igreja também passa a reforçar o seu papel de poder através da

veiculação de manuais litúrgicos e na perspectiva escatológica da religião, que nesse período se baseia na crença do fim do mundo e da separação entre paraíso e inferno.

De um modo ou de outro, o que se pode perceber é que os dogmas religiosos estavam tão impregnados no universo do homem do medievo, que segundo Ariés, a hora da morte era um momento de batalha espiritual intensa, mas com completa aceitação da mesma. “A morte tornara-se um acontecimento de maiores consequências, convinha pensar nela mais particularmente. Mas não se havia tornado nem apavorante nem obsessiva. Continuava familiar e domada.” (ARIÉS, 1977 p.42)

Uma das características do momento da morte e que deveria ser atentamente cuidado era com relação à correção dos pecados e reparação dos erros cometidos em vida, bem como a importância do recebimento dos ritos sacramentais. Era indispensável o recebimento da extrema-unção, sendo este, um dos mais importantes sacramentos da igreja católica e que se fazia obrigatório aos moribundos: “Ao pressentir a morte, ou mesmo ao cair enfermo, o doente deveria comunicar ao padre de sua paróquia, a fim de que os sacramentos lhe fossem enviados”. (PEREIRA, 2007 p.44)

Geralmente era através do viático que o moribundo recebia o sacramento da extrema-unção, que consistia numa procissão onde o pároco local acompanhado por outras pessoas da comunidade religiosa se dirigia à residência da pessoa que necessitava receber este sacramento. Era costume que as pessoas que passavam na rua e avistavam um viático, de seguir acompanhando o mesmo até o local indicado, era um momento solene e de grande exposição pública. “Morrendo de fato, ou após a saída do viático, só restava velar o corpo, fazer valer o testamento na presença de um clérigo e sepultar o corpo”. (PEREIRA, 2007 p.52).

Para uma melhor compreensão da morte referente aos rituais fúnebres no Brasil oitocentista precisamos nos reportar em primeira instância a Portugal, pois a sua herança marcou profundamente os nossos costumes. Reis (1991, p.130-131) considera que assim como em Portugal, era possível perceber algumas práticas bastante peculiares em relação aos funerais, como por exemplo, a saudação ao morto com água benta feita por quem chegasse para visitá-lo, ou ainda, a presença de mulheres rezando o rosário e entoando orações em verso; além da presença constante das carpideiras, que se mantinham em choro e lamentações até o final do sepultamento.

Percebemos que em grande medida as representações da morte vão sendo tecidas aqui com articulações e leituras oriundas das tradições europeias ocidentais e conforme

as práticas sociais da fé cristã. As atitudes frente à morte terão suas fronteiras demarcadas a partir de um processo de construção de identidades, reprodução social e hierarquias.

No interior deste contexto, podemos perceber que a produção simbólica da sociedade brasileira referente aos rituais fúnebres esteve fortemente ligada a elementos básicos da ação colonizadora, que por sua vez introduziu elementos culturais e religiosos entre nós, os quais se fizeram perpetuar por um longo tempo, marcando assim as práticas ritualísticas da morte em nossa sociedade.

A Corte portuguesa no Brasil irá manter os costumes e hierarquias até mesmo nos rituais fúnebres, pois os ritos sociais eram de extrema importância para a manutenção do poder. Nos velórios e sepultamentos era possível reafirmar o lugar ocupado na hierarquia da Corte. As exéquias de um soberano serviam tanto para demonstrar a hierarquia social quanto para ratificar o cuidado religioso referente aos rituais fúnebres.

As exéquias de um soberano iniciam-se com a sua morte; todavia, não se encerram com o seu sepultamento, pois outras cerimônias são realizadas. O aparato de um cortejo fúnebre é tão ostensivo quanto o de uma coroação, posto ser necessário exibir para os súditos que os monarcas também morrem, mas não o Estado. A população precisa saber que os soberanos prestarão contas a Deus 'da autoridade que, por seu mandato, exerceram na terra'. (BATISTA, 2011, p.30-31)

O mesmo autor ainda irá afirmar que:

O número elevado de sacerdotes para a realização das cerimônias fúnebres era um sinalizador, que tinha como objetivo principal demonstrar externamente o lugar social daquele morto, visto que, mesmo após a morte deveria ser mantida a hierarquia social. "O enterro era uma das possibilidades de se reafirmar o lugar ocupado na hierarquia da corte. Tão importante quanto participar, era ser visto – mesmo morto – com os suportes materiais de seu prestígio social." (BATISTA, 2011, p.43-44)

Os ritos fúnebres são ainda nesse contexto uma realidade de extrema importância social quando, como última etapa desse processo ritualístico, se fazia a escolha mais apropriada do lugar da sepultura, que deveria estar associada à localização social do morto quando em vida bem como à sua proximidade com a igreja. Daí a ideia de os sepultamentos estarem sendo realizados em sua grande maioria dentro das igrejas ou nos seus arredores, pois durante a vida houve a preocupação frequente em reservar uma porta aberta para a salvação de suas almas e manter a hierarquia social destacada. A ordem

social ganhava assim visibilidade e legitimidade através desses ritos, uma vez que o espaço religioso ocupava grande parte da vida dessa sociedade.

Até meados do XIX, os sepultamentos ainda se realizavam dentro das igrejas, e a sua organização espacial era hierarquizada. “Havia uma geografia social dos mortos, mesmo quando enterrados no interior das igrejas”. (REIS, 1991, p.24). Os sepultamentos, por exemplo, embaixo da sacristia eram em sua maioria de escravos, forros e pessoas de classe social menos favorecida, ou ainda para mortos de outras classes sociais, uma atitude que demonstrava humildade pelo morto, como demonstra o importante trabalho de Batista: “No decênio de 1840 a 1850, os sepultamentos embaixo da sacristia são em sua grande maioria de escravos, forros e crianças”. (BATISTA, 2011).

Esse fenômeno de enterrar seus mortos dentro das igrejas foi sendo amplamente difundido e sustentado pelas bases religiosas que cada vez mais conferiam para si poder político e social, e isso também passava pelos ritos fúnebres,

Desta forma, tanto na Europa como no Brasil os poderosos faziam valer o seu status até mesmo na hora da morte, sendo inumado dentro das igrejas, ao passo que os pobres eram sepultados nos adros, ou ao lado da igreja, não tão perto quanto gostariam de estar de seus santos. (PEREIRA, 2007).

O bem morrer era uma atitude bem difundida entre o século XIV e XVI no mundo ibérico, sob a forma de uma literatura devocional. Foi possível perceber seus vestígios aqui na Colônia em decorrência da utilização feita pelos Jesuítas. A difusão desses manuais pela Igreja católica se baseava na necessidade dos fiéis em se preparar para a morte, através de orações, sacramentos e ritos próprios para aquela ocasião. Esse momento era gerenciado em geral pelo clero e objetivava ensinar a morrer segundo os preceitos católicos. Em 1624 foi escrita pelo Jesuíta Estevam de Castro a primeira edição do “Breve Aparelho e modo fácil de ensinar a bem morrer um cristão”. Essa literatura que circulou entre os portugueses por basicamente um século constava de uma ordem de preparação a ser seguida pelo moribundo ou enfermo. Segundo aponta Cláudia Rodrigues sobre a clericalização da morte, é possível encontrar um exemplar desse manual na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (RODRIGUES, 1997).

O momento da morte seria o coroamento de toda uma existência. Seguindo os preceitos da pedagogia do ‘bem morrer’, prescritos em manuais, não era na proximidade da morte que se deveria pensar na finitude, mas durante toda a existência os fiéis preparavam-se para tal momento (BATISTA, 2011, p.29)

No século XIX os ritos da morte vão sofrer novas leituras religiosas, juntamente com muitas mudanças sociais. A religião católica, que era um dos pilares de sustentação social, vai reafirmar o seu lugar sócio religioso, ditando preceitos rigorosos, com normas escritas, e práticas sociais da fé cristã que eram necessárias para assegurar a boa morte.

O momento da morte seria o coroamento de toda uma existência. Seguindo os preceitos da pedagogia do ‘bem morrer’, prescritos em manuais, não era na proximidade da morte que se deveria pensar na finitude, mas durante toda a existência os fiéis preparar-se-iam para tal momento (BATISTA, 2011, p.29).

As Irmandades que também formavam um dos pilares dessas práticas, assim como as exéquias e todos os outros ritos de um sepultamento estariam compondo esse arcabouço de obrigações religiosas e sociais. Essas práticas e suas experiências compunham uma articulada visão sobre o Juízo Final na qual, segundo Le Goff, “a Igreja ultrapassava as fronteiras da morte” (LE GOFF, 2005 p.147).

O fenômeno das irmandades, que no Brasil, desde o período colonial teve forte presença, se explica como sendo necessário para dar conta das várias esferas da vida social e também teve um papel importante nos rituais fúnebres.

As irmandades, na primeira metade do oitocentos, formavam um dos pilares dessas práticas em torno da finitude. Ser filiado a alguma, ou várias irmandades, era garantia não somente de acesso aos ritos imprescindíveis, quando do fim da vida, mas também a um lugar de sepultamento. (BATISTA, 2011, p.20)

As irmandades eram na sua essência associações corporativas chamadas de confrarias, onde seus membros eram subordinados a uma ordem hierárquica e que desenvolviam entre si compromissos mútuos de ajuda, tanto jurídica, médica, financeira, além das outras etapas da vida social, bem como, batizados e funerais. Essas irmandades eram basicamente organizadas por leigos, mas sempre associadas às ordens religiosas convencionais e tinham como seus patronos os santos católicos (Cf. Reis, 1991).

A maioria das irmandades aqui no Brasil teve forte influência na vida da sua população e agregavam geralmente pessoas da mesma raça (hoje, porém, podemos entender melhor este conceito sob a égide da etnia.) “[...] etnia também compreende fatores culturais, como a nacionalidade, afiliação tribal, religião, língua e as tradições de

um determinado grupo”. (SANTOS; PALOMARES; NORMANDO, QUINTÃO, 2010, p.121-124).

Sobretudo no sudeste e nordeste do Brasil tivemos um ambiente urbano que mais propiciou o agrupamento em irmandades e confrarias, segundo aponta Tavares (2008, Cf. p.122) E sob a denominação principalmente de Nossa Senhora da Boa Morte, era comum encontrarmos irmandades de brancos, pardos e pretos. Além dos homens, as mulheres também compunham esse universo, podendo até mesmo assumir cargos. Mas para que uma irmandade pudesse funcionar, elas eram sustentadas por meio de anuidades e joia de entrada, como afirma J.J. Reis. (*Op. cit.*, 1991, p. 59).

As Irmandades e o seu papel nas práticas fúnebres estiveram também presente no advento da construção dos cemitérios extramuros que teve início no Brasil a partir do começo do século XIX e se ampliou com o forte apelo higienista e de modernização das cidades, como veremos a seguir.

A decisão da irmandade, segundo ‘do Brasil’, como primeira a instituir uma necrópole extramuros, seria decorrente de três fatores: servir de exemplo, dotar a cidade de tal melhoramento e colocar em prática o discurso médico, já acolhido pela ‘inteligência pública’, que defendia os cemitérios fora do perímetro urbano. (BATISTA, 2011 p.134)

A descrição acima reafirma o papel relevante das irmandades e sua eminente preocupação em manter garantidos os ritos fúnebres e um lugar ‘digno’ de sepultamento, além é claro de seu lugar social.

O papel primordial das irmandades era tecer uma rede solidária entre seus membros, e que no caso dos escravos e libertos servia de amparo em casos de doenças, alforria e forma de sociabilidade, além de que em caso de morte preparar todos os detalhes referentes ao sepultamento do seu membro, ou parentes do mesmo. Júlio César Pereira vai enfatizar que a apropriação dos ritos católicos pelos africanos escravizados, via irmandade foi apenas uma das facetas da sociabilidade, onde puderam de alguma maneira recriar seus hábitos e costumes e alcançar algum tipo de distinção social e apoio nas horas de maior dificuldade, como doenças e morte. (PEREIRA, 2007).

Ainda que as irmandades nesse caso tivessem à frente da organização dos sepultamentos, toda ação era determinada pela posição social do morto. E num típico funeral de pessoas de menos posse ou ainda no caso de pessoas escravizadas o papel das irmandades era crucial. Entre a maioria dos escravizados havia um grande temor de

morrer sem ter a certeza de um sepultamento com caráter religioso, e a possibilidade de terem seus corpos enterrados sem nenhum cuidado era algo realmente assustador.

Júlio César Pereira em seu trabalho intitulado *À Flor da Terra*, sobre os cemitérios dos pretos novos no Rio de Janeiro, nos situa e contextualiza de forma bastante eficaz a natureza e a importância das irmandades, sobretudo, em relação aos funerais e sepultamentos, incluindo também a filiação de escravos e forros. (PEREIRA, 2007)

Surge nesse contexto histórico a complexidade dos vários elementos que irão compor a formação do Brasil, destacando-se aí uma forte influência dos escravos africanos e seus descendentes, que também passaram a adaptar os seus rituais aos que aqui já existiam, praticando-os, agora, conforme os preceitos católicos. E a reapropriação dos ritos católicos pelos africanos também sugere que o papel de relevância das irmandades era grande e trazia benefícios que iam além da própria religiosidade em si, mas serviam como uma via de acesso para alcançar alguma mudança ou atenuar sua vida árdua. (SOARES, 2000).

O surgimento das irmandades e das associações religiosas leigas vai dar conta em grande medida dessa nova demanda social e tem como objetivo principal zelar para que o morto tenha a sua dignidade preservada nesse momento tão delicado da passagem da vida para a morte.). As irmandades como promotora de laços de solidariedade, conforme destaca Mauro Tavares no capítulo de seu livro que trata das Irmandades leigas no Brasil. (TAVARES, 2008)

Dentre as características comuns dessas entidades, Russel-Wood destacou a ‘ênfase na prática das virtudes cristãs’, ‘um espírito de responsabilidade coletiva pelo bem-estar físico’ dos irmãos (e seus dependentes) ‘ que precisassem de esmolas, assistência médica, alimentos, roupas e sepultamento. (TAVARES, 2008, p. 115)

Em alguns casos, como relata Gilberto Freyre, “Alguns senhores mandavam dizer missa por alma dos escravos de estimação; enfeitavam-lhes as sepulturas de flores”. (FREYRE, 1980, p.454). Tornou-se ainda comum a organização dos funerais como sendo grandes festas, que eram simbolicamente importantes para marcar e perpetuar na memória dos vivos, a posição hierárquica daquele morto.

Diante da exteriorização desses rituais, surge no período oitocentista a utilização de cartas-convites, que ampliava o leque de pessoas para participar dos velórios, o que significava que quanto mais pessoas fizessem parte desse momento, maior prestígio se

dava ao morto. Este processo demonstra que, assim como, diversos outros fenômenos sociais, a morte está entrelaçada numa rede simbólica de relações de trocas culturais.

Vários autores<sup>9</sup> já abordaram essa temática, principalmente para destacar as questões relacionadas a obrigações de fé e ao cumprimento de suas regras. Dentro deste contexto é possível também destacar as ações já antecipadas dos vivos, como é o caso dos testamentos, estes geralmente anunciados oralmente na presença dos familiares e do padre. Ações desse tipo se tornaram comuns em grande parte da Cristandade, e possuíam aspectos que iam além das questões religiosas, mas também se revestiam de uma conotação moral, pois havia uma preocupação em se livrar de “todas” as dívidas no momento final. Vovelle aponta essa questão e atenta para o papel relevante da salvação individual, a importância das esmolas e das missas rezadas para as almas (VOVELLE, 2010).

Também era um momento de extrapolar a esfera privada e ampliar para o âmbito público as várias manifestações referentes aos rituais, a solidão nesse momento não era uma atitude bem vista, como afirma José Reis “a morte ideal não deveria ser uma morte solitária, privada. Ela se encontrava mais integrada ao cotidiano extra doméstico da vida, desenhando uma fronteira tênue entre o privado e o público” (REIS, 1997, p.104).

Gilberto Freyre (1977) irá destacar, sob este aspecto, que os mortos ficavam na companhia dos vivos, referindo-se principalmente aos sepultamentos realizados nas capelas próximas às casas dos engenhos. Destaca-se aí o papel da memória como uma questão bastante importante para a compreensão dos rituais fúnebres neste período. Sob este aspecto, parece bastante pertinente a discussão de Roberto da Matta acerca da relação entre a morte e os mortos no Brasil, temática que irá explorar em seu clássico trabalho “A casa e a rua”, no qual irá apontar que a morte e os mortos no Brasil têm uma estranha contradição, pois, fala-se muito mais dos mortos do que da morte. (DA MATTA, R. 1985, p. 11)

---

<sup>9</sup> Podemos aí destacar os trabalhos de Jacques Le Goff, *Em busca da Idade Média*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, pp. 205-6, Philippe Ariés, *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977, pp. 19-22, João José Reis, *A morte é uma festa: ritos fúnebres e a revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp.43-4 e Henrique Sérgio de Araújo Batista, *Jardim regado com lágrimas de saudade: morte e cultura visual na Venerável Ordem Terceira dos Mínimos de São Francisco de Paula ( século XIX)*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2011, pp. 20-24, Michel Vovelle, *As Almas do Purgatório ou o trabalho de luto*, São Paulo: EditoraUnesp,2010,listam obras sobre a temática relacionada.

Os sepultamentos dentro das igrejas ou nos espaços de moradias, como nos aponta Freyre (1977) no caso dos engenhos, vai reafirmar a tese levantada por Da Matta (1985) de que as relações são mais importantes do que os indivíduos nela imbricados. A memória do morto vai cumprir o papel de disfarçar a própria morte e ao mesmo tempo fazer com que aquele morto esteja “vivo” e possa assim parecer real a sua presença e seu papel dentro daquela sociedade.

Dentro desse contexto onde os sepultamentos e os mortos estão bem próximos do mundo dos vivos, nos é possível perceber a dinâmica dessa relação concreta entre esses dois mundos e ainda compreender a intensidade dessa relação social, onde o papel da memória é bastante relevante. “O morto, portanto, serve como foco para os vivos, para a casa e para a rede de relações, vivificando e dando forma concreta aos elos que ligam as pessoas de um grupo umas com as outras”. (DA MATTA, 1985. p. 132)

Dito de outro modo, e como destaca Roberto da Matta (1985), o morto servirá como foco para os vivos, numa perspectiva concreta de ligação entre as pessoas de um grupo ou comunidade entre si, dependendo do morto e de sua posição social. O morto, que deixou “o mundo dos vivos”, manterá um elo com os que ficaram continuando dessa forma a participar da dinâmica das relações sociais destes últimos. Neste sentido é possível perceber, segundo ainda o autor, que a interferência da figura do morto nas relações sociais dos vivos, se baseava num verdadeiro padrão de moralidade das religiões populares no Brasil, as quais permitiam um contínuo relacionamento entre dois mundos distintos. “Os mortos, como estamos vendo, são uma peça crítica na dinâmica desse universo social. Por tudo isso pode entender porque no Brasil a morte mata, mas os mortos não morrem.” (DAMATTA, 1985 p.134).

E quando atentamos para essa questão da memória, passamos a perceber a importância da mesma no caminho trilhado até que se chegasse a construção dos cemitérios extramuros, onde essa foi temática passou a ser amplamente discutida e debatida, principalmente entre os membros da elite brasileira:

Um dos caminhos mais trilhados nos estudos sobre a morte no século XIX e o que busca analisar as mudanças de atitudes provocadas pelo discurso médico condenatório de práticas havia muito estabelecidas em diferentes cidades. A partir, principalmente, dos estudos de Pierre Nora, o cemitério passa a ser tratado como lugar de memória, onde os parentes buscam perpetuar o nome familiar, com a construção seletiva do tempo passado. Indiscutivelmente, essas são as referências importantes nos estudos da morte no Oitocentos. Os túmulos não foram erguidos apenas

como exibição da saudade, da dor da perda, mas como uma das possibilidades de demarcar lugares sociais. (BATISTA, 2011 p.25)

É importante ressaltar que estes aspectos foram bastante decisivos e foram se consolidando através de um repertório tumular e fúnebre, que marcou época e deixou um legado visual de grande importância, o que veremos mais a frente, além do papel de distinção social que representou durante um bom período.

A descrição dos detalhes de um funeral do século XIX nos ajuda a compreender e a visualizar melhor os contornos de símbolos e atitudes frente à morte que ainda hoje no século XXI se apresentam tão marcadas.

Os relatos e as gravuras dos viajantes, sobretudo as de Debret, apresentam a cultura visual em torno da morte no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX. Tais experiências visuais indicam as possíveis representações diante da finitude, antes da existência dos cemitérios católicos extramuros, e que seriam partícipes das mudanças de atitude perante a morte. (BATISTA, 2011 p.49)

Os memoriais de beira de estrada, objeto de análise do presente trabalho, construídos por familiares ou amigos das vítimas em acidentes, geralmente simbolizam uma perda dolorosa e apontam para a concepção de ritual onde a ideia de que a morte e o morrer precisam estar permanentemente expostos e lembrados, passando assim, simbolicamente, a serem perpetuados entre nós. Da mesma maneira como ocorre nos cemitérios, o que se busca é a perpetuação daquele morto. Perpetuar a saudade e a memória daquele morto, para que de alguma forma não deixe de estar presente no cotidiano dos vivos.

No cemitério, o poder da memória exhibe toda a jactância e os mausoléus petrificam a memória de um poder: 'o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou, segundo as relações de força que aí detinham o poder. (BATISTA, 2011 p.24)

A utilização do retrato como artefato que possibilita a manutenção da memória do morto, que juntamente com outros elementos, davam um suporte visual bastante eficaz e permanente nesse sentido.

A inauguração do retrato era uma das possibilidades de continuar a construção da memória do Visconde, que já firmara suas fundações

quando da construção do mausoléu. A esse artefato, acresciam-se a pintura e o próprio discurso de Alves, que buscavam fixar certa representação do visconde de Guaratiba. (BATISTA, 2011 p.146)

Podemos pensar também, que de alguma maneira, havia a intenção, mesmo que velada, de negar a morte, fazendo esse morto ficar o mais próximo possível, o mais presente possível e as mais variadas formas de manifestações visuais serviram bem a esse papel. Nesse momento ainda não havia a intenção de se afastar do morto, mas haverá gradativamente um processo de afastamento com o advento e popularização dos cemitérios, principalmente por iniciarem essas construções em locais mais afastados do centro das cidades. Proposta essa que foi amplamente debatida e oficializada do Brasil a partir do início do século XIX.

O culto romântico dos mortos, no cemitério, no século XIX, procura, ao mesmo tempo, a negação da morte e a ‘vivência trágica do luto’. E, para negá-la, entende-se a morte como um ‘sono’, ou como uma ‘viagem’. Ao negar-se a morte, como afirma Batista, quando apresenta uma excelente pesquisa realizada por Fernando Catroga, o túmulo, o epitáfio, o busto, a escultura e, posteriormente, a fotografia são manifestações visuais de atitudes que, ao mesmo tempo, dissimulam a morte e torna presente o morto: o representificar do ausente. No século XX, a fotografia é um dos mais importantes componentes do culto aos mortos. Alguns túmulos do Cemitério do Catumbi ainda exibem fotos dos mortos. (BATISTA, 2011, p.112)

Dentro da sociedade brasileira do século XIX, principalmente, o culto dos mortos e as relações sociais estiveram realmente ligadas e foram sistematizadas e estendidas até o século seguinte, perdendo a partir de então suas características mais marcantes e se tornando então mais desprovidas de crença, preceitos e elementos mais religiosos, além de se tornar mais individualista como poderemos observar mais à frente.

Se os mortos estavam inseridos no cotidiano da vida das pessoas ao serem sepultados nas igrejas, com o crescente processo de secularização da morte na sociedade brasileira, marcado principalmente pela criação dos cemitérios, irá surgir processo crescente de individualização que envolverá os ritos da morte através da individualização do lugar da sepultura e de um crescente afastamento em relação a esses mortos, movimento este que irá acompanhar o processo de modernização por intermédio da urbanização das cidades no Brasil.

## 1.2. MODERNIDADE, URBANIZAÇÃO E RITUAIS FÚNEBRES

As mudanças ocorridas nos rituais fúnebres a partir de meados do século XIX revelam um processo mais estrutural que estava em gestação no interior da sociedade brasileira: o movimento de modernização, através da urbanização, de nossas principais grandes cidades.

Um dos eventos que marcaram fortemente esse processo ocorreu em meados do séc. XIX, que foi a epidemia da cólera, a qual irá marcar um conjunto de mudanças nos rituais tradicionais de sepultamento (DINIZ, 2001), especialmente a proibição, por parte do governo imperial, dos sepultamentos em igrejas pois acreditava-se que este era um elemento difusor da doença, propagando-se assim os sepultamentos em áreas mais afastadas dos centros urbanos, atuando assim na consolidação dos cemitérios.

Bastante difundida no século XIX, a teoria dos miasmas procurava explicar as doenças como resultantes do odor de matérias em estado de putrefação e deterioradas. Já que as enfermidades eram resultado dessas emanações, o nariz seria o melhor guia para direcionar o tratamento. (BATISTA, 2011 p.134)

Um dos exemplos ilustrativos deste processo se deu na Bahia, onde após a epidemia (do cólera-morbo em 1855), a maioria dos mortos de Salvador seria enterrada no Campo Santo, o cemitério da poderosa irmandade da Misericórdia, que até hoje o administra. Mas o governo não arriscou desgostar as demais confrarias.

A elas foi doado um terreno no morro na Quinta dos Lázaros, onde, nos anos seguintes à grande epidemia, irmandades e ordens terceiras de Salvador pouco a pouco instalaram seus cemitérios, e que lá estão até hoje. (REIS, 1991 p. 338)

Tendo em vista seu caráter súbito de morte, a cólera provocou no seu período epidêmico de meados do século uma alta concentração de vítimas fatais, fazendo-se necessário abrir mão dos principais rituais de sepultamento e, por consequência, implicando também no declínio das referências morais que estavam atreladas a estes rituais. Dito de outra forma, “os estragos da doença afetavam esses rituais, que tinham, como se sabe, a função de ajudar a mascarar o horror da morte e a moderar o horror dos sobreviventes”.(DINIZ,2001p.147)

A profunda comunhão que havia entre os vivos e os mortos deixaram de ser uma experiência sagrada e cercada de cuidados, para se tornar uma experiência rápida e indesejável. Tanto os moribundos, como os cadáveres deixaram de receber os ritos funerários costumeiros, pois o medo do contágio tornava urgente o sepultamento o mais breve possível. Além disso, os sepultamentos passaram a ser coletivos, muitas vezes, com os corpos sendo amontoados sem nenhuma distinção, ficando o cuidado por essa etapa destinado a funcionários que não tinham nenhum compromisso religioso ou moral em relação aos corpos.

O medo das epidemias, foi bastante decisivo e teve forte apelo, como no caso do cólera, em facilitar o rompimento de alguns rituais já estabelecidos, o apelo higienista vinha ancorado numa situação bem concreta e muito dura. Neste sentido, “o religioso” vai sendo alterado para se adequar à nova realidade. Podemos verificar alguns sinais dessas mudanças de atitudes que, apontadas por Mauro Tavares em relação a alguns novos regulamentos de irmandades no sul do país, onde diz: “ Interessante observar a influência do higienismo e do racionalismo cientificista em um de seus artigos:

Art. 2º - Os que morreram de moléstias epidêmicas como sejam o cólera ou outra qualquer, que se não possa tirar os ossos no fim de três anos, não serão sepultados nas catacumbas e sepulturas da irmandade, e sim, em sepulturas do cemitério geral [...] a fim de se não ficar com as catacumbas e sepulturas inutilizadas por grande número de anos. (TAVARES,2008, p.246)

Era o início da quebra de algumas tradições já cristalizadas na sociedade brasileira que se referiam aos rituais envolvendo a morte, o luto e os sepultamentos que irão, a partir do final do século, ser aceleradas pelas reformas higienistas nas grandes cidades. Como podemos perceber a maioria das principais grandes cidades brasileiras irão, a partir do final do século XIX, sofrer uma revolução urbanística, influenciadas pelo modelo haussmaniano que em Paris fez escola e que influenciou o mundo ocidental, fazendo surgir ruas e construções inovadoras que pudessem dar conta do progresso e do modelo civilizatório vigente. “A Paris, recriada pelo Barão Haussman, serviu de inspiração para reinvenção do Rio de Janeiro de Pereira Passos”. (SANTUCCI, 2008 p.96)

O Rio de Janeiro do final do século XIX foi um exemplo emblemático de uma capital muito populosa e influente que ansiava por reformas que fossem capazes de dar conta da sua demanda e do desejo da sua elite de se modernizar e acompanhar o progresso europeu, conforme descreveu Jane Santucci em Cidade Rebelde. “Da cidade que se

modernizava, herdamos impressões nas vozes de escritores, jornalistas, artistas e fotógrafos que assinalavam o cotidiano de um Rio de Janeiro em transformação”. (SANTUCCI, 2008, p.18)

A partir do início do século XX, o Brasil e a sua república irão definitivamente se inserir num contexto amplo e modernizador, refletindo a influência do pensamento científico europeu e do progresso higienista propagado por médicos e engenheiros que visavam, acima de tudo, encontrar soluções para problemas referentes a saneamento, doenças e várias epidemias que acometiam a sua população. “O início do século XX, a Belle Époque brasileira deu passos bem seguros numa direção de propostas modernizadoras para o país. ” (CABRAL FILHO, 2009, p.76)

Apontando para este desejo modernizador e em nome do progresso civilizador, as principais cidades brasileiras se viam engajadas em alcançar um padrão civilizatório que se aproximasse com a realidade europeia, articuladas através das suas elites nessa busca. Havia um nítido desejo de ocultar o atraso desses centros urbanos mais populosos do país, onde o seu cotidiano revelava a sua realidade populacional mesclada entre ex-escravos, desempregados e pessoas comuns da sociedade. Essa população era considerada a responsável pelas mazelas do país, carregando o fardo da desigualdade social.

Foi nesse período onde muitas transformações no cotidiano das principais cidades brasileiras puderam ser percebidas através das mudanças que afetaram a vida urbana, alterando alguns costumes e inspirando novas práticas e hábitos sociais. Um exemplo emblemático dessas transformações também foi observado em Porto Alegre, como aponta Tavares:

Reconhecemos que as atividades cemiteriais da irmandade de São Miguel das Almas mereciam um investimento maior, mas acreditamos ter demonstrado que esta associação atendeu aos anseios de devoção de seus irmãos e garantiu os sepultamentos de uma grande parcela da população porto-alegrense do XIX. A contínua expansão das atividades cemiteriais dessa irmandade produziu novas vivências religiosas e se confundiu com as novas dimensões urbanas que a cidade de Porto Alegre adquiriu no início do século XX. Isto fica bem evidente na construção do cemitério próprio em 1906, um marco na configuração urbana da cidade, em constante expansão ainda na atualidade. (TAVARES, 2008, p.247)

Para dar legitimidade ao processo de ampliação do ideal civilizatório modernizante foi necessário criar uma nova simbologia baseada na rejeição de alguns velhos costumes visando, assim, alcançar o ideário moderno que se contrastava com o

modelo vigente. Na visão de uma parte da elite brasileira, em especial, havia uma grande necessidade de modificar alguns costumes que representavam o atraso do país para dar lugar ao “novo”.

Os rituais fúnebres no Brasil irão sofrer diretamente o impacto deste ideal modernizador, que se acentuará principalmente a partir do final do século XIX se transformando de acordo com o ritmo do desenvolvimento deste ideal pelo país. Mas é claro que as transformações ocorridas nestes rituais não irão se desenvolver de maneira plenamente objetiva e direta, mas, de outro modo, se darão de forma gradual, conflituosa e até mesmo ambígua.

Em 1836 irá ocorrer na Bahia um levante que ficou conhecido como “Cemiterada”, no qual manifestantes ligados à Igreja estavam revoltados com uma lei que entraria em vigor proibindo os enterros nas igrejas e concedia o monopólio da construção dos Campos Santos para empresas comerciais particulares.

Houve muita confusão e protesto por parte principalmente das Irmandades e das Confrarias que exigiam o direito de continuarem a sepultar seus mortos dentro das igrejas. Estes protestos e manifestações tiveram como estopim o início do movimento higienista que já prosperava na Europa, e onde já existiam muitos cemitérios fora do perímetro urbano, visando principalmente melhorar a qualidade de vida da população.

O articulista que assina ‘do Brasil’, considera que um cemitério extramuros é uma manifestação não somente de ‘filantropia’, mas também de ‘progresso’, entendido como movimento para diante, já que a cidade receberia um ‘melhoramento’. Os enterramentos nos templos e no cemitério ocupariam posições opostas, sendo, o primeiro, indício de barbárie:

Desaparece esse sinal de barbarismo que de sua civilização tão triste documento dava ao estrangeiro. A criação de cemitérios extramuros, no século XIX, faria parte de um processo, visando civilizar o homem urbano, derivado do otimismo da Filosofia das Luzes. (BATISTA, 2011, p.135).

Um dos pontos destacados no discurso higienista dizia respeito principalmente à questão da circulação de ar para melhoria da qualidade antisséptica. Os miasmas e seus problemas e as mudanças das representações da morte a partir da transformação do olhar civilizatório e da medicina que avançava nas questões de saúde pública.:

O saber médico, desde o final do século XVIII, na Europa, condenava tal prática, afirmando que os corpos em decomposição produziam gases

prejudiciais (os miasmas), que poderiam até provocar a morte. A convivência harmônica anterior entre vivos e mortos fora condenada”. (BATISTA, 2011, p.19-20).

O mesmo autor ainda afirma que:

A ligação entre cemitério e insalubridade era conhecida desde o século XVI. Todavia, foi somente a partir do setecentos, quando os fenômenos que ocorriam nas necrópoles perderam seu teor de manifestação demoníaca e passaram a ser entendidos como decorrentes da putrefação dos cadáveres, que o saber médico buscou remediar o incômodo causado pelos vapores. (BATISTA, 2011, p. 58)

Deste modo, no Brasil, a atitude em relação à morte e a imagem da morte estarão intimamente ligadas aos processos de urbanização das cidades (REIS, 1991). E o discurso médico que condenava os enterramentos dentro das igrejas ou nos seus jardins foi bastante decisivo, contribuindo assim, também pelas mudanças frente às práticas de enterramento. E a sua divulgação foi bastante representativa e muito além dos limites da cidade do Rio de Janeiro, como destaca Batista (2011).

Porém, a legislação a esse respeito não foi tão rigorosa nesse período, marcado pela ocorrência de alguns episódios de repúdio contra a construção dos cemitérios. E o primeiro cemitério católico do Rio de Janeiro só foi construído em 1839 por decisão e iniciativa da Santa Casa de Misericórdia, seguindo orientação médico- higienista de que as necrópoles deveriam ser construídas afastadas do perímetro urbano, embora ainda não tivesse em vigor a legislação que proibia o sepultamento nas igrejas, o que significou de qualquer forma um relativo avanço nessa questão.

Em 23 de julho de 1839, a Academia de Medicina publica na terceira página do Jornal do Comércio n. 163, sob o título “Artigo de ofício”, seu posicionamento frente à decisão da Santa Casa de Misericórdia de erguer uma necrópole distante do núcleo urbano. (BATISTA, 2011, p. 75)

Muitos eram os obstáculos que dificultavam o fim dos enterramentos dentro dos templos e igrejas, entre eles, podemos citar inicialmente a resistência por parte das confrarias e irmandades, as quais tinham interesses em manter essas práticas em suas catacumbas e a forte tradição já cristalizada nesse sentido, embora, com o passar do tempo e dos debates que vinham ocorrendo nas principais cidades brasileiras, as

irmandades se apropriaram do discurso e passaram a apoiar as mudanças e investir financeiramente nesse sentido. Um exemplo emblemático dessas transformações também foi observado em Porto Alegre, como aponta Tavares:

Reconhecemos que as atividades cemiteriais da irmandade de São Miguel das Almas mereciam um investimento maior, mas acreditamos ter demonstrado que esta associação atendeu aos anseios de devoção de seus irmãos e garantiu os sepultamentos de uma grande parcela da população porto-alegrense do XIX. A contínua expansão das atividades cemiteriais dessa irmandade produziu novas vivências religiosas e se confundiu com as novas dimensões urbanas que a cidade de Porto Alegre adquiriu no início do século XX. Isto fica bem evidente na construção do cemitério próprio em 1906, um marco na configuração urbana da cidade, em constante expansão ainda na atualidade. (TAVARES, 2008, p.247)

E não foram só as irmandades que tiveram dificuldades de lidar com a questão das mudanças propostas em relação à construção dos novos cemitérios, as elites do Brasil também estiveram envolvidas nos debates, primeiro reclamando os seus direitos de distinção social que poderiam vir a ser afetados, uma vez que não seria admissível se “misturar”, mesmo que na hora da morte, com outras classes. Só depois vindo a aceitar e se colocar favorável ao desenvolvimento urbano e as implicações diretas que a construção dos cemitérios afastados dos grandes centros traria.

Outra publicação que defendeu a construção de cemitério extramuros foi a do futuro barão de Goiana, José Correia Picanço, Ensaio sobre os perigos das sepulturas dentro das cidades e nos seus contornos, de 1812. Pernambucano, após formar-se em medicina na França pela Faculdade de Montpellier, Picanço (1745 – 1824) foi professor de Coimbra. Voltou ao Brasil com a família real, em 1808, e fundou a faculdades de medicina da Bahia e do Rio de Janeiro. Acreditava também Picanço que o motivo mais importante para a permanência dos sepultamentos nos templos era que os membros da elite não concordavam em ser enterrados junto de ‘um vil plebeu’. Caso fosse garantido a tais membros o direito de ‘ornar e distinguir os seus túmulos com troféus e inscrições’, seria aceita a proibição dos enterramentos nas igrejas e a construção de cemitérios. Nesse sentido, as primeiras publicações de autoria de médicos já se manifestavam a favor do cemitério como lugar de distinção social, para superar a resistência das elites. (BATISTA, 2011, p.136)

Uma parte da elite brasileira que esteve à frente da busca pelo ideal “civilizador”, teve que usar a arte do convencimento e estratégias políticas e de muito “tato” para fazer

acontecer aqui no Brasil, o que já vinha sendo praticado a muito tempo em outros países, principalmente na Europa, que era o nosso referencial mais próximo. A outra parte da elite, ao que tudo indica, permaneceu enraizada nos costumes e tradições, conforme o que já vinha sendo realizado, pois até na hora da morte, a sua principal preocupação era se sentir hierarquicamente no poder e em destaque, mas, de uma forma ou de outra se rendeu às mudanças que se faziam necessárias.

Acredita o articulista que ‘a civilização do país’ ainda não havia chegado aos domínios da morte. É certo que um cemitério extramuros era um dos requisitos do que o articulista entendia por civilização. Como também, acabar com os ‘pestíferos sumidouros dentro de uma cidade tão populosa’, o que, em poucos anos, faria desaparecer certas moléstias como ‘as febres’, assim como já ocorrera com o aterramento dos pântanos. O articulista apresenta dois motivos fundamentais para se erigir uma necrópole. O primeiro derivado das mudanças provocadas na arena médica, com uma racionalização de todos os aspectos da vida, com a medicina naturalizando a morte e defendendo que áreas infectadas e estagnadas poderiam causar a morte. O segundo, ‘o desejo’ de uma atitude diferente diante das práticas de enterramento existentes, e que constitui uma mudança nas condutas e nos sentimentos anteriores. (BATISTA, 2011, p.133)

Ainda sobre isso, como sustenta Tavares sobre o tema,

Vê-se que embora estivesse bem solidificada a legislação a respeito dos sepultamentos extramuros, era raro o respeito e ordenança às leis e, quando havia, eram em atritos entre a nova ordem e os velhos costumes cristalizados no imaginário do povo. (2016, p.97)

E a cidade dos mortos representando a desigualdade entre os vivos e mantendo a lógica da distinção na construção do cemitério, se dá através da manutenção das hierarquias e das posições sociais, avançando após a morte e revelando os contornos de uma sociedade bastante hierarquizada e desigual. A primeira necrópole a céu aberto a receber sepultamentos no Rio de Janeiro no início do século XIX traz indícios de que a preocupação higienista que na Europa já vinha sendo largamente discutida em relação aos enterramentos dentro das igrejas, passa a ser representativa aqui no Brasil de alguma maneira. Mesmo que essa iniciativa não seja pertinente a Igreja Católica, ainda sim representou um caminho a ser trilhado nesse sentido.

De qualquer modo, podemos perceber que irá surgir um novo padrão nos sepultamentos brasileiros, e a substituição da devoção religiosa começa a ceder espaço para uma virtude cívica, embora a igreja estivesse ainda dividida. A morte tornou-se um comércio mais intenso e expandiu-se com o surgimento de outras necrópoles, principalmente no Rio de Janeiro. Passou-se a privilegiar a ostentação de túmulos, com monumentos grandiosos que pudessem ser vistos pela comunidade. Também foi nesse período que se firmou o costume de adornar os túmulos com flores no dia de Finados.

No decorrer das últimas décadas do século XIX, as obras no cemitério extramuros tiveram que ser ampliadas, tanto em decorrência do aumento da população e, conseqüentemente, da mortalidade, quanto do desejo das confrarias de adquirirem seus próprios espaços, a fim de manterem o atendimento espiritual dos irmãos na hora da morte. (TAVARES, 2008, p.238)

Não apenas a elite passará a investir e a consumir nesse comércio ligado aos rituais fúnebres, tornando-se assim, uma possibilidade real para atender às várias camadas sociais, que embora estivessem em posição menos privilegiada, também se utilizava desses recursos visuais, mesmo que de forma mais simples ou menos ostensiva.

Nas primeiras décadas da segunda metade do século XIX, já existia um próspero comércio de artefatos tumulares e o erguer de túmulos nos cemitérios era prática disseminada, e não restrita aos membros das elites. Os túmulos dessas abastadas famílias eram inacessíveis para a maioria da população da cidade, mas a experiência visual diante de tamanha magnificência apresentava elementos, como relevos e pequenos detalhes, que poderiam caber no orçamento de outras famílias. A existência de várias lojas de mármore ampliava a oferta desses artefatos e os compradores, independentemente do seu lugar social, poderiam negociar, segundo cada orçamento, os formatos de seus túmulos, seguindo os padrões exibidos nas necrópoles. O mármore de Carrara poderia ser substituído pelo português, às esculturas alegóricas poderiam ser reduzidas e, talvez nem mais fosse necessário o catálogo, pois as necrópoles tornaram-se um ‘museu’ a céu aberto, exibindo diversos estilos arquitetônicos. (BATISTA, 2011, p.157)

“A cidade dos vivos e a cidade dos mortos”, a distinção social e seu papel relevante até na hora da morte, fator que determinava inclusive o tipo de mármore ou flores que seriam utilizados para adornar a última morada. Muitos eram os elementos que

se destacavam no contexto dessa cultura visual da morte (assunto que nos deteremos com destaque no terceiro capítulo), principalmente a partir da metade do Oitocentos e início do século XIX. “O branco mármore de Carrara era a demonstração visual de maior alcance de tão grande fortuna”. (BATISTA, 2011, p.147) E que contribuía também para destacar ainda mais o status do morto.

Essa busca pela distinção determinou até a escolha do terreno no qual a necrópole seria erguida. É possível que existissem outras áreas para se construir o cemitério e com valores até menores, mas o terreno escolhido localizava-se não só próximo ao núcleo urbano, mas, principalmente, em área elevada, para que todos pudessem ver o cemitério. Da cidade dos vivos podia-se ver a cidade dos mortos. E da cidade dos mortos, descortinava-se a cidade dos vivos, só que, com melhores ângulos. (BATISTA, 2011, p.124)

Com a criação dos cemitérios fora das igrejas, vão sendo recriadas novas imagens da morte. Nos cemitérios e nos seus rituais muitas simbologias vão sendo construídas para perpetuar o morto e demarcar o seu lugar social. Até a sua organização espacial obedecia a uma hierarquia, quanto mais próximo do portão principal, era simbolicamente representado como sinal de distinção entre os ricos e os pobres. “A cidade dos mortos reproduzia as desigualdades nas cidades dos vivos”. (BATISTA, 2011)

Rememorar o morto, dar legitimação a hierarquia social da família, esses foram uns dos destaques que observamos com atenção e que marcaram amplamente o universo da morte e dos seus rituais entre os séculos XIX e XX (primeiras décadas). O cemitério no jardim estava fadado a desaparecer. A febre amarela, que grassou no Rio de Janeiro em 1850, acelerou o movimento que a administração da irmandade já iniciara, em 1849, ao comprar um terreno para erguer uma necrópole. A construção de mausoléus inspirados nos modelos clássicos, padrão para quase todo o século XIX, faz parte da constituição de uma legitimação e de uma distinção social vinculada àquelas civilizações. As famílias, algumas recém-enriquecidas e nobilitadas, buscavam a filiação com esse passado longínquo. Esses monumentos perpetuariam a memória das famílias que os construíram e que seria reatualizada, pelos descendentes, com os ritos em torno desses suportes materiais necessários para tais cerimônias do rememorar. (BATISTA, 2011, p.123)

Em 1839, a Santa Casa de Misericórdia ergue no Rio de Janeiro o primeiro cemitério católico longe do centro da cidade, seguindo um modelo higienista que estava em discussão já algum tempo no Brasil. Mas as discussões a esse respeito não avançaram

muito em face das tradições e costumes apesar de haver neste período um debate na Academia Imperial de Medicina que abordava a questão da insalubridade das inumações nos centros das cidades.

Em 22 de maio de 1835, o presidente da Câmara municipal, em vista de um requerimento para que fosse dado andamento a construção dos cemitérios, determinou o exame de alguns pontos da questão, como a indicação de um local, fora da cidade e que oferecesse espaço suficiente para a construção de um ou mais cemitérios. (RODRIGUES, 1997).

Os locais de sepultamentos tornar-se-ão, deste modo, cada vez mais afastados do centro das cidades, indo de encontro com uma tradição a muito tempo enraizada através do cristianismo. Neste sentido, é possível afirmar que “o cristianismo urbaniza os mortos, e a cidade torna-se também a cidade dos mortos”. (LE GOFF, 1998 p.11)

E para situar melhor nosso leitor, vale salientar que já existia no Brasil nesse período, especificamente, no Rio de Janeiro o Cemitério dos Ingleses, sendo este o primeiro cemitério extramuros onde já era possível experimentar um pouco da concepção de enterramentos de forma mais salutar, higiênica e mais afastada do convívio direto com os vivos.

Erguido em 1811, o Cemitério dos Ingleses foi importante para a formação do que Michael Baxandall intitulou de ‘estilo cognitivo individual’ em torno da cultura visual da morte, nas primeiras décadas do século XIX, quando se tornou a única necrópole extramuros da cidade. (BATISTA, 2011, p.26)

No caso de o morto ser um protestante europeu, o seu destino era o Cemitério dos Ingleses, com sua localização na Gamboa. Tal cemitério havia sido criado em função do “Tratado de Amizade”, datado de 1810, entre Portugal e Inglaterra. J. J. Reis ressalta que:

O Cemitério dos Ingleses no Rio de Janeiro estava adaptado à concepção de uma necrópole longe da cidade”. O cemitério dos ingleses não se parecia em nada com o cemitério da Santa Casa. Era limpo, arborizado e à beira da Praia da Gamboa que, naquele tempo, margeava o campo santo. É por isto que Maria Graham, que visitou o cemitério em 1832, observou admirada o referido campo santo: 38 Julho um dos lugares mais deliciosos que jamais contemplei, dominando lindo panorama, em todas as direções. Inclina-se gradualmente para a estrada ao longo da praia, no ponto mais alto de um belo edifício... em frente a este edifício ficam várias pedras e urnas e os vãos monumentos que nós erguemos para relevar a nossa própria tristeza; entre estes e as estradas algumas árvores magníficas. (PEREIRA, 2007, p.37-38)

A cultura funerária que perpassou o universo brasileiro no Oitocentos, e que esteve vinculada ao modelo medieval apresentava um cuidado todo especial aos mortos, principalmente pelo uso da procissão, dos estandartes, das relíquias de santos, dos cantos, das velas e, sobretudo pela mortalha a ser utilizada pelo morto. Sendo esta, geralmente, uma escolha antecipada, bem como o local da sepultura e a igreja. Todos esses detalhes, normalmente eram deixados em testamento para que as ordens fossem cumpridas conforme a vontade do morto. Boa parte da vida era designada a pensar, organizar e se “preparar” para o ato final. A morte tinha sua relevância, pois no que dizia respeito à vida além-túmulo, havia uma grande preocupação com o inferno e com o purgatório e todos queriam garantir um lugar no céu. (REIS,1991, p.90).

Entre outras questões que passaram a compor o universo ritual da morte nesse período, devemos destacar o crescente comércio que se desenvolveu e se aprimorou para atender, não apenas os membros da elite brasileira, mas o conjunto de sua sociedade de modo geral. O comércio em torno da morte nesse período se intensificou e passou a ser bastante procurado e disputado:

Segundo o Almanak Laemmert de 1849, existiam dezessete comerciantes relacionados na categoria ‘armadores de igrejas e enterros’. O comércio em torno da morte já se mostrava competitivo e era necessário apresentar-se como aquele que oferecia melhores preços, ou seja, o mal menor para a família que, além da dor, deveria suportar os custos de um enterro correspondente ao lugar social por ela ocupado. (BATISTA, 2011, p.108)

Com a instalação de túmulos no jardim do templo, se iniciará um crescente investimento em artefatos tumulares, como uma das possíveis formas de expressar visualmente essa distinção, segundo a definição de ‘distinção’ de Antônio de Moraes Silva:

Conhecer a diferença com os olhos, ou outros sentidos. O comércio em torno da morte expandiu-se com o surgimento de outras necrópoles no Rio de Janeiro e, no século XX, o Cemitério do Catumbi será o mais importante lugar para serem erguidos os túmulos adquiridos nessas lojas. (BATISTA, 2011, p.122-123)

No entanto, é importante destacar que paralelamente a este processo de marcação social da morte irá se desenvolver, paradoxalmente, diga-se de passagem, um conjunto de novas manifestações que terão como principal objetivo mascarar a dor da perda,

transformando esse momento em algo íntimo, menos solene. Começa então a vigorar também a lógica da indiferença, da dissimulação, onde a sociedade deveria como um todo manter um autocontrole e abandonar os velhos rituais tão extensos e marcados pela exposição tanto do morto quanto dos vivos.

Surgirá gradativamente um silêncio em relação à morte, um afastamento daquelas atitudes tão marcantes e anunciadas por parte do moribundo e dos seus familiares. E será justamente entre as famílias, principalmente nos centros urbanos, agora já em maior desenvolvimento, que começará a vigorar a ideia de que a morte deve ser escamoteada, até do próprio moribundo. Segundo Ariés, “A morte tornou-se um tabu, uma coisa inominável”. (ARIÉS, 1977, p.150). Essas novas atitudes frente à morte estarão sendo vivenciadas cada vez mais onde se percebe o avanço da sociedade industrial e muito mais urbanizada, nesse contexto se preconiza o esvaziamento do discurso da morte e de todo o sofrimento público em relação à mesma.

Dessa forma a sociedade brasileira irá transformar a natureza ritual dos sepultamentos e da relação dos vivos e dos mortos. Os padrões tradicionais ficarão cada vez mais silenciados, nos fazendo perceber a sua permanência mais efetiva nas cidades onde a urbanização ainda é incipiente. Inclusive, podemos apontar ainda, que os memoriais de beira de estrada, o qual nos serve como objetos de pesquisa reforçam essa tese de permanência e maior incidência nas cidades do interior, sobretudo no brejo e no sertão da Paraíba, no Brasil de modo geral como veremos mais à frente.

Esses novos padrões individualistas da sociedade contemporânea que estarão influenciando o comportamento das pessoas frente aos rituais fúnebres e que vinham se desenhando aqui no Brasil desde o início do século XX, vai de maneira geral provocar um esvaziamento de significados e de sentimentos em relação às formas tradicionais de expressão sobre a morte. Norbert Elias demonstra essa percepção em relação ao modelo contemporâneo quando afirma: “Nunca antes as pessoas morreram tão silenciosa e higienicamente como hoje nessas sociedades, e nunca em condições tão propícias à solidão” (ELIAS, 2001, p.98).

O crescente processo de individualização da sociedade contribuiu em grande medida para o ocultamento de alguns destes rituais e para a alteração de alguns modelos vigentes por outros menos públicos e mais distantes dos vivos, o que não irá significar, por outro lado, a sua ruptura em definitivo, como podemos perceber nas práticas ainda atuais de construção de cruzeiros nas margens de rodovias e memoriais de culto aos mortos.

Koury (2001)<sup>10</sup> irá reforçar essa tese através de sua análise sobre a permanência de alguns aspectos que envolvem os rituais da morte no imaginário da população urbana brasileira contemporânea, destacando algumas especificidades conforme as regiões do país. A região Nordeste vai se destacar por sua manutenção mais recorrente dos elementos oitocentistas no que se refere aos rituais fúnebres, embora não seja exclusiva. Também através de sua pesquisa, ele revela o uso da fotografia como parte destes rituais, ainda que em número reduzido, se mantém de forma tradicional, conforme costume vigente desde o final do século XIX e início do XX. Os dados de sua pesquisa são bem reveladores e mostram por exemplo, que provém das capitais dos estados nordestinos a maioria das respostas sobre o costume de fotografar seus mortos, e são as mulheres as principais responsáveis por essa manutenção. Conforme nos diz o próprio autor,

São as mulheres na nossa cultura, principalmente, ainda hoje, de acordo com as respostas dadas pelos questionários, que preservam o costume da fotografia como uma forma de conservar na lembrança um registro a mais do ente querido morto.  
(2001, p.64)

Assim como a fotografia fúnebre/ mortuária aparece no cenário brasileiro com a intenção de fixar para eternidade o prestígio do morto e também como uma lembrança daquele que se foi, também surgem nesse mesmo contexto a prática de construção artefatos e monumentos fúnebres de beira de estrada, mesmo ainda hoje.

### 1.3. RUPTURAS E PERMANÊNCIAS ENTRE AS PRÁTICAS MORTUÁRIAS

A cidade grande e moderna vai trazer um caráter de impessoalidade e anonimato para os seus habitantes, que afetará também os seus costumes referentes às várias esferas da sua vida. Assim como no conceito Simmeliano<sup>11</sup> da atitude blasé que perpassa a vida do homem moderno na metrópole, a “indiferença” e objetividade das relações sociais

<sup>10</sup> Ver: Koury (2001) sobre Antropologia Visual; fotografia e morte no Brasil urbano. Mauro Koury, que é antropólogo e professor do Programa de Pós-Graduação em sociologia da Universidade Federal da Paraíba

<sup>11</sup> Ver: Simmel (1979) sobre o conceito simmeliano da atitude blasé, em “A Metrópole e a vida mental, ” o autor diz que uma pessoa tem uma atitude blasé por sua incapacidade de reagir e vai ser no contexto das grandes cidades que elas estarão localizadas genuinamente. (p.16-17)

serão também incorporadas aos rituais fúnebres. “O caráter blasé, a indiferença diante de tudo e de todos, reverte em uma desvalorização de tudo e de todos, e por fim no sentimento de depreciação da própria individualidade”. (WAIZBORT, 2000, p.329)

O princípio da indiferença e a solidão apontada por Simmel (1979), como sendo uma característica da metrópole moderna serão aos poucos introjetados no universo da morte e a mesma passará a ser vista como algo que deve ser escamoteada. A espontaneidade e de certa maneira, a teatralização dos rituais fúnebres irá cedendo lugar a solenidades mais restritas, silenciosas e mais rápidas.

De um modo ou de outro, nos vários aspectos da vida humana, assim como, nascimento e morte, e que são eventos sociais, percebemos que a partir do final do século XIX tivemos uma perda gradual do elemento público dessas ações. Verifica-se, portanto, uma tendência forte em escamotar e tornar mais privado esses aspectos antes tão públicos. “Em épocas mais antigas, morrer era uma questão muito mais pública do que hoje” (ELIAS, 2001 p.25), reflete, por exemplo, o fato de que hoje é pouco comum se falar sobre morte com crianças ou mesmo deixa-las participar dos funerais. Tornou-se um tabu essa temática, principalmente entre as famílias ocidentais. “O certo é que a morte era tema mais aberto e frequente nas conversas na Idade Média do que hoje”. (ELIAS, 2001 p.21)

O morrer é algo que a sociedade moderna procurou afastar de si, pois mesmo tendo consciência da sua finitude, o homem transformou esse ato em algo traumático e que precisa ser ocultado. Norbert Elias descreve essa problemática citando a extrema dificuldade que vivenciamos no presente em relação a nossa incapacidade de dar aos moribundos um tratamento digno de atenção e afeto, o que nos remeteria à lembrança da nossa própria finitude. “A morte é um dos grandes perigos biossociais na vida humana”. (ELIAS, 2001 p.19)

Hoje estamos cada vez menos preparados para vivenciar a morte de perto, nos preocupamos sim em deixá-la o quanto mais nos bastidores, e nem os moribundos estão sendo poupados dessa ocultação. Ocorre que estamos ficando cada vez mais desconfortáveis diante de situações de morte eminente ou luto. As velhas fórmulas rituais que se encaixavam nessas situações estão cedendo terreno a novos modelos que reforçam a individualidade, o autocontrole emocional e comportamentos bem mais superficiais em relação à morte.

Henriques irá chamar atenção sobre esse movimento ao afirmar que,

A morte que foi exaltada e desejada no período medieval, chegando a ser a coisa mais importante na vida de um homem, agora muda de imagem. Ela vai perdendo no dia a dia todo encantamento e valor que lhes eram atribuídos, passando a ser encarada com aparente indiferença. Sua decadência é perceptível através do comportamento da sociedade que se expressa de forma pontual a esse respeito. (2014, p.59)

E complementa citando Rodrigues (2006, p.164),

As práticas e costumes que envolviam a todos numa comoção social através de lágrimas, dos gritos e lacerações, foram sendo tolhidas e substituídas como finalidade poupar a coletividade de qualquer ato que pudesse incomodá-la. (apud HENRIQUES,2006,p.59)

Para compreendermos um pouco melhor o esvaziamento dos rituais fúnebres, podemos verificar o aumento gradual de empresas que prestam serviço remunerado para cuidar dos defuntos até o momento final do sepultamento, tarefa essa que antes era peculiar à família ou pessoas próximas. Observa-se uma perda de significação em relação aos corpos mortos e também às sepulturas. O corpo morto requer sempre algum cuidado específico, variando conforme os grupos sociais ou culturais os quais pertencem.

E quando falamos em rituais fúnebres, percebemos que suas práticas podem ser vivenciadas no contexto das cerimônias de despedidas, do cuidado com o corpo do morto, na escolha do lugar de sepultamento, ou ainda a versão mais contemporânea através da cremação desse corpo, entre outros cuidados e atitudes referentes a costumes funerários. Sendo esses costumes mortuários uma prática que leva em conta basicamente a tradição cultural e religiosa de cada povo, conforme aponta Guilouski e da Costa (2012).

As mais variadas formas de lidar com o corpo irão ser vivenciadas e até mesmo alteradas conforme a tradição e cultura de um dado grupo social e também a partir de interações sofridas ao longo do seu processo histórico. O corpo neste sentido pode vir a ser pensado conforme os conceitos expressos em Merleau-Ponty (2006) em que Alice Dos Reis em seu artigo “A subjetividade como corporeidade”, apresenta uma consideração acerca desse conceito Merleau-Ponty sobre o corpo,

Os conceitos merleau-pontynianos de corpo vivido, motricidade do corpo, corpo como expressão e corpo como obra de arte nos levam a repensar a constituição da subjetividade como processo que se concretiza no corpo, a partir de suas vivências, seus movimentos, suas percepções, suas expressões e suas criações. (2011,p.47)

A práticas funerária e o cuidado relativo ao corpo morto muitas vezes estão ligadas a rituais religiosos ou que expressam algum tipo de religiosidade, sendo assim percebidas como cerimônias elaboradas e reelaboradas que possam dar conta desse momento de ruptura. Nesse sentido, “podemos pensar os rituais como fazendo parte de um universo simbólico na organização das sociedades humanas, portanto da sua expressão cultural”. (GUILOUSKI; COSTA 2012, p.).

Cada grupo irá desenvolver e vivenciar seus sistemas simbólicos conforme as suas necessidades específicas, a isso Geertz chama de cultura, “um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”. (GEERTZ, 1978, p.103).

Para uma melhor compreensão do ritual, seja ele qual for, é preciso entender que dentro dele há um conjunto de ritos, ações que configuram uma intencionalidade.

“O rito como construção humana, nasce e fala precisamente das necessidades, buscas, esperanças, angústias, ilusões enraizadas na história de cada ser humano em particular e na história coletiva. ” (VILHENA, 2005, p. 20).

O legado cultural de um povo, ou seja, sua carga cultural expressa significativamente o seu “ethos”, onde seus símbolos se apresentam nas mais variadas instâncias, tanto no âmbito individual como no coletivo. “Um símbolo é a essência do pensamento humano”. (GEERTZ,1978). E aponta também vai apontar nesse sentido afirmando ser o “rito expressão e síntese do “ethos” cultural de um povo, portanto, expressão de sua vida. (VILHENA, 2005).

Nas tradições indígenas brasileiras, por exemplo, o seu cotidiano é permeado de rituais, nas suas mais variadas práticas, em quase todas as comunidades há uma forte influência ritual carregada de simbolismos e tradições. “Há diferentes elementos simbólicos, como danças, cantos, pintura no corpo, adornos, vestimentas de palha e de materiais diversos extraídos da natureza”. (GUILOUSKI; DA COSTA, 2012). É possível perceber na maioria das comunidades indígenas a existência de um conjunto de ritos, como os de passagem (nascimento, início da vida adulta, casamento e morte), os de celebração, das danças e festas, e atualmente os de formatura entre outros.

Cada etnia traz consigo suas tradições e é responsável por fazê-las seguir adiante. “O rito está fortemente alicerçado na tradição, na memória e na conservação, mas também ele se transforma motivado pela passagem do tempo e o surgimento de ideias novas e necessidades diferentes de gerações”. (SCHMIDT, 2016, p.448). A presença dos rituais no cotidiano indígena de alguma maneira fala da necessidade constante de estar mantendo acesa a riqueza das suas tradições, assim como reafirmando sua cultura, através de atitudes que venham a reforça-la num contínuo fluxo. E ainda se referindo a essa questão essencial dos rituais indígenas Nascimento e Barcellos afirmam o seguinte:

Na educação escolar indígena, o ritual e o corpo são elementos pertinentes no processo de (re) significação da memória e das tradições. O corpo é utilizado como matriz de significados sociais, fonte de símbolos, objeto de pensamento e representação social. Os rituais do corpo, também estão ligados às práticas coletivas e individuais que variam com os tipos de sociedade, modelos de educação, formas de prestígio e conveniência dos diferentes modos de vida. (NASCIMENTO; BARCELLOS, 2012, p.143).

Em geral, as etnias indígenas têm seu próprio modelo e padrão ritual, de acordo com as suas próprias necessidades e seus mitos e conjunto de elaborações culturais. Para melhor contextualizar os rituais fúnebres que são objetos de nosso trabalho e para elencar alguns cuidados relativos ao corpo morto, selecionamos o sistema funerário representado entre os índios Krahó, para demonstrar de forma breve algumas questões relevantes sobre essa temática e ainda destacar a influência e as alterações em curso na nossa sociedade.

A etnia Krahó atualmente vive no nordeste do estado de Tocantins, onde teve suas terras demarcadas pelo governo de Goiás em 1943 (período que antecedeu a criação do estado de Tocantins) após vivenciar intenso conflito com fazendeiros. Vivem basicamente da criação de gado, da agricultura e está há mais de dois séculos em interação com os “civilizados”.

Manuela Carneiro da Cunha fez um trabalho de análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó, onde afirma que apesar de estarem já há muito tempo em contato com a população dita ‘civilizada’, os Krahó não parecem ter sofrido uma grande mudança estrutural no seu universo conceitual. (CUNHA, 1978, p. 06).

Quanto aos costumes funerários é possível verificar algumas alterações, onde tiveram que se adaptar às normas vigentes da sociedade brasileira como um todo. Nesse sentido Cunha afirma: “quanto aos costumes funerários, sofrerem imposições externas, e

os Krahós tiveram que abandonar os enterros secundários e as inumações dentro das casas”. (CUNHA, 1978, p. 05).

Segundo M. Fortes (1969), citado por Cunha (1978, p.02), o status de uma pessoa é proclamado de modo mais conspícuo à sua morte, mas também inicia um processo de dissolução do homem social, porém este argumento não se aplica de forma generalizada entre todas as sociedades e grupos sociais e em todos os tempos históricos. Le Goff (2010, p. 253), aponta, por exemplo, que a necrópole real vai servir de instrumento ideológico e político para a monarquia francesa, sendo este instrumento uma maneira de reforçar e consolidar o lugar de imortalidade da monarquia. Nem sempre a morte é capaz de “dissolver” o status de um indivíduo ou grupo social.

Os ritos realizados pelos Krahós, pertinentes à morte são bastante relevantes e ricos em detalhes, sendo para eles a morte causada por ‘feitiço’, ‘doença’ ou ‘acidente’, Cunha (1978, p.12) afirma que vários mecanismos são acionados para explicar a morte e dar início ao ritual do enterro. Existe entre os Krahós, uma ideia de retorno às origens, ou seja, sempre que possível, é importante que o moribundo possa retornar a sua casa materna, resgatando e reafirmando seus laços de parentescos. Cunha destaca:

[...] lugar da morte é lugar de origem. Krahó procura assim morrer na casa materna, e nesse fortuito poderá se submeter já agonizante, a penosos transportes. Os funerais consistem em uma maneira em uma verdadeira coreografia, onde são afirmados ostensivamente os laços de parentescos, independentemente dos sentimentos que se possa ter ou dos sentimentos atribuídos pela comunidade. (CUNHA, 1978, p.23).

O desenrolar do sepultamento, a presença da comunidade, a ornamentação, o cuidado com o corpo e o lugar propriamente dito do sepultamento seguirão um roteiro bem determinado, como explica Cunha (1978, p.25-26), com cada pessoa exercendo suas funções naquele ritual. Às mulheres caberá o papel de olhar o morto e depois chorá-lo, aos homens há uma convocação segundo seu grau de parentesco e também em virtude de interesses políticos e a organização do cerimonial.

Cada passo do ritual tem sua devida importância, mas com certeza o cuidado com o corpo é um dos quesitos onde se observa um grande número de elementos, que se destacam desde a lavagem do corpo, ao corte do cabelo e até a maneira correta de envolver o cadáver, além da posição com que este corpo deve ser deitado.

Sobre essa temática do corpo, faço uma conexão e um paralelo com o pensamento de Le Breton: “Não se pode então considerar o homem isoladamente de seu corpo. Mesmo

depois da morte”. (LE BRETON, 2012, p. 52). Embora não tenha uma ligação direta com o nosso objeto, uma vez que os artefatos/monumentos fúnebres não são sepulturas e sim um memorial, ainda sim, a questão do corpo é algo bastante relevante também na tradição católica, onde corpo e alma formam a pessoa humana. E Henriques aponta nesse sentido quando diz,

Segundo a tradição cristã, a pessoa humana é ‘uno de alma e corpo’ (corpore et anima unus) ou seja, é um ser corporal e espiritual ao mesmo tempo. A alma é imortal, ela é o ‘princípio espiritual do homem’, ela anima o corpo, dá vida. Todavia não se deve desprezar o corpo, ao contrário, deve honrá-lo, pois ele está destinado à ressurreição no fim dos tempos. (2014, p.37)

E o corpo que ficou inerte com a morte repentina, trágica, nas estradas, embora ele já não se encontre naquele local, pois os enterramentos por força da lei, são geralmente feitos em cemitérios, simbolicamente a sua presença fica ali representados e de alguma maneira perpetuado.

Ainda fazendo esse paralelo entre o cuidado com o corpo do morto, na maioria das tradições indígenas e o conceito de Le Breton de “homem indiscernível de seu corpo” (2012, p. 58), entendemos que mesmo na contemporaneidade e apesar do movimento de interculturalidade sofrido por muitos desses grupos, os mesmos se mantêm enraizados em suas tradições neste contexto corporal, permanecendo o mesmo imbuído de suas características primordiais.

Esse desdobramento ritual nos Krahós está imbricado com uma ordem mítica que orienta, estabelece e preserva as suas manifestações, em qualquer que seja a etapa em que se encontram seus membros, sendo o mito que move o ser humano na vida, na morte e na história (BARCELLOS, 2012, p.46). E ao perceber a importância dos mitos e dos ritos, principalmente entre os povos indígenas, onde os mitos são narrativas carregadas de sentidos e verdades, Eliade aponta:

O mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma ‘história verdadeira’, porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é ‘verdadeiro’ porque a existência do Mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente ‘verdadeiro’ porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante. (ELIADE, 1972, p.09).

E para finalizar essas considerações acerca do sistema funerário entre os Krahós, destacamos que os sepultamentos geralmente ocorriam atrás das casas, sendo as covas forradas por madeiras, diferenciando-se do costume mais antigo, onde os cadáveres eram

envoltos em esteiras onde pedaços de paus eram amarrados, segundo aponta Cunha. (1978, p.32). Atualmente, com o uso e o costume dos cemitérios, os sepultamentos perderam esse caráter específico em relação ao local de origem. Mas Cunha, no seu trabalho relata a dificuldade sofrida pelos Krahós para alterar esse costume: “[..] é sinal de afeição guardar os mortos perto de si, apesar das exortações dos ‘governadores’, os pais frequentemente enterram seus filhos, mesmo adultos, atrás de suas casas”. (CUNHA, 1978, p. 35).

Essas e tantas outras formas rituais que compõem o cotidiano da maioria das populações indígenas expressam de maneira tão nítida a áurea de espiritualidade e simplicidade com que esses grupos sociais se relacionam. Carregam consigo em suas raízes essa necessidade de integrar a sua dimensão espiritual, “Cada um de nós possui essa dimensão espiritual”, argumento sustentado por Boff (2001, p.81).

E para concluir esse capítulo, destacamos ainda, que o princípio da indiferença e da solidão apontado por Le Breton, como sendo uma característica do homem moderno, serão aos poucos introjetados no universo da morte e a mesma passará a ser vista como algo que deve ser escamoteada, “O indivíduo não é mais o membro da comunidade, do grande corpo social; ele se torna um corpo exclusivamente seu”. (LE BRETON, 2012, p. 66). E o status de pessoa que até então possuía se perde neste contexto e passa a ser “apenas” um corpo. E esse corpo inerte vai perdendo a sua subjetividade, sua existência, não mais realiza não mais se expressa, aspectos tão significativos segundo Merleau-Ponty (2006), porém, a forma trágica da morte nas estradas, parece mostrar o contrário, ou seja, a demarcação daquele espaço público através da construção de artefatos/monumentos fúnebres, também pode ser uma representação simbólica da “presença” daquele corpo, que apesar da inércia provocada pela morte não o exclui por completo do convívio da coletividade que o representa.

E elementos da espontaneidade dos rituais fúnebres e outros mais extravagantes e demorados irão cedendo lugar a solenidades mais restritas, silenciosas e mais rápidas, como estamos vivenciando de uma forma geral nos grandes centros urbanos, permanecendo ainda um pouco mais explícito, nas cidades do interior do Brasil, conforme destaca Mauro Koury: “A experiência moderna da sociedade brasileira parece estar sendo orientada para uma espécie de deslegitimação acelerada do culto dos mortos e da morte”. (2001, p.88)

Porém, os memoriais e cruzes de beira de estrada, ainda hoje, reforçam essa permanência e trazem embutidas a carga de uma cultura visual arraigada e que se mantém

presente, apesar das várias alterações simbólicas e rituais referentes à morte. Isso porque de alguma maneira o contato visual conecta elementos muito mais fáceis de interpretar e registrar sua marca, suas atitudes e modo de ver a vida e também a sua finitude.

## CAPÍTULO 2

### RELIGIOSIDADE POPULAR E A MORTE

#### 2.1. CARACTERÍSTICAS DA RELIGIOSIDADE POPULAR E SUA INFLUÊNCIA NOS RITUAIS FÚNEBRES: PAPEL DA IGREJA CATÓLICA NAS PRÁTICAS DAS INUMAÇÕES E NA MANUTENÇÃO DOS RITUAIS

A religiosidade de um povo, de um grupo social, transita e se apoia sob várias vertentes, sua lógica traz consigo uma experiência transcendental, e emocional. Evoca o sagrado, de maneira que o mesmo seja percebido como algo intrínseco, natural e próprio da condição humana. Se apoia e se utiliza muito bem dos símbolos, normatizando e dando sentido há tudo ao seu redor. Bastante alinhado a esse pensamento, Geertz, salienta que o sistema religioso é composto de símbolos sagrados que se organizam em uma rede bastante articulada e ordenada, onde se ‘armazenam’ os seus significados, daí a sua necessidade e sua pertinência. (GEERTZ,1978)

A força que a religião exerce sobre uma dada sociedade, de modo geral, pode ser facilmente demonstrada através do conjunto de ritos e rituais que a acompanham, sendo essa ação ritual bastante pertinente e necessária para estabelecer a integração, não apenas metafísica, como descreve Geertz, mas também evocando o seu caráter moral e ético, trazendo, acima de tudo, para o mundo real toda a natureza do divino.

A religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional. Formulado como mana, como Brahma ou como a Santíssima Trindade, aquilo que é à parte, como além do mundano, é considerado, inevitavelmente, como tendo implicações de grande alcance para a orientação da conduta humana. Não sendo meramente metafísica, a religião também nunca é meramente ética. Concebe-se que a fonte de sua vitalidade moral repousa na fidelidade com que ela expressa a natureza fundamental da realidade. Sente-se que o ‘deve’ poderosamente coercivo cresce a partir de um ‘é’ factual abrangente e, dessa forma, a religião fundamenta as exigências mais

específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência humana. (GEERTZ, 1978, p.143)

E ainda de acordo com o autor,

A crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente; o ethos torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas reais que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica. Essa demonstração de uma relação significativa entre os valores que o povo conserva e a ordem geral da existência dentro da qual a ele se encontra é um elemento essencial em todas as religiões, como quer que esses valores ou essa ordem sejam concebidas. (GEERTZ, 1978, p.144)

Iremos percorrer o caminho da religião e toda a problemática que envolve a sua dimensão cultural, sob o olhar constituinte da análise de Clifford Geertz, autor que desenvolve um trabalho bastante vasto sobre essa temática e que nos ajuda a compreendê-la melhor. Geertz acena com o elo de ligação entre cultura e religião, onde o conceito de cultura denotaria um padrão de significados historicamente transmitidos, incorporados de símbolos. “[...] um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam”. (GEERTZ, 1978, p.103)

E para aqueles que confluem para uma dada religião, será na vivência cotidiana da prática religiosa, que a sua crença estará segura, onde manterá uma ordem no caos da sua existência. A sua crença seria o resultado de uma perplexidade e o moveria nesse sentido. Seria possível perceber, então, sob a perspectiva religiosa, neste caso, segundo Geertz, “é uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo, como quando falamos de uma perspectiva histórica, científica, estética, [...]”. (GEERTZ, 1978, p.126)

E os ritos, enquanto parte integrante e indissociável da tradição religiosa católica e da religiosidade popular a ela veiculada carrega a possibilidade de o adepto entrar em comunhão e sintonia direta com a fonte primordial de força e energia que emana das suas origens. Tornando-se, portanto, os rituais religiosos carregados de simbologias e realizados com os mais variados propósitos, desde os de iniciação ou passagem, litúrgicos, comemorativos ou festivos, de cura, mortuários ou fúnebres, sendo estes últimos, foco principal de nossa pesquisa e interesse.

O material ritual e simbólico que compõe o universo da religiosidade popular e o papel da Igreja Católica nas práticas das inumações e na manutenção dos rituais fúnebres,

que predominaram no contexto do Oitocentos e que ainda, de alguma maneira se apresenta compondo o contexto contemporâneo, principalmente nos artefatos fúnebres de beira de estrada, sobretudo, aqui no interior paraibano, nos ajudam a pensar e a valorizar essas práticas enquanto uma cultura visual que deve ser cuidada e pensada como algo relevante para a cultura do nosso país.

A cultura visual, nesse caso, compreendida como um lugar onde a interação social pode vir acompanhada de termos como: classe, gênero, identidade, religião e, sendo concebida e pensada por sua relevância, além de ser uma necessidade é também um anseio frente a vasta produção visual que se apresenta no contexto dos artefatos fúnebres de beira de estrada, conduzindo-nos a uma busca por uma interpretação, uma leitura desta cultura, visualizando as suas relações diretas com a religiosidade popular e suas implicações com o catolicismo popular aí existente.

As análises trazidas por Vovelle acerca do medo evocado pela presença “assombrosa” dos mortos nos seus locais de sepultura, fez surgir, sobretudo na Idade Média, a construção de altas colunas circulares, onde era possível verificar a assistência permanente de velas que ardiam dia e noite com o intuito maior de vigilância desses locais “suspeitos”, uma presença símbolo que comprova ao mesmo tempo a atenção prestada às crenças populares e a preocupação em marcar presença da Igreja (2010, p.40). Essas análises nos remetem ao contexto das produções visuais fúnebres de beira de estrada e nos fazem pensar até que ponto não seriam também essas construções fruto de uma crença popular nesse sentido, ou seja, manter uma relação de vigilância e proteção desses locais, apaziguando a alma daqueles que se foram de forma repentina e trágica?

Altas colunas circulares e onde arde uma luz, passam a dominar a paisagem dos cemitérios. [...] a lanterna vai contribuir para a cristianização do cemitério, então local suspeito, colocando-o sob sua guarda vigilante. [...] uma presença símbolo, que comprova ao mesmo tempo a atenção prestada às crenças populares e a preocupação em marcar a presença da Igreja. (VOVELLE, 2010, p.40-41)

E vai ser na Idade Média, no Ocidente Cristão, o período em que a Igreja Católica irá se promover e estará ocupando o maior lugar de destaque na vida da sua sociedade de modo geral. Haverá uma “explosão da imagem”, elementos visuais que tinham principalmente uma função pedagógica e ao mesmo de tempo de aproximação, conforme afirma Michel Vovelle:

Por outro lado, a diversificação dos suportes gráficos: iluminura, afresco, retábulo, gravura, [...] acontece uma difusão espacial que se estende ao conjunto do Ocidente cristão, que vai autorizar uma geografia diferenciada da percepção do purgatório. (VOVELLE, 2010, p. 61-62)

Ainda neste período a igreja amplia seu raio de atuação, atinge agora tanto os rituais pré-morte como todo o processo de luto, extrapolando âmbito da esfera privada para a pública através de um conjunto de regras que deveriam ser cumpridas e que orientavam desde a vida devocional até aos negócios, realidade que se estendeu por um período de longa duração, fazendo-se perceber ainda forte no século XIX e início do XX. E os católicos ansiavam por uma ‘boa morte’ nos braços da Igreja, pois era através da gama extensa de rituais fúnebres que ela ofertava, onde repousava a “certeza” de que a morte e as suas consequências estariam de alguma maneira sob controle.

Assim como os católicos ansiavam por uma ‘boa morte’, nos braços da Santa Madre Igreja, os românticos que conversariam e interrogariam a lousa sepulcral, segundo Michele Federico Sciacca, desejavam uma ‘bela morte’, na qual o túmulo seria ‘plácido leito onde se realizam as suspiradas núpcias entre a vida e a morte. Outra característica da concepção romântica da morte, segundo Ariès, seria a alegre certeza do reencontro dos amigos com a família no Além. Ressalta o historiador que, dependendo da fé religiosa, no caso dos católicos, o reencontro ocorreria no paraíso. (BATISTA, 2011, p.102)

Em seu artigo que trata da questão da clerecalização da morte e a pedagogia do bem morrer, Cláudia Rodrigues reforça a tese de que a Igreja Católica esteve presente e de forma sistemática passou a exercer a gerência do culto dos mortos, assumindo um papel que era atribuição exclusiva da família, sobretudo na Antiguidade greco-romana. E perpassando o contexto da Idade Média, a Igreja e o clero estiveram como interlocutores direto entre os vivos e os mortos. (RODRIGUES, 2008)

As consequências sobre o pós- morte eram transmitidas aos fiéis através da Igreja, cujo objetivo era construir um imaginário social fundamentado pelo temor acerca da morte por meio da pedagogia do medo. Desta forma, o medo da morte era uma aprendizagem diária que transmitia aos fiéis a possibilidade de salvarem ou não suas almas do purgatório. O sentimento religioso era exteriorizado através dos testamentos, documentação que relatava a presença de fé e obediência dos fiéis pelos ensinamentos e dogmas da Igreja Católica. Por meio deles demonstravam arrependimento em vida, faziam sua profissão de fé, realizavam

pedidos de intercessão aos Santos e Anjos pelo destino da alma e sufrágios, organizavam os ritos fúnebres de acordo com os rituais católicos. (RODRIGUEIRO, 2010, p.40).

Teremos ainda a atuação bastante significativa da religiosidade popular que fará uma releitura em muitos dos aspectos dos rituais fúnebres, entre outros rituais que estavam sob a tutela da Igreja, marca essa que sempre esteve presente na consolidação da religião católica aqui no Brasil, estando a mesma se adequando as várias realidades que aqui se apresentavam, principalmente em relação às características regionais que foram se acentuando com o passar do tempo.

E para tratar da temática da religiosidade na Modernidade e dando maior ênfase a religiosidade popular, nós iremos trazer ao centro dessa discussão alguns conceitos importantes levantados nos estudos e pesquisas de um dos maiores nomes da sociologia francesa, Danièle Hervieu-Léger e que se destaca principalmente na área dos estudos da religião. A autora tem se debruçado durante anos numa ampla reflexão sobre modernidade, tradições religiosas e memória, trazendo ainda muitos questionamentos sobre a desconstrução dos sistemas de crença e a mobilidade religiosa contemporânea.

Por isso é preciso atentar ainda, que nesse contexto de transformações culturais, às várias religiões tradicionais também se encontram inseridas numa dinâmica de novos usos e ressignificações, como é o caso de alguns setores da própria igreja católica e também as evangélicas. Os antigos valores não são abandonados por completo, mas passam a se misturar com novos, entrando em contato de alguma maneira com novas formas de espiritualidade diferente das já estabelecidas. Essa mescla vai de alguma maneira alterar hábitos e transformar os conteúdos que vão sendo apresentados nessa sociedade em curso.

Através dessas múltiplas heranças e também na tensão que se forma dentro deste contexto, que se é possível identificar no caso da religiosidade popular brasileira, assim como nas manifestações das religiosidades indígenas ou ainda nas afro-brasileiras uma gama de novos elementos que estão exercendo de alguma maneira influência nos mecanismos sociais e culturais, refletindo no caminho espiritual e nas nuances das suas práticas rituais.

E esse caminho espiritual que se apresenta na contemporaneidade sob o viés dessas práticas religiosas e revestidas de ressignificações se descortina, principalmente sob o olhar antropológico, através uma vivência carregada de valores e de um posicionamento no mundo, do seu lugar-social e dos desdobramentos possíveis,

apontando para uma mudança, para a transcendência como caminho e esperança para a humanidade.

O sistema simbólico que rege essas práticas na contemporaneidade confluindo para uma dinâmica social, onde o indivíduo busca alcançar uma plenitude e uma elevação espiritual, através de um auto-aperfeiçoamento se ancora muitas vezes numa organização com ênfase moral e num arcabouço mitológico. Com uma nuance de algo que tem um passado já alicerçado de alguma maneira nessas categorias.

Para melhor entendermos o movimento da religiosidade popular nos é indispensável adentrar na compreensão de alternativas culturais e dos vários embates da globalização, individualismo e debates no interior do campo religioso. Esse movimento emerge e sugere um entrecruzamento de transformações religiosas perceptíveis em decorrência do advento da globalização e de uma crescente ‘bricolagem’, que supera o sincretismo, numa dialética que reflete uma fluidez como característica desse processo.

E fazendo uma conexão direta à religiosidade popular, podemos pensá-la como fruto de um espírito de uma época, que na Modernidade se apresentará avançando sistematicamente, fixando suas novas ‘roupagens’ na perspectiva das suas crenças. E nesse sentido, Hervieu-Léger destaca:

Diferentemente daquilo que nos dizem, não é a indiferença com relação à crença que caracteriza nossas sociedades. É o fato de que a crença escapa totalmente ao controle das grandes igrejas e instituições religiosas. A descrição desta modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral à individualização e à subjetividade das crenças religiosas. Todas as pesquisas confirmam que esse duplo movimento afeta, ao mesmo tempo, as formas de experiência, da expressão e da sociabilidade religiosas. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 41-42)

O paradigma da abertura a essas novas abordagens religiosas, sociais e também pessoais que possibilitem o entrecruzamento até então não imagináveis, nos convida a apreciar, no caso das religiões, a uma união de sistemas religiosos tão distintos nos seus fundamentos e que no caso das práticas rituais referentes à morte e, especificamente aos artefatos e monumentos de beira de estrada, podendo facilmente percebida a sua permanência principalmente nas cidades do interior, ficando as grandes metrópoles destituídas dessas práticas ao longo do processo de urbanização e mudanças de atitudes. As rupturas e as permanências são parte constituinte desse universo chamado de social.

Nesse caso, ainda que não pareça carregado de novidades, o universo religioso se apresenta na contemporaneidade e principalmente nos grandes núcleos urbanos estimulados a experimentar algo novo e como fruto desses fluxos, algumas religiões institucionalizadas e tradicionais incorporam novos elementos oriundos dessa mescla, mas sem perder sua identidade original, porém utilizando novas roupagens.

Silas Guerriero defende a visão de que devemos olhar para as situações híbridas que se formaram, onde o velho e o novo, o tradicional e o pós-moderno, convivem trocando entre si os seus elementos constitutivos. Para o antropólogo e pesquisador na área de Ciências da Religião, assistimos a uma reorganização das crenças proporcionadas por uma combinação variada de elementos religiosos, mágicos e científicos (GUERRIERO, 2009, p.46).

Assim como Hervieu-Léger (2008), Guerriero (2009) provoca um debate trazendo questionamentos referentes ao posicionamento e as alterações provocadas pela dinâmica das transformações sociais que de forma muito direta vem afetando com a modernidade as crenças e rituais das religiões tradicionais e nesse caso, alguns setores do catolicismo.

Devemos pensar nas situações híbridas em o velho e o novo, o tradicional e o pós-moderno, convivem trocando elementos entre si, de maneira intensa e através de fronteiras cada vez mais fluidas. Um católico permanece católico, mas incorpora cada vez mais crenças advindas de outras matrizes. Essa sempre foi uma das características da religiosidade brasileira. Os valores tradicionais não são simplesmente abandonados, mas mesclam-se com outros. (GUERRIERO, 2009, p.44-45)

Partindo do eixo de debate aqui proposto e trazendo para essa discussão o contexto da **cultura visual** no Brasil, referente aos monumentos e artefatos fúnebres de beira de estrada, e especificamente com seu olhar voltado para o culto nas estradas do interior da Paraíba, conforme se apresenta hoje, podemos compreender melhor como se consolida essa vivência religiosa. Essa vivência serve de veículo para a atualização de valores ainda tão importantes no universo ritual e a criação e a recriação de coisas sagradas vai direcionar uma posição em torno de um estilo de vida específico e das suas raízes sociais e culturais.

Este estilo de vida e a sua maneira de se colocar no mundo se apresenta como um ideal a ser atingido para um crescimento espiritual, para um determinado lugar de memória, onde a experiência ritual é revestida de significações e sentidos atribuídos ao sacramento e sua construção simbólica.

Nesse sentido, compondo ainda esse universo tão vasto da religiosidade popular que se entrelaçam nos constantes movimentos entre pessoas, informações e substâncias, num caminho que visa trazer transformações e um novo ethos e ainda uma busca para a transcendência e para um sentido de vida e de espiritualidade.

E esse novo ethos demonstra um dinamismo cultural demasiadamente alto. Não estamos diante de unidades homogêneas que se mesclam, pura e simplesmente, mas sim defronte a mestiçagens, rupturas contradições e novos constructos. Algo dinâmico, rapidamente cambiável, levado pelos próprios agentes entre a porosidade do tecido social. (GUERRIERO, 2009, p.51)

Os valores tradicionais se imbricam com o movimento realizado pela religiosidade popular e no caso específico do Brasil, teremos todo o contexto do processo colonizador aí impulsionando e atuando de forma intensa, mesclando e compondo “arranjos” necessários para dar conta sua demanda. A Igreja Católica seguirá mantendo os seus dogmas, seus rituais e suas tradições enquanto instituição e caberá aos seus “fiéis” alterar, modificar ou reestruturar numa dinâmica que conflui de acordo com a sua manifestação cultural. Sobre esses desdobramentos, Hervieu-Léger destaca:

Precisamente porque elas foram transformadas, em um reservatório de sinais e valores que não estão mais presentes em uma pertença definida nem em comportamentos regulados pelas instituições, as religiões tendem a apresentar-se como uma matéria-prima simbólica, eminentemente maleável, que pode servir para diversos desdobramentos, de acordo com o interesse dos grupos que delas se nutrem. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.55-56)

A reelaboração das atividades rituais de modo geral e no caso específico dos rituais fúnebres, se apresenta em constante movimento, numa reinterpretação frequente da tradição, sendo essa relação seguida por uma coletividade que a realiza. Sob esse prisma podemos entender que as formas rituais podem e são compostas por uma “desregulação”, que irá permear o campo religioso institucional a partir das transformações em curso na nossa sociedade que se iniciaram principalmente, a partir da metade do XIX e se mantém em movimento no final do século XX, conforme os estudos de Hervieu-Léger tem corroborado e que podemos alinhá-los às práticas rituais:

Se a crença e a pertença não ‘mantém’ mais, ou mantém cada forma permanente em um universo moderno caracterizado tanto pela aceleração da mudança social e cultural como pela afirmação da

autonomia do sujeito, prescrever aos indivíduos e à sociedade um código unificado de sentidos e, ainda impor-lhes a autoridade de normas que deles decorrem. (HERVIEU-LÉGER,2008, p.50-51)

Teremos critérios bem específicos no que tange ao catolicismo, onde prevalece um poder religioso tipo “institucional ritual”, segundo descreve Danièle Hervieu-Léger sobre a temática da religião em movimento que, se ampara no regime de validação (comunitária), a instância de validação (o grupo como tal) e o critério de validação (a coerência) e juntos esses critérios se legitimam no grupo, de forma coerente e se tornando parte constituinte do crer partilhado. (HEVIEU-LÉGER,2008)

No seio desses regimes de validação é que se confirma e se aplicam a intervenção de “novas” regras, “novas” maneiras de produção ritual, onde os adeptos passam a garantir a sua execução e partilhamento. Ao menos é o que indica a prática ritual e construção de monumentos fúnebres de beira de estrada, sobretudo nas cidades do interior onde ainda se mantém presentes.

## 2.2. EXTERIORIZAÇÃO DA RELIGIOSIDADE E DA DEVOÇÃO

A exteriorização da religiosidade e da devoção no catolicismo esteve sempre atrelada à uma lógica pedagógica e de demarcação de poder. Era também através da imagem, que tinha um papel relevante e que atuava no reforço da fé de forma exterior, ajudando assim aos fiéis a se sentirem mais próximos de Deus e do universo religioso. “Carregadas de simbolismos, as imagens são a própria representação do sagrado e da crença católica”. (TAVRES,2008, p.123)

Esses elementos exteriores se apresentavam através de um suporte simbólico que variava entre esculturas de santos de devoção, painéis e vitrais que eram expostos nas igrejas, nas manifestações devocionais, nos pedidos de oração, nos testamentos e na própria organização dos ritos fúnebres, quando assim fosse possível.

O sentimento religioso era exteriorizado através dos testamentos, documentação que relatava a presença de fé e obediência dos fiéis pelos ensinamentos e dogmas da Igreja Católica. Por meio deles demonstravam arrependimento em vida, faziam sua profissão de fé, realizavam pedidos de intercessão aos Santos e Anjos pelo destino da

alma e sufrágios, organizavam os ritos fúnebres de acordo com os rituais católicos. (RODRIGUEIRO, 2010, p.40)

E são as experiências visuais que ao se apresentarem de forma externa, ajudavam a demarcar o papel de destaque da religião e principalmente na fé católica na sociedade brasileira, rompendo inclusive com o espaço interno das igrejas, enchendo a vida cotidiana, principalmente no Oitocentos, com seus símbolos e devoções. Tavares (2008) irá ratificar isso dizendo,

O sentir devocional rompe o espaço interno da igreja, estando presente nas ruas, nas procissões, nas idas ao cemitério para rezar e reverenciar os mortos, traduzindo um sentido sagrado aos logradouros públicos, às ligações e proximidades geográficas entre igrejas. Enfim, as práticas religiosas, os cuidados com o corpo e com a alma possuíam efeitos na realidade social que não podem ser negados. (TAVARES, 2008, p.124)

O desenvolvimento e ampliação da devoção e das crenças foi um quesito de suma importância para a Igreja Católica aqui no Brasil, atuação que pôde ser percebida desde o discurso de conversão dos jesuítas, sobretudo, na catequese dos indígenas, até o papel relevante dos padres em suas paróquias locais. A sua função não se remetia apenas aos assuntos da fé, mas ultrapassava os limites dela.

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, podemos pensar que ao produzir um monumento mortuário, fúnebre, esse grupo religioso se propõe a provocar também o mesmo estado de ânimo e sensações sentidas quando se contempla uma imagem de santo, por exemplo. Ou seja, ao visualizar um memorial fúnebre, seja ele nas estradas ou nos cemitérios, o que se coloca em jogo é a sua função de exteriorizar uma religiosidade específica e também de alguma forma o seu lugar social. No caso dos cemitérios urbanos esse lugar social não será apenas um lugar de professar sua religiosidade, mas também um lugar para reafirmar seu status social e econômico. Nesse caso em questão, a religiosidade popular se apoia com grande força na sua trajetória histórica, onde os preceitos da Igreja sofriam adaptações conforme o seu contexto social e necessidades específicas. Batista irá chamar atenção sobre essa questão ao afirmar que,

Seguindo os preceitos da Contrarreforma, as imagens deveriam educar, emocionar e provocar um sentimento religioso profundo. A contemplação das imagens não mais poderia ser apenas um ato passivo, pois tal olhar deveria resultar em reações sentimentais de devoção: 'o objetivo da imagem é induzir no fiel um o estado de ânimo e a atitude

modesta e humilde que ele deve assumir ao dirigir-se a Deus. (2011, p.34).

Vamos percebendo ao longo da trajetória histórica da fé católica aqui no Brasil que, ao se tornar inerente ao contexto social e através dos contornos legítimos da Igreja enquanto instituição, seu papel regulador passou por adaptações, que foram necessárias para manter os fiéis próximos o suficiente e os fiéis, por sua vez, ansiavam por uma fé e uma crença que lhes amparassem e lhes assistissem, de modo a acalmar as mazelas da vida humana. Podemos aí supor que houve e ainda há, no que tange a fé uma moeda de troca e que não nos cabe aqui fazer nenhum juízo de valor.

E trazendo novamente essa discussão para a temática da adoração às imagens e a necessidade de ritualizar e cultuar, também fazemos uma aproximação aos principais símbolos fúnebres, bem como seus monumentos e artefatos, observados pela historiografia do século XIX. Coroas e ornamentações com flores, ampulhetas, velas, lápides em vários tipos de mármore, entre outros, seguiram como suporte visual que compunha os ritos fúnebres do período acima citado e que traziam através do seu aparato um elo de ligação entre os vivos e os mortos. Algo que a Igreja Católica soube explorar muito bem e reforçar, mesmo quando permitia adaptações por parte dos seus fiéis.

A harmonia das construções é simbólica por responsável pela conservação de uniformidade sentimental e psicológica da crença e por evocar o místico da religião, presentes nas catacumbas, nas cruzes e nas grades”. (TAVARES,2008, p.245)

A memória e os símbolos também se evidenciaram nesse período em relação aos ritos funerários, de modo que a sensibilidade religiosa nesse sentido esteve largamente demonstrada, principalmente depois do advento dos cemitérios extramuros, ou seja, a partir de meados do século XIX, a memória do morto e a manutenção dessa memória esteve como uma das principais prioridades dos vivos.

A preocupação da Irmandade de São Miguel e Almas com o cumprimento de suas funções cemiteriais foi uma constante durante o período analisado, atestando, no nosso entendimento, uma sensibilidade religiosa característica de uma confraria voltada à proteção das almas. Até as primeiras décadas do século XIX, esta irmandade foi a mais solicitada em testamentos para encarregar-se do acompanhamento fúnebre [...] O desejo de ser enterrado sob o amparo de São Miguel demonstrava uma preocupação de cunho religioso, na medida em que isto determinava um tempo menor no purgatório. (TAVARES,2008, p.242).

Na citação anterior Tavares vai demonstrar a força simbólica dos rituais fúnebres e atrelado a isso iremos reforçar também a questão da memória como algo que esteve igualmente posto naquele período. Salientamos ainda, que nesse trabalho vislumbramos a hipótese de que a memória seja um dos elementos principais que reforça a permanência dos artefatos e monumentos de beira de estrada, ainda que sua maior frequência esteja nas cidades do interior do Brasil, fato esse que se comprova principalmente pelo advento do processo de modernização que se deu por intermédio da urbanização das cidades no Brasil.

E para endossar ainda mais essa discussão, trazemos mais uma perspectiva no que se refere à memória, onde Batista apresenta a análise do historiador Fernando Catroga, onde o mesmo reafirma o papel da memória como algo a ser mantido no futuro, além de demonstrar com isso a necessidade dos suportes materiais e das liturgias desempenhando sua função social e se tornando igualmente validadas nesse sentido.

Com a secularização das necrópoles, o culto não é apenas familiar, mas também civil. [...] Catroga ressalta que a necrópole é um lugar construído da óptica da distinção social. A própria organização espacial do cemitério é, segundo ele, hierarquizada, pois a área próxima ao portão principal era a escolhida pelas famílias ricas, compradoras de concessões perpétuas, para edificar seus jazigos. Nessa perspectiva, é importante destacar a análise de Catroga sobre recordação e o esquecimento, já que, entendendo memória como construção seletiva do passado, as escolhas sobre o que deve ser lembrado também são construções do silenciar, do excluir. (BATISTA, 2011, p.24)

O valor da memória e as experiências visuais nos ritos fúnebres que marcaram principalmente o século XIX, tiveram seus registros muitas vezes evocados pelo olhar do estrangeiro aqui no país, como mostra Batista no seu livro Jardim Regado com Lágrimas de Saudade e reforça a importância de estarmos valorizando e dando um tratamento específico à essa temática, onde a cultura visual se faz representar e, ainda faz, se alimentando da bagagem cultural de um povo. A descrição sobre a obra do poeta Di Simoni e também de Debret, que fala e retrata com minúcias o culto dos mortos no século XIX indica o caminho que estamos percorrendo.

[...] o médico italiano inicia sua descrição do que viu nos claustros visitados, assim como os relatos dos viajantes, o importante relato das práticas diante da morte, no Rio de Janeiro, que aconteciam nos templos no Dia de Finados. Trata-se de uma competência visual – a partir de diferentes práticas, historicamente demarcadas de um médico

estrangeiro, escritor, cujo poema filia-se ao romantismo, a partir do título, gemidos poéticos, e amigo de um pintor que é diretor da Academia de Belas Artes, a principal instituição do gênero no país. (BATISTA,2011, p.106).

Ainda, de acordo com Batista, “A partir de 1827, segundo Debret, as ‘artes’ teriam exercido influência nos artífices que construíam as urnas funerárias”. (BATISTA,2011, p.107). As estratégias usadas para demarcar principalmente o lugar social eram as mais diversas e pomposas, fazendo desse momento ritual um verdadeiro “palco” da vida social e o que ela representava. Foi um período rico visualmente falando e que pode nos contar bastante de como viviam aquela sociedade na sua coletividade. O referido autor nos situa nesse universo:

O caixão foi levado de casa para Igreja de São Francisco de Paula em um coche com cortinas de veludo bordado e franjas douradas. Seis cavalos, cobertos por panos pretos e com penachos na cabeça, puxavam o carro no qual existiam também o mesmo adorno. Uma carruagem de vidros conduziu o pároco até o templo. Seguindo o coche com o caixão, havia outro com dois cavalos e conduzido por cocheiro; todavia, esse veículo ia vazio, como se simbolizasse a ausência decorrente da morte. Vinte e quatro criados fardados acompanhavam o cortejo, cada um levando tocha de cera preta, e todos vestindo uniformes iguais. Foram alugadas 208 tochas para iluminar o féretro até a igreja. Vinte sacerdotes concelebraram a cerimônia acompanhada de música. (BATISTA,2011, p.189).

Foi um período onde abundou a criação de símbolos referentes à morte e também a variação com que se interpretavam esses símbolos. Era muito dinâmico, e havia um olhar sempre atento para essas experiências visuais. Elas representavam, em grande medida, a sensibilidade religiosa, social e até política daquela sociedade. A ampulheta, a tocha e a caveira são imagens mais presentes relacionadas com a morte no século XIX.

Com o mausoléu de d. Pedro Carlos, na Igreja de Santo Antônio, essas representações deixam de ser efêmeras e apresentam-se visualmente perpétuas, formando paradigmas que convidam os crentes, a partir de suas próprias experiências visuais, de seus contextos socioculturais e códigos compartilhados, a refletir sobre a inexorabilidade do tempo ou a produzir outros sentidos para a imagem. (BATISTA,2011, p.36)

A memória e o universo da cultura visual oferecem elementos necessários para nossa melhor compreensão das práticas rituais fúnebres e sua forte ligação entre elementos históricos e religiosos. As imagens cristãs e todo tipo de monumentos que

sejam exteriorizados, que nos “ digam” algo, se harmonizam com o valor dado pela Igreja para a questão da transmissão dos seus ensinamentos, entendendo ser de suma importância a manutenção da memória, do rememorar, do comemorar. “ Mais historicamente, o ensino cristão apresenta-se como a memória de Jesus transmitida pela cadeia dos apóstolos e de seus sucessores”. (LE GOFF,2003, p.440)

E ainda sobre a importância da memória, Le Goff escreveu:

Se a memória cristã se manifesta essencialmente na comemoração de Jesus – anualmente na liturgia que comemora o Pentecostes, através dos momentos essenciais do Natal, da Quaresma, da Páscoa e da Ascensão, cotidianamente na celebração eucarística - em um nível mais ‘popular’, cristalizou-se sobretudo nos santos e nos mortos. (2003, p.441)

Considerando toda a simbologia que envolvia os rituais fúnebres durante o século XIX, e as mais variadas formas de sua expressão, propomos aqui evidenciar alguns elementos importantes para nossa melhor compreensão histórica, cultural e social de seus usos.

Os significados de túmulos e urnas, suas variações de formatos no século XIX, perpassam também aqui o universo da cultura visual, onde podemos perceber significados iguais sendo difundidos no período e ao mesmo tempo com usos diferenciados, é possível perceber essa distinção no caso da descrição e uso corrente do conceito de túmulo, onde o mesmo visa ser o receptáculo para se guardar os restos mortais. E vale ainda ressaltar, que o uso, por exemplo, da cruz e das capelinhas, nas estradas representando a morte que se deu naquele local, nos ajuda a fazer a conexão entre a variação do uso de símbolos fúnebres. Ou seja, usos diferenciados por vários agentes sociais e conforme o contexto e a necessidade.

No acervo da Ordem Terceira de São Francisco de Paula há um exemplar do livro da Missa dos mortos, de 1830. Em sua folha de rosto, existem imagens simbólicas da morte, que fazem parte do repertório de imagens em torno desse tema, no século XIX, e que predominarão nos jazigos, em diversas combinações de símbolos e de tamanhos (BATISTA,2011, p.109).

E ainda,

Nessa contenda entre significados de ‘túmulos’ e de ‘urna’, busquei descobrir quais os sentidos desses vocabulários no século XIX. Creio que os sentidos para ‘túmulos’ e ‘urnas’, empregados nos relatórios

administrativos da irmandade de São Francisco, são os mesmos: artefatos para guardar restos mortais. Se os significados são iguais, os formatos podiam ser diferentes”. (BATISTA, 2011, p. 122)

O estudo da cultura visual que aqui estamos propondo como análise, se ancora principalmente no que é possível verificar na simbologia expressa nesses rituais fúnebres e na construção dos seus artefatos. Neste sentido, é partilhada na coletividade, construindo e desconstruindo significados ao longo de sua trajetória.

A cultura visual nos remete em alguma medida, para um horizonte particular da produção cultural humana, conforme ressalta Ricardo Campos em seu artigo que trata com o olhar bastante aguçado de um pesquisador dessa temática e que vai nos ajudando a compreender melhor o seu significado e a sua importância. Aqui no nosso trabalho, pretendemos dispor da cultura visual principalmente pela relevância e pela capacidade multidisciplinar que a mesma é capaz de provocar, trazendo contribuições vastas e que ampliam nosso olhar, principalmente para os estudos da área de Ciências das Religiões, fazendo um diálogo que se espera fecundo.

Deste modo, a cultura visual pode ser tida como um sistema composto por um conjunto de universos e sub-universos, com os seus agentes, objectos e processos particulares de produção, difusão e recepção de bens visuais. É um sistema não estático, mas em constante renovação, fruto da velocidade de transformação dos agentes, dos processos tecnológicos e das forças de poder que determinam relações de cooperação e conflito. É igualmente, uma cosmovisão, uma forma particular de perceber e retratar a realidade, aliada não apenas a modos de ver, mas a modelos sensoriais e modos de retratar a realidade que apelam a diferentes linguagens, capacidades cognitivas e *modelos sensoriais*. A visualidade está presente na ideologia, na economia, na religião, na mente individual e colectiva, dá corpo a ideias, pensamentos, desejos e necessidades, sendo por estes alimentada. (CAMPOS, 2012, p23-24)

Existe uma necessidade latente em tornar o mais visível possível a simbologia fúnebre e como isso também é bastante representativo para a permanência da crença. Mauro Tavares destaca o papel relevante das irmandades, onde, as mesmas eram em grande medida responsáveis em fazer da prática ritual algo imprescindível e de grande valor. Ajudando na conservação dos ritos e na exteriorização da religiosidade e da devoção. “Durante todo o século XIX, no Brasil, as irmandades religiosas ainda eram fundamentais para a manutenção da crença no catolicismo nos meios populares e para a manutenção de práticas de auxílios solidários”. (TAVARES, 2008, p. 119).

Diante tantas possibilidades de exteriorizar a crença e ainda de fazê-la parte do cotidiano, das etapas mais importantes da passagem, a experiência ritual fúnebre, sobretudo no XIX, evoca com grande maestria e detalhes aquilo que se espera da última etapa dos homens e mulheres aqui na terra, como já dissemos anteriormente, é no seu momento derradeiro, por assim dizer, o momento de coroar e exaltar toda uma existência. O catolicismo vivenciado nesse período ainda vem carregado de símbolos que reforçam a crença e a esperança de uma vida eterna, embora já esteja em curso o surgimento de várias rupturas nesse sentido, como demonstra Batista,

Um artefato tumular, com qualquer formato, poderia ser tocado como se carne fosse. E os jazigos não só seriam tocados, mas regados com lágrimas de saudade pela enlutada família.

O familiar também poderia falar para o morto que dormiria o sono eterno. Segundo Ariès, a partir do século XVIII, intensifica-se a vontade de, diante do túmulo, exhibir o sofrimento, de gritar a dor. Como parte da sonoridade em torno da finitude: o badalar dos sinos, meio de tornar pública a morte, o barulho de diferentes vozes durante as orações, o ruído das contas dos terços em trêmulas mãos, os cânticos nos templos, o choro das carpideiras convocadas para reforçar a presença do sofrimento nos parentes e nos amigos dos mortos.

(BATISTA,2011, p.97).

Há uma latência muito grande da visualidade expressa nos rituais fúnebres e na produção de seus artefatos, que alimenta esses sistemas simbólicos e os empodera de tal maneira, os tornando “vivos” e em constante movimento, reforçando, por assim dizer o papel importante de uma memória que se quer coletiva.

A visualidade está presente na ideologia, na economia, na religião, na mente individual e colectiva, dá corpo a ideias, pensamentos, desejos e necessidades, sendo por estes alimentada. Em suma, a cultura visual, pode ser entendida, em primeiro lugar, como um *repositório visual* associado a contextos colectivos particulares, onde determinadas linguagens e signos visuais são elaborados e trocados; em segundo lugar, como um *modo de apreender e descodificar visualmente* a realidade, tendo em consideração a natureza cultural e psico--social da percepção e cognição; e, em terceiro lugar, como um *sistema composto por um aparato tecnológico, político, simbólico e económico*, enquadrado num horizonte sociocultural e histórico mais amplo com o qual convive, que ajuda a moldar, tal como é por este configurado. (CAMPOS,2012, p.24)

E para encerrar esse capítulo, mas na verdade não o esgotando, não poderíamos deixar de comentar sobre a distinção entre católicos e os protestantes, sobretudo os

ingleses que, aqui no Brasil tiveram desde muito cedo uma distinção bastante significativa referente às práticas de inumação que pode ter sido adaptada ou bastante evidente conforme a região, ou até ter se misturado entre as práticas religiosas, mas basicamente as suas características eram bem distintas a dos católicos e os seus cemitérios aqui evidenciaram isto e o são ainda hoje. Porém, foi através do contato visual com os cemitérios protestantes aqui no Brasil que passamos a uma individualização do morto, característica que era incomum entre os católicos que faziam suas inumações no interior das igrejas ou nos seus jardins e não tinha essa preocupação.

Uma necrópole inglesa possuía características distintas das católicas. Uma particularidade da primeira, entre outras, é o grande uso de pedras tumulares de cabeceira, prática que já estava presente nos churchyards. Quando as igrejas, no Brasil, eram também cemitérios, as lápides, se permitido, ou eram assentadas no chão ou nas paredes. Também na necrópole inglesa os túmulos eram, em sua maioria, individuais, e não sepulturas destinadas a todos os membros da família (BATISTA,2011, p.121).

Para nossa melhor compreensão, Batista aponta:

Os escritos de Maria Graham, juntamente com a imagem do cemitério, formam percepções visuais em torno de padrões tumulares que iriam servir de modelo para os túmulos erguidos no interior da Igreja de São Francisco de Paula e, após a proibição das inumações dentro da igreja, no cemitério do Catumbi. Na gravura, pode-se notar a existência de inscrições nas lápides que possivelmente identificavam os mortos. Nesse sentido, ao contrário das inumações nos Templos, no Cemitério dos Ingleses existia uma individualização do falecido. Os túmulos erguidos nessa necrópole decorrem de atitudes diferentes das dos católicos diante da finitude. Essa diferenciação, em certo sentido, só se tornaria prática para os católicos ao serem construídos os primeiros cemitérios, pois, quando do sepultamento nos templos, as sepulturas não tinham identificação, eram anônimas. (BATISTA,2011, p.70)

Relacionando ao que foi dito por Batista, podemos compreender que apesar das diferenças quanto a sua doutrina, de um modo ou de outro, existiu uma troca cultural perpassando o universo religioso dos costumes funerários ingleses, onde a presença marcante dos seus cemitérios em algumas cidades brasileiras foi capaz de deixar seu legado no que diz respeito ao costume de identificar as sepulturas individualmente, aspecto até então ignorado pelo padrão de sepultamentos praticado segundo o costume católico. Esse legado e a sua apropriação mais tarde pelos católicos pode ser explicado

também sob a perspectiva das práticas mais exteriorizadas da sua religiosidade e devoção, imprimindo um elemento a mais nas suas condutas.

Embora alguns desses símbolos fúnebres tenham sofrido ao longo de sua existência alguma alteração em seu sentido e até mesmo alteração espacial, isto se explica em grande medida, porque a sociedade e seus agentes sociais estão em constante mudança. E o estudo da cultura visual e tudo o que ela é capaz de produzir também continua seguindo o curso “natural” das atualizações impostas pelo modelo social posto em movimento. E o diálogo entre a religião católica tradicional e a religiosidade popular na sociedade brasileira também seguem igualmente postos, numa busca permanente por preencher as lacunas que a falta de crença pode representar.

### 2.3. DIÁLOGOS ENTRE A RELIGIÃO CATÓLICA TRADICIONAL E A RELIGIOSIDADE POPULAR NA SOCIEDADE BRASILEIRA

Desde que a Igreja católica estendeu os seus domínios no Brasil, já durante processo de colonização, é sabido que pôde contar com a presença das irmandades, bem como, com seu papel difusor do universo religioso católico, se estendendo por muito tempo ainda. “Durante todo o século XIX no Brasil, as irmandades religiosas ainda eram fundamentais para a manutenção da crença no catolicismo nos meios populares e para a manutenção de práticas de auxílios solidários.” (TAVARES, 2008, p.119) Era, portanto, bastante pertinente o papel das irmandades, pois, na visão religiosa dos leigos católicos era de suma importância as ações voltadas ao trato dos enterramentos, entre outras ações.

Existia uma tensão latente entre a Igreja instituição e as irmandades, e ao mesmo tempo, é possível pensar que havia uma convivência essencial e que nesse caso, fazia toda a diferença, pois o poder de agregar e aglutinar das irmandades eram muito bem visto, pelo bispado em geral. Havia um abrandamento velado, face ao que seria tido pelo alto escalão da Igreja, como excessos cometidos pelas irmandades. É que, ao mesmo tempo se fazia necessário o papel difusor e de relevância para a crença e a manutenção da mesma, muito bem desempenhado pelas irmandades, onde o seu papel de facilitador, assegurava, o resguardava o constante movimento de transmissão e consolidação da fé e da religião.

É sabido que o universo religioso vivido pelas irmandades estava profundamente marcado pela experiência devocional de seus membros, por suas ideias, suas crenças subjetivas, por seu modo de sentir e pensar. O simbolismo que se revestiam os atos e as manifestações devocionais das confrarias – descritas pela hierarquia da Igreja como extravagantes por sua exaltação desmedida – é, em razão disso, um elemento importante a ser considerado ao analisarmos os embates entre as irmandades e o Bispado. (TAVARES,2008, p.123)

Com a criação dos cemitérios extramuros, alguns ritos fúnebres não estarão mais sob a tutela integral da Igreja, a religiosidade popular estará atuando em alguns aspectos dessa questão, fazendo sua releitura. Essa religiosidade, que estava em grande medida ligada diretamente às confrarias e irmandades leigas, era cultivada no imaginário da população, a sua devoção era alimentada e exercitada no cotidiano dessas experiências solidárias e de acolhimento.

A Igreja, instituição, não mais era o centro fundamental das vivências sociais e, portanto, fora dela, era possível ver uma expressão ritualística que melhor atendesse aos anseios dos seus irmãos. Papel que se encaixava perfeitamente na posição assumida pelas irmandades e confrarias, e que, apesar de sua subordinação imediata à Igreja, mantinha poderes de adaptar e alterar alguns ritos religiosos, conforme os anseios dos seus “irmãos”.

As funções simbólicas da fé não deixam se experimentadas, e no caso dos rituais fúnebres elas tendem por um tempo ainda, sendo mantidas por conta de uma sensibilidade religiosa forte, que encontra no espaço das irmandades eco suficiente. Dito de outra maneira, podemos entender que, a partir das mudanças relativas à construção dos cemitérios extramuros e as possíveis consequências relativas a isso, e com a saída das inumações do espaço geográfico das igrejas, era de se esperar um maior afastamento e esfriamento dessa relação direta entre Igreja e sociedade.

Esse domínio direto com o culto dos mortos foi se tornando paulatinamente mais íntimo, mais familiar e menos eclesástico, embora as suas formas rituais não perdessem suas raízes assim tão fácil, nem se deu de forma homogênea em todas as regiões do país.

Embora a necrópole seja um campo santo, diminui o controle da Igreja sobre o culto dos mortos. O morto não é mais o membro de um amplo universo social, pertence a uma família. O culto ao morto é da responsabilidade da família e de seus amigos, com visitas ao cemitério em datas específicas. E tais ritos não estão sob a tutela eclesiástica. (BATISTA2011p.112).

Mas a continuidade das funções cemiteriais e de enterramentos, foi algo que as irmandades e confrarias não quiseram abrir mão assim tão facilmente, era algo muito forte e que também no universo simbólico da maioria da população não poderia ser dispensado. Era uma “questão de respeito” com o morto.

O enterramento consistia numa prática para quais as confrarias se mostravam capazes e faziam questão de dar continuidade, e é nesse ânimo confrarial que transparece a devoção, interesse primeiro de toda e qualquer irmandade. (TAVARES,2008, p.239)

Vale ressaltar, que havia uma clara “necessidade” das irmandades em garantir seu espaço na vivência tradicional do catolicismo leigo, nesse sentido, era possível negociar, no entanto, não perder espaço.

A busca por um espaço de inserção na dinâmica dos enterramentos permitiu que as confrarias se ajustassem ao novo cenário urbano da cidade e às novas concepções e posturas diante da morte, garantindo a continuidade dos princípios básicos de vivência tradicional do catolicismo leigo. Embora não mais ocorressem os sepultamentos no interior das igrejas, a condução e o enterramento dos mortos atestavam o espaço de atuação permitido às irmandades. (TAVARES,2008, p.251)

Os regulamentos que foram modificados desde quando foi implantada a nova legislação que proibia os enterramentos dentro das igrejas, como já dissemos anteriormente, causou bastante controvérsia, resistência e debates. A exemplo das Santas Casas de Misericórdia ter ficado com a tutela dos sepultamentos (em exclusividade), ela acabou cedendo espaço para que outras irmandades congêneres ocupassem esse espaço, legitimando-as como instâncias aptas a desempenhar tais funções. (TAVARES,2008)

Apesar de legítimas as ações realizadas pelas irmandades e confrarias, seja nos rituais fúnebres, ou em qualquer outro momento das vivências rituais, eram comuns encontrar indícios de uma relação um pouco conflituosa entre as mesmas e o bispado, que por vezes procurava normatizar as atividades devocionais que julgavam estarem fora do padrão, das tradições e das conformidades litúrgicas.

As atividades devocionais cemiteriais promovidas pelas confrarias não escaparam às críticas da Igreja Ultramontana, [...] ‘Nos funerais, principalmente dos grandes, os concursos e as assistências de todos os estados são puras cerimônias com que se incensam os vivos. Por mais que sejam funerais, os obséquios aos vivos é que se fazem e não aos mortos’ note-se que os enterros feitos pelos confrades eram apresentados como cerimônias realizadas em meio a ritmos barulhentos e cuja maior preocupação era lisonjear as pessoas presentes.

Pressupomos então, que a população valorizava o estar e o participar destas ocasiões, seja por piedade, tristeza ou condescendência, seja por obrigação confraternal ou possibilidade de descanso e lazer(TAVARES,2008,p.25).

Todo tipo de ritualização era parte integrante do repertório da fé entre os cristãos, e traziam embutidos aí a questão da memória, como já dissemos anteriormente, as orações pelos mortos, por exemplo, foi algo que se desenvolveu muito cedo na Igreja, no início com o intuito de lembrança, de memória, passando em seguida a ser alvo de “solicitações” de “fuga” do purgatório e salvação para aquelas almas que lá estivessem.

A associação entre a morte e memória adquire, com efeito, rapidamente, uma enorme difusão no cristianismo, que se desenvolveu na base do culto pagão dos antepassados e dos mortos. (LE GOFF,2003, p.442)

Veremos a seguir a importância que a ressurreição representava para o cristão, sobretudo no Oitocentos, daí uma das explicações que mais corroboram para entendermos esse universo ritual tão intenso e “extravagante”, a preocupação exacerbada com o local de sepultura, com o corpo morto, com o ritual em si. Era preciso estar “pronto” para o dia da ressurreição e também era necessário que essa preparação fosse bem conduzida, pois havia no meio desse caminho a crença no purgatório, que muito difundida desde o século XII até o início do XX, provocava uma forte preocupação em relação à salvação das almas do inferno.

Com a invenção do Purgatório, por volta dos séculos XII e XIII, aos vivos foi possível interceder pelos seus mortos e salvá-los do fogo do Inferno, por meio de orações e missas. Tais orações pelas almas do Purgatório tornar-se-iam, do século XVII ao início do XX, a devoção mais popular e difundida entre os católicos. (BATISTA, 2011, p.59)

Os diálogos entre a Igreja católica e a religiosidade popular que mais encontraram eco e se propagaram, foram os diálogos referentes à crença no Purgatório. Esta doutrina que teve seu apogeu revalidado depois da Contrarreforma se desenvolveu no catolicismo num percurso que ultrapassou os séculos XVI e XVII, se arrastando por mais dois séculos ainda. Sua propagação se realizava e era conduzida principalmente nos textos das pastorais e nos catecismos. “[...], e vai tornar-se um dos elementos-chave de uma política voluntarista de reconquista, para assim engajar os viventes em uma aventura coletiva dominada pela economia da salvação.” (VOVELLE,2010, p.122 e 123)

Os diálogos e os discursos tanto escritos quanto falados sobre a morte e o Purgatório vão dar suporte e abastecer o imaginário da sociedade desse período e será através de manuais, sermões, exercícios espirituais, orações fúnebres e também dos cânticos e catecismos que será demonstrada a força e a eficiência da religião, e ao mesmo tempo a sua capacidade de preencher o espaço da angústia e do medo da morte, regular e melhor organizar o trabalho do luto, propondo assim uma pacificação com os seus mortos (VOVELLE, 2010).

Vamos encontrar nas missas pelas almas e, portanto, perceber as quão valiosas são e seu lugar de destaque entre as ações no cotidiano do cristão, sendo seu legado deixado geralmente em testamentos, como garantia de descanso da alma do seu atestante, conforme Vovelle destaca. (2010). A quantidade de missas a serem rezadas vai depender muitas vezes da posição social e financeira do seu solicitante e da afinidade do morto com alguma irmandade.

E serão as irmandades e confrarias que estarão como o principal sustentáculo desse sistema de crença e devoção ao longo de séculos, abastecendo e tornando viáveis toda a preparação e manutenção dessa demanda ligada aos serviços fúnebres.

Como já vimos antes, são elas que movimentam e fazem um diálogo direto e a difusão entre os dogmas cristãos e a população de modo geral. Essa rede de difusão é organizada diferentemente de acordo com as regiões do país e a forma como seus agentes interagem. Esses critérios e modos de organização diferenciados, que não ocorreram apenas aqui no Brasil, foi esboçado e se propagou basicamente em todo Ocidente Cristão. Portanto, entre as irmandades poderemos destacar seu papel de mediadora e organizadora dessas atitudes frente a morte e frente à salvação das almas, onde realizavam serviços bem específicos para esse fim, se revezando com a Igreja.

Aproveitando o viés dessa temática específica apontada por Vovelle, fazemos uma conexão direta com nosso trabalho referente aos memoriais e monumentos fúnebres de beira de estrada e sua ligação próxima com a religiosidade popular, quando o mesmo transporta para a Península Ibérica essa problemática, demonstrando que em Portugal houve uma difusão dos oratórios rurais nas encruzilhadas dos caminhos, com o intuito primordial de proteger e lembrar-se das almas do purgatório (VOVELLE, 2010, p.128). Seguindo essa pista e deslocando essa difusão aqui para o Brasil, podemos perceber rastros bastante significativos que estamos mais uma vez diante de uma transposição cultural ou aculturação e religiosa.

Mas há melhor ainda, e mais significativo: fora das igrejas, a multiplicidade de oratórios, os petos de animais que se disseminam pelo campo, frequentemente na encruzilhada dos caminhos, eventualmente encostados numa casa, ou ainda numa praça de aldeia, onde estão cobertos por um telhado, sustentado por quatro colunas. Esses edifícios de granito, muitas vezes encimados por uma cruz e alterados em maior ou menor grau pela ação do tempo [...]. (VOVELLE, 2008, p.188)

Os mais variados suportes visuais que foram utilizados para representar o culto dos mortos dentro da tradição católica, a natureza desses artefatos conservados e renovado, ou que continuam a ser implantados, fornece indicações importantes para nossa melhor compreensão da cultura visual que os envolvem e o impacto popular que isso representa em relação a devoção.

Citamos de Vovelle a descrição sobre os objetos de um culto popular, os oratórios das almas do purgatório recebiam oferendas (espigas de milho) até uma data recente, além de serem iluminados de modo permanente. (2008, p.192)

Ao avaliar o processo de colonização que sofremos, sabemos da relevância que o legado cultural, social, e principalmente religioso significou e que apesar de já termos passado por muitas rupturas, também temos elementos de permanência que resistem ao tempo e as suas transformações. Permanências essas que, merecem nossa atenção pelo seu valor histórico, religioso e cultural. Portanto, o que buscamos através desse trabalho é fazer uma breve análise da religiosidade popular presente nas práticas mortuárias referentes às cruzes e memórias de beira de estrada no interior da Paraíba, destacando também a cultura visual que vem fornecer nuances e novos olhares, que nesse capítulo podem nos auxiliar a compreender melhor como se deu o diálogo entre a religião católica tradicional e a religiosidade popular.

Deste modo, a cultura visual pode ser tida como um sistema composto por um conjunto de universos e sub-universos, com seus agentes, objectos e processos particulares de produção, difusão e recepção de bens visuais. É um sistema não estático, mas em constante renovação, fruto da velocidade de transformação dos agentes, dos processos tecnológicos e das forças de poder que determinam relações de cooperação e conflito. É igualmente, uma cosmovisão, uma forma particular de perceber e retratar a realidade, aliada não apenas a modos de ver, mas a modelos sensoriais e modos de retratar a realidade que apelam a diferentes linguagens, capacidades cognitivas e modelos sensoriais. (CAMPOS, 2012, p.23).

Sabemos que na tradição católica, desde muito tempo a Igreja precisou fazer concessões e promover diálogo para que seus fiéis pudessem estar mais próximos, onde a religiosidade popular e os preceitos da fé não estivessem tão dissonantes. No caso do culto aos mortos, este sempre foi um elemento de grande atenção e tensão, dada a dificuldade encontrada pela Igreja em fazer retroceder às práticas antigas e que não coadunavam com a fé cristã. Seus resquícios muitas vezes eram evidentes, o que muitas vezes obrigava a Igreja a incorporá-los à tradição católica sob nova roupagem, coexistindo com as várias percepções populares.

E os sinais dessa “resistência”, por exemplo, podem ser percebidos na permanência espontânea dos fiéis em construir artefatos referentes ao culto dos mortos na curva dos caminhos ou nos sinais de oblações de pão e vinho nas tumbas, conforme destaca Vovelle sobre essa questão e que foi durante muito tempo motivo de queixa entre os zelosos padres e bispos da tradição católica de acordo com seus preceitos legítimos. (2010, p.129)

[...] a Igreja conseguiu, globalmente, trancar a tempo na prisão a expiação mitigada dos mortos da antiga religião popular. Apesar da constante intransigência de suas afirmações doutrinárias, esse sucesso talvez se deva a uma inflexão sensível do seu discurso, e mais ainda de suas práticas (VOVELLE, 2008, p.205).

E esse costume, ao que tudo indica, ultrapassou os limites de muitos séculos e se faz presente em algumas estradas e rodovias, como prova concreta e material, ainda hoje no Brasil, como pretendemos demonstrar com esse trabalho, referentes às cruzes e memórias de beira de estrada no interior da Paraíba. A natureza desses artefatos pode ser até bastante variada, mas é capaz de nos fornecer informações que refletem sua finalidade. Esses artefatos fúnebres mantêm seu lugar de produção, sua história, os quais nos interessa pesquisar e valorizar.

[...] a morte e o além voltam a ser argumentos-chave na campanha que chega ao auge das missões da década de 1820, reconciliada com uma pastoral terrorista inalterada, da qual reencontramos o espírito graças aos sermões, concluindo os exercícios espirituais no cemitério, com a invocação das penas eternas. Nada mudou no discurso oficial da Igreja, da forma como é transmitido pelos catecismos e os livros de devoção. (VOVELLE, 2008, p.213)

Mas o grande desafio da Igreja sempre foi o de combater essas práticas, aliando a isso outras evocações que pudessem dar conta das almas dos mortos. Em grande medida, a crença no Purgatório estaria alinhada com esse objetivo e foi um dos “melhores” lugares para guardar as almas dos mortos, conseguindo perdurar por séculos.

No caso do Brasil, podemos perceber traços, que de forma visual denota ainda seus resquícios, desde o final do século XIX se estendendo ainda que de maneira tímida em algumas localidades específicas, como é o caso das rodovias que cortam algumas cidades do interior da Paraíba, onde as presenças dos artefatos fúnebres despertam certa curiosidade, respeito, medo e até devoção das pessoas que transitam nesses locais.

Deste modo, a doutrina do Purgatório serviu em grande parte para o enquadramento das atitudes e das representações dos cristãos em relação à morte e ao além-túmulo. Tendo o final do século XII e o século XIII como período crucial de sua elaboração e desenvolvimento, será, contudo, entre os séculos XV e XVIII que ela mais profundamente se enraizará no sistema de crenças na sociedade cristã e católica. (RODRIGUES, 2008, p.262).

Diante de algumas colocações que foram postas e fazendo uma conexão direta com o objeto de nossa pesquisa, podemos argumentar que a crença no Purgatório, e todo o diálogo proposto nesse sentido e conduzido como herança da fé Cristã em um percurso de ultrapassa mais de cinco séculos, tem uma forte ligação com a produção, manutenção e permanência dos monumentos e artefatos fúnebres de beira de estrada. A produção desses suportes visuais nos ajuda a perceber com mais detalhes elementos de uma cultura religiosa, de um conjunto de crenças, de uma religiosidade popular que permearam e ainda permeia de alguma maneira o universo de uma parte da nossa sociedade.

Os sentidos e Significados das cruzes e memoriais de beira de estrada serão discutidos no próximo capítulo, onde buscaremos fazer uma correlação entre as fontes visuais e as fontes escritas, buscando extrair uma melhor compreensão daquilo que estaremos visualizando através do levantamento do acervo fotográfico e sua catalogação, situando nosso leitor nesse universo diverso e muitas vezes intrigante dos rituais fúnebre no Brasil.

## **CAPÍTULO 3: SENTIDOS E SIGNIFICADOS DAS CRUZES E MEMORIAIS DE BEIRA DE ESTRADA**

### **3.1. ACERVO FOTOGRÁFICO: LEVANTAMENTO HISTÓRICO E DOS ELEMENTOS EXTERNOS DA RELIGIOSIDADE POPULAR PRESENTES NOS ARTEFATOS/MEMORIAIS FÚNEBRES DE BEIRA DE ESTRADA**

Com o presente trabalho e através desse acervo fotográfico, o que buscamos foi também apontar algumas características que marcaram o repertório funerário no Brasil desde o século XIX (período de maior influência) até a presente data, alinhando melhor a nossa percepção sobre as possibilidades de origem do costume de construção dos artefatos/monumentos fúnebres de beira de estrada, através das manifestações religiosas e de fé, que são expressas no contexto do catolicismo popular a partir de sua exteriorização e da cultura visual.

Ao trazer para discussão e reflexão o contexto da cultura visual expressa através da prática ritual de construção de artefatos e memoriais fúnebres de beira de estrada, onde seus símbolos mais visíveis se coadunam com a vivência cotidiana de uma religiosidade popular, a montagem desse acervo fotográfico se concretiza com o intuito de partilhar esse universo, ainda que, sob a forma de uma pequena amostra, buscando assim, fazer o reconhecimento dos elementos mais recorrentes dessa prática e, tornando-o uma fonte material a mais, capaz de abrir caminhos e possibilidades para outros trabalhos no futuro.

Embora o sentido da morte não seja compartilhado da mesma maneira por todos, aqui estamos explorando o universo de um grupo social que têm demonstrado partilhar das mesmas atitudes diante da morte, e da morte que vem sem aviso, repentina e trágica, eles se alinham numa mesma lógica de construção de sentidos bastante particular e específica e que na elaboração de suas práticas, nos convida ao mesmo tempo a interagir com o legado da cultura visual de suas produções, que estão colocadas entre o simbólico, a crença, a fé, a memória e a dor por aquela perda tão repentina.

Foto 1: Memorial/artefato fúnebre (cruz de madeira sob base de cerâmica, com iniciais do nome, data de nascimento e morte e seixos de pedra) às margens da rodovia PB-004, entre os municípios de Cruz do Espírito Santo e Sapé, 22 de out. 2017



(Acervo pessoal)

Nessa imagem (foto1), temos o registro mais antigo da cultura visual, composto pelo conjunto de 4 imagens que foram registradas para compor este acervo pessoal, ao longo da malha viária (PB-004), entre os trechos dos municípios de Cruz do Espírito Santo e Sapé, com datação do final do século XX (1992) expressa a partir da construção de artefato/memorial de beira de estrada.

Os poucos detalhes que compõem essa produção já são suficientes para nos apresentar um universo que se expressa através do simbolismo da cruz cristã, muito usada no contexto dos rituais fúnebres, sendo essa característica a mais marcante, porém, temos também um elemento bastante significativo, que nos chamou a atenção, que foi a presença dos seixos de pedras colocados sob os pés da cruz. Esses seixos são pertinentes ao ritual fúnebre judaico que funciona como uma espécie de reverência ao morto, em lembrança do mesmo<sup>12</sup>. Estamos diante de um possível hibridismo, onde crenças e rituais de religiões tradicionais podem ser vivenciados mutuamente, o velho e o novo convivem trocando elementos entre si. (GUERRIERO,2009), sem que isso represente o rompimento do seu eixo norteador.

---

<sup>12</sup> Sobre o costume Judeu de colocar pedras nas sepulturas: Alguns meses depois do enterro realiza-se a cerimônia da *matzeiva*, “descobrimento do túmulo” e inauguração da lápide, ou pedra tumular da sepultura judaica. Nessa cerimônia, o túmulo é coberto com um pano preto, em sinal de luto; reza-se o *kaddishe*, no final, retira-se o pano. Com esse ritual, encerra-se o período de luto. *As pessoas colocam pedrinhas sobre a sepultura do ente querido, em sinal de resignação com a sua morte. Cabe salientar que o ritual de colocação das pequenas pedras sobre o túmulo é efetuado sempre que se visita as sepulturas, indicando que o morto é lembrado e reverenciado.*

Todos esses rituais judaicos foram trazidos para o Nordeste do Brasil, por ocasião do Descobrimento. No período da colonização, os judeus da Península Ibérica foram atraídos ao Brasil-Colônia especialmente em busca de liberdade religiosa. Muitos deles eram cristãos-novos (ou marranos), aqueles hebreus convertidos à força pelos católicos, para escapar das fogueiras da Inquisição. Devido à sua formação acadêmica e conhecimentos técnicos, eles chegaram como importantes auxiliares dos portugueses. Outros vieram como degredados, em virtude de práticas judaizantes de menor importância. VAINSENER, Semira Adler. **Enterro judeu**. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar>>. Acesso em: 23 de nov. 2017.

Foto 2: Memorial/artefato fúnebre (cruz de madeira, sob base de concreto com inscrição de data de falecimento e nome) às margens da rodovia PB-004, entre os municípios de Cruz do Espírito Santo e Sapé, 22 de out. 2017



(Acervo pessoal)

Já na foto 2 temos o registro mais recente da cultura visual fúnebre de beira de estrada, com data de 25 de junho de 2017, mais uma vez temos a presença da cruz cristã como elemento central, e neste caso específico, o único que nos leva a considerar a proximidade com a religiosidade popular. Nessa foto também podemos perceber que essa produção se ancora na preservação da memória, enfatizada pela inscrição do nome do falecido e sua data de nascimento e morte.

Foto 3: Memorial/artefato fúnebre (cruz metálica com inscrição de data de falecimento e nome) às margens da rodovia PB-004, entre os municípios de Cruz do Espírito Santo e Sapé, 22 de out. 2017.



(Acervo pessoal)

Na foto 3 temos mais uma vez a presença da cruz cristã como elemento central e característica da religiosidade popular, feita de um material metálico, sob base de concreto. Ao analisarmos a referida produção, e que de igual maneira a foto anterior, nos leva a pensar que o fator memória/lembança está fortemente indicado aqui também, até pelo fato da confecção da cruz ser em material mais resistente ao tempo já nos dá um indício sobre a possibilidade do não esquecimento da pessoa, uma vez que pode “durar para sempre”. Não foi possível identificar no local nenhum vestígio a mais de outros elementos que geralmente podem compor os rituais religiosos, como velas, flores, pedras ou fotos.

Foto 4: Memorial/artefato fúnebre (2 cruzes de madeira, sob base de concreto com inscrição de data de falecimento e nome, cordão de flores e seixos de pedra) às margens da rodovia PB-004, entre os municípios de Cruz do Espírito Santo e Sapé, 22 de out. 2017

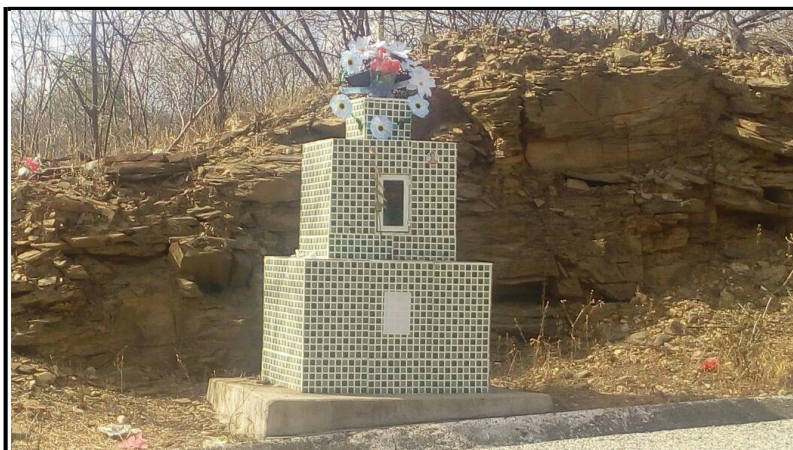


(Acervo pessoal)

Agora para finalizar o conjunto desse acervo referente às produções da cultura visual às margens da rodovia PB-004, entre os municípios de Cruz do Espírito Santo e Sapé, temos a presença de duas cruzes mortuárias, que nos fornecem mais elementos das características da religiosidade popular, a simbologia da cruz cristã, a decoração com um colar de flores e mais uma vez também temos a presença dos seixos de pedra, uma alusão direta ao ritual judaico de lembrança dos seus mortos e conforme já tratamos anteriormente, nos conecta a possibilidade de um hibridismo cultural e religioso. E essa interação, no contexto da cultura visual é algo concebível, podendo ser pensado como fruto de reelaborações que perpassam o processo histórico e cultural, onde a linguagem religiosa encontra fronteiras fáceis de serem transponíveis, onde se alimenta e vai também naquele espaço público fazer uma conexão com o sagrado, e promovendo, ainda que forma indireta, uma troca simbólica através da sua produção.

FOTOS DAS CRUZES EM BEIRA DE ESTRADA NO ALTO SERTÃO DA  
PARAÍBA (conjunto de 9 imagens)

FOTO 5: Cruz às margens da PB-306, entre os municípios de Ibiara-PB  
e Santana de Mangueira-PB.



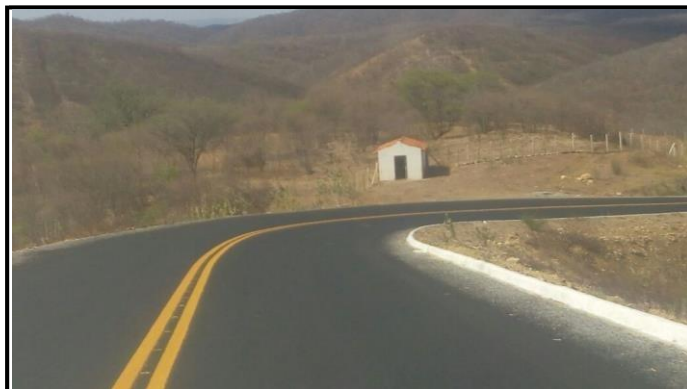
FONTE: SEGUNDO, João Florindo B. 09 nov. 2016.

FOTO 6: Cruz às margens da PB-306, entre os municípios de Ibiara-PB  
e Santana de Mangueira-PB.



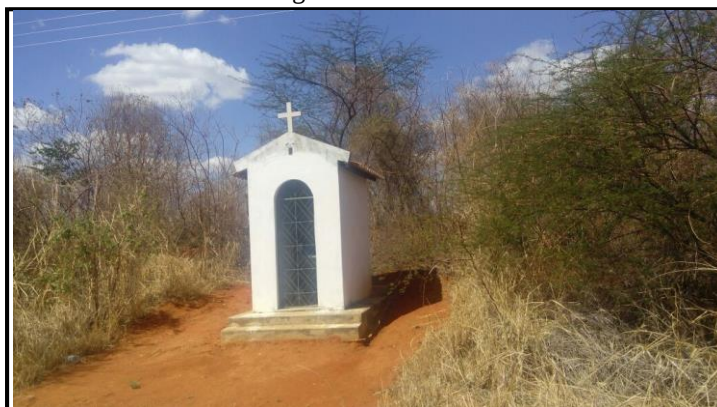
FONTE: SEGUNDO, João Florindo B. 18 nov. 2016.

FOTO 7: Cruz que “evoluiu” para mini capela, às margens da PB-306, entre os municípios de Santana de Mangueira-PB e Manaíra-PB.



FONTE: SEGUNDO, João Florindo B. 18 nov. 2016.

FOTO 8: Cruz às margens da PB-306, entre os municípios de Santana de Mangueira-PB e Manaíra-PB.



FONTE: SEGUNDO, João Florindo B. 18 nov. 2016.

FOTO 9: Cruz às margens da PB-386 (coincidente com a BR-361), entre os municípios de Ibiara-PB e Conceição-PB. Note-se a decoração instalada dias antes, em razão do Dia de Finados (02 de novembro).



FONTE: SEGUNDO, João Florindo B. 18 nov. 2016.

FOTO 10: Cruz às margens da PB-306, entre os municípios de São José de Princesa-PB e Princesa Isabel-PB.



FONTE: SEGUNDO, João Florindo B. 18 nov. 2016.

FOTO 11: Cruz às margens da PB-306, entre os municípios de São José de Princesa-PB e Princesa Isabel-PB.



FONTE: SEGUNDO, João Florindo B. 18 nov. 2016.

FOTO 12: Cruz às margens da PB-393, entre os municípios de São João do Rio do Peixe-PB e Cajazeiras-PB.



FONTE: SEGUNDO, João Florindo B. 20 nov. 2016.

FOTO 13: Cruz às margens da PB-393, entre os municípios de São João do Rio do Peixe-PB e Cajazeiras-PB.



FONTE: SEGUNDO, João Florindo B. 20 nov. 2016.

No conjunto das 9 fotos que compõem o acervo fotográfico do alto sertão paraibano (a partir da foto 5 até a foto 13), deparamo-nos com um universo da cultura visual muito mais elaborado em termos dos suportes (materiais) utilizados na sua construção. A maioria dos artefatos/monumentos são construídos sob a forma de capelinhas ou pequenos oratórios, uns mais simples e menores, porém teremos a predominância de elementos maiores e mais vistosos, onde se percebe a utilização de variados tipos de materiais para a sua confecção. A incidência do uso da cruz cristã está presente também na maioria dos casos, além da utilização da decoração floral, que neste caso, também se configura como presente nos rituais fúnebres praticados nos cemitérios e que aqui vem atrelado ao conjunto de atitudes referente à prática de uma religiosidade popular católica.

De acordo com o que essa fonte nos diz de forma bastante concreta e, também com o que já estávamos dialogando no capítulo 1, percebemos que quanto mais afastado dos grandes centros urbanos, mais se preserva as características da religiosidade popular que outrora fazia parte do cotidiano brasileiro, onde a sua expressividade e sua exteriorização eram bastante “visíveis” e “palpáveis”, o “advento da modernidade”, ao que tudo indica, neste contexto específico, não prosperou. Ao contrário, o fato de verificarmos que esses monumentos receberam cuidados visíveis com a proximidade do

dia de finados, também constitui uma pista de que nas cidades do interior ainda temos uma maior vivência das práticas da religiosidade popular na sua forma mais “genuína”, com características mais próximas com o contexto do que se praticava por exemplo nos séculos XIX e início do XX. E quanto mais próximos dos grandes centros, mais simples vão ficando as produções da cultura visual referente às cruzes e memoriais de beira de estrada, como podemos comprovar a partir da pequena amostra que tivemos dos municípios de Cruz do Espírito Santo e Sapé, embora não desprovidas de elementos que possam descaracterizar a presença da religiosidade popular e do universo cultural que ela carrega.

Decca e Abaurre no livro *Os Sertões de Euclides da Cunha: releituras e diálogos* de 2002, apontam sobre a temática do perfil sertanejo em suas análises, e fazendo uma interlocução com Euclides nos contemplam assim,

O homem do litoral se reveste da secularidade pesada da civilização, enquanto o homem do sertão, na sua penumbra, se mantém apto a experimentar a sua própria fé, a viver a sua experiência de profeta. (...). Os signos têm a força da fé. O sertanejo, ao contrário do homem do litoral, é capaz de ter fé na fé. (2002, p.56-57).

E esse diálogo vai corroborar com os elementos que se destacaram como sendo parte importante da religiosidade popular que permeia o universo das práticas mortuárias (cruzes e memoriais) de beira de estrada no interior paraibano conforme têm se mostrado na pesquisa.

### 3.2. REFLEXÃO HISTÓRICA E CULTURAL ACERCA DA CONSTRUÇÃO E MANUTENÇÃO DOS MEMORIAIS FÚNEBRES DE BEIRA DE ESTRADA

O aparato visual em torno da morte e que aqui se expressa na construção e manutenção de artefatos e memoriais fúnebres de beira de estrada nos conecta a uma percepção sobre o papel da religião e da transcendência que, em função da finitude provocada pela morte, neste caso específico, repentina, busca trazer alívio para a dor da perda, bem como uma percepção de memória e também das crenças ali representadas. Henriques aponta, nesse sentido, o “poder” dos rituais em relação com o sagrado,

[...] a religião, por vezes é marcada pela dor, pois sua origem advém da vontade de transcendência do homem, na tentativa de aliviá-la. Diante disso, a religião vem como bálsamo para aliviar as dores causadas pelo aniquilamento. Ela tem um imenso poder terapêutico, que influencia diretamente a saúde física e mental das pessoas. Dentro da religião, os rituais são meios poderosos para alimentar a relação com o sagrado, como também manter a mente sã. (HENRIQUES, 2014, p.22)

Do mesmo modo, a questão da memória irá se manifestar através da produção desses suportes visuais, nos ajudando a perceber com mais detalhes elementos de uma cultura religiosa, de um conjunto de crenças, de uma religiosidade popular que permearam e ainda permeiam de alguma maneira o universo de uma parte da nossa sociedade.

Ao trazer uma contribuição de Tavares (2016) que cita o historiador Fernando Catroga, podemos melhor justificar o uso desses suportes também sob o prisma da manutenção da memória, deslocando seu uso para uma releitura feita nas práticas fúnebres que se fazem presentes nas estradas por grande parte do Brasil, e até mesmo podendo ser vista em outros países, como é o caso do Chile, onde nos foi possível observar, ao longo de suas rodovias, consideráveis artefatos/construções fúnebres.

Ainda sobre a questão da memória, Diego Tavares nos aproxima com a seguinte contribuição:

A atribuição de cemitérios como locais de memória, vem se tornando cada vez mais frequente. Para Catroga, mentor da “revolução romântica dos cemitérios”, defende que o túmulo é a sobrevivência da memória do morto, um marco da memória e um memorial nas sociedades que cultuam esses monumentos. (TAVARES, 2016, p.130)

Diante dessas questões referentes à memória, podemos aferir ainda que, esta pode ser, neste caso, entendida como uma forma de manter viva a lembrança daquele que partiu de maneira abrupta ou como memória de práticas visuais que contemplam uma experiência cultural e religiosa. E ao relacionar essas experiências visuais, procuramos, portanto, fazer uma conexão entre os costumes fúnebres em questão e sua relevância histórica, cultural e da crença religiosa, além disso, de esclarecer que os símbolos da morte, apesar de serem muitas vezes iguais visualmente, tem sentidos diferentes conforme o “olhar” de quem o interpreta ou a maneira como o utiliza. Batista esclarece:

“ Os símbolos da morte apresentavam sentidos diferentes e interpretações também diferentes, segundo seus suportes. As imagens poderiam ser as mesmas, mas os seus usos, não”. (BATISTA,2011, p.108).

Essas construções podem, neste caso, ser pensadas como códigos compartilhados, que na cultura visual assumem ampla relevância e produção de sentido e que, apesar de não serem autônomas, podem revelar um modo de diálogo, de interlocução. A religião católica sempre esteve acostumada a usar os suportes visuais como facilitadores e interlocutores de suas mensagens, como no caso do uso de afrescos e retábulos no interior das igrejas. “ As imagens vivem mais do que as ideias: formas vagantes, elas nos revelam nos seus avatares mais inesperados, um reflexo do além que achávamos perdido. ” (VOVELLE,2010, p.320). E da mesma forma, os cortejos fúnebres com grande pompa e distinção através de construções suntuosas de mausoléus cumpriam esse papel de suporte visual para indicar posições hierárquicas e de poder.

Se a procissão era uma cerimônia na qual as irmandades mostravam a sua magnificência para a cidade, a procissão fúnebre de um monarca era uma das possibilidades de encenação de poder para os súditos. Com os lugares dos partícipes determinados, segundo a convenção protocolar, o cortejo apresentava visualmente para os súditos a configuração hierárquica da corte. (BATISTA,2011, p.30)

Torna-se inevitável pensar o contexto histórico e local em que esses elementos se encontram inseridos, porque qualquer análise que anseie por uma melhor compreensão das experiências visuais precisa estar alinhada a isso. (SÉRVIO,2014).

Esses elementos, que de forma tão basilar compunham o cenário visual da morte, foram sendo incorporados e introjetados na cultura popular onde, à sua maneira, foram sendo adaptados conforme os ritmos e suas necessidades de se fazer representar, juntando-se também ao seu arcabouço cultural e de experiências no cotidiano. Os monumentos fúnebres passam a fazer parte do contexto da religiosidade popular, sendo reconhecidos e igualmente adaptados, se respaldando e se legitimando, principalmente pela forte atuação das confrarias e irmandades que nos séculos XIX e início do XX tinham força e representatividade.

A difusão dessas iconografias era feita nas igrejas e capelas, bem como, nas confrarias e irmandades, reproduzindo e legitimando a ideia de que a morte era um estágio importante no processo de transição da alma para o encontro com o salvador. (TAVARES, 2016, p.38)

E por haver uma grande preocupação com a hora da morte, com as questões relacionadas ao “bem morrer”, como já dissemos anteriormente, para os católicos era imprescindível estar preparado para a hora derradeira, conforme costume que perdurou bem vigoroso por todo Oitocentos e se espalhou ainda nas primeiras décadas do século XX, só então, depois deste período começando a perder fôlego, principalmente com o desenvolvimento e crescimento das cidades, onde a possibilidade de uma morte repentina, acidental, passou a ser tão temida e preocupante. Diego Tavares (2016) através do seu aporte nos diz, “Assim, grande importância era dada à extrema-unção e seu caráter salvífico, sendo uma das formas temidas de morrer, a morte repentina através de assassinatos, desastres sociais e naturais”. (2016, p.49)

Diante das várias perspectivas até aqui elencadas, podemos pensar que as produções fúnebres de beira de estrada constituem também uma forma de demonstrar a preocupação latente com a hora da morte, principalmente a morte repentina, entre os grupos que partilhavam da crença católica, onde a religiosidade popular reside e se ampara, trazendo para este espaço as suas formas de manifestação religiosa, ritual e cultural, através dos suportes visuais que compõem essas produções, principalmente visíveis ainda hoje nas cidades do interior paraibano.

Sempre no intuito de melhor ampliar nosso diálogo, trazemos as considerações levantadas por Henriques (2014) acerca da preocupação com a hora da morte e também da questão central do nosso objeto de estudo, as cruzes e memoriais de beira de estrada. A autora, que também dialoga com várias fontes, vai demonstrar que, embora na antiguidade ocidental havia uma familiaridade com a morte e era comum práticas de cultos nas sepulturas, as mesmas, porém eram mantidas à distância, pois havia naquele período um imaginário sobre a existência de dois mundos, dos vivos e dos mortos e que a proximidade com o mundo dos mortos poderia ser maléfica. Então, por esse motivo era comum que os cemitérios ficassem situados à beira das estradas, afastados das cidades (2014, p.47-48). Esse costume foi sendo gradualmente alterado com o passar do tempo e das mudanças culturais, sociais e até de ordem religiosa, conforme já foi discutido nos capítulos iniciais.

As rupturas ocorrem, mas ainda podemos perceber elementos que de tão enraizados continuam a deixar seus vestígios.

Embora alguns símbolos e rituais referentes à morte apresentem ao longo do contexto histórico algumas alterações, isto porque a sociedade e seus agentes sociais estão em constante mudança, conforme já discutimos anteriormente, ainda assim, estes não foram suprimidos por completo, permanecendo em sua prática no contexto do século XXI.

De acordo com Sérgio Batista (2011), é possível perceber traços que mostram com certa clareza as alterações que vão acontecendo desde a metade do século XIX no que se refere aos rituais fúnebres, apesar, é claro, de demonstrar também que muitas foram as permanências. Nesse sentido ele aponta as mudanças que estavam por ocorrer após aquele período. Assim ele diz:

Os relatos e as gravuras dos viajantes, sobretudo as de Debret, apresentam a cultura visual em torno da morte no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX. Tais experiências visuais indicam as possíveis representações diante da finitude, antes da existência dos cemitérios católicos extramuros, e que seriam partícipes das mudanças de atitude perante a morte. (BATISTA, 2011, p.49)

Quais são as atitudes diante da morte na atualidade? O que pode representar a construção dessas cruzes e memoriais de beira de estrada no interior paraibano? Essas e muitas outras indagações estamos fazendo ao longo desse trabalho e nossa intenção, não é responder com uma “verdade” a essas questões, mas suscitar o debate e buscar interlocutores que possam continuar dialogando conosco e juntos ampliar as possibilidades de conhecimento.

Nesse sentido estaremos compartilhando das referências da Cultura Visual no avanço de nossa pesquisa, onde poderemos pensar essas produções memoriais e artefatos fúnebres também numa perspectiva do seu contexto cultural, e não apenas religioso. Já sabemos que os elementos de uma religiosidade popular estão presentes nessas práticas, porém, não podemos deixar de perceber que alinhado a isso temos o fator cultural expresso e também representado sob a forma imagética, com traços marcantes da época histórica em que vivem, trazendo em seu núcleo expressões e vivências passadas, dando origem, inclusive, a novas linguagens estéticas. (CAMPOS, 2012)

Os artefactos estéticos são engendrados num ambiente cultural e visam preencher um espaço simbólico e comunicacional através do qual as pessoas dão sentido às coisas. Importa, pois, detectar o cultural e o social por detrás das imagens e dos imaginários representados.(CAMPOS,2012, p.32)

As produções visuais fúnebres de que estamos tratando, dentro do seu contexto religioso, estão interligadas pela dinâmica da tradição católica e da religiosidade popular, evocando e produzindo ecos que são compartilhados por uma coletividade, numa vivência comunitária, de grupos, que mesmo não sendo considerados como uma totalidade, ainda assim, se legitimam, são coerentes, e se tornam parte de uma crença partilhada. (HERVIEU-LÈGER,2008). Por isso, práticas rituais e de construção fúnebres de beira de estrada se mantém ainda presentes no século XXI, em tese, ancoradas por esses princípios que permitem e garantem a execução e o partilhamento de suas crenças e modos de exteriorizá-las.

Muitas das práticas da religiosidade popular não encontram similaridade nos rituais da igreja romana, mas essas já estão arraigadas no saber popular religioso, nas práticas diárias devocionais, pessoais e comunitárias, que ganham força e legitimidade, sendo injusto exortá-las como errôneas ou meras crendices[...]. O clero pode construir suas regras sociais, mas dificilmente vai encontrar ressonância numa comunidade que repudia determinados autoritarismos. Com esse arcabouço religioso, o saber popular vai processar a formação de seus agentes. (PONTES; CAMPOS, 2012, P.53)

Observando a historiografia do século XIX, nos foi possível identificar que a trajetória da fé católica no Brasil esteve envolvida numa troca de bens simbólicos e culturais, onde ambos os lados envolvidos buscavam encontrar espaço para se manterem atuantes, e onde a necessidade de ritualizar e de tornar visível os contornos da fé foram, sem dúvida, um dos elementos mais marcantes desse período.

No cenário fúnebre, as rupturas e transformações que seguiram no século seguinte não foram capazes de apagar por completo os suportes visuais praticados através das variações em estilos mortuários que vão desde as sepulturas grandiosas as mais simples, ornamentos com coroas de flores, até as mais variadas alegorias que representam a morte, principalmente evidenciadas no contexto católico popular.

O costume de construir monumentos e artefatos fúnebres nas margens das rodovias e estradas das cidades brasileiras remonta a uma tradição e modo popular de sepultar seus mortos aqui no Brasil, proveniente dos lugares mais afastados, onde era

difícil o acesso de religiosos e igrejas, conforme já discutimos no primeiro capítulo, onde Gilberto Freyre e também Euclides da Cunha descortinam esse universo, tornando-se, então, uma prática comum e igualmente usada para representar uma perda repentina e dolorosa de alguém, sem no entanto, significar que o corpo morto esteja de fato ali sepultado. O lugar passa a ter contornos de uma sacralidade, de uma visualidade, pelo que representou aquela perda, e também por todo um arcabouço religioso que está vinculado a um determinado grupo social, que partilha crenças e costumes. “ O fato de erigir esses símbolos às margens da malha viária, ganha maior força e realce, pois estão impregnados de afetividade e significação no lugar religioso. (PONTES; CAMPOS, 2010, p.55).

No estudo da cultura visual podemos perceber a força motriz da cultura aí revelada. Nossa percepção transita por esses caminhos e entendimentos, porque ao pesquisar sobre a trajetória da fé católica no Brasil, não nos é permitido deslocar o sentido cultural que a mesma foi regulada. A religião e a cultura andaram juntas por toda essa trajetória, e mesmo depois do advento da modernização e urbanização das principais cidades brasileiras, podemos destacar, por exemplo, que nas cidades do interior do país e, especificamente no caso de nossa pesquisa, do interior paraibano, o fator cultural e a sensibilidade religiosa ainda encontram-se enraizados, apesar de rupturas que são inerentes ao processo de construção e desconstrução de significados, próprias aos grupos sociais e coletividades, mas que ainda assim mantém um repositório visual que é capaz de retratar esta imbricação entre religião e cultura. (CAMPOS, 2012).

Sobre a questão da relação entre cultura e cultura visual Ricardo Campos irá apontar que,

Cultura, enquanto conjunto historicamente fabricado de elementos que tornam reconhecível uma determinada identidade colectiva. Falamos de um conjunto de valores, práticas, representações e artefactos. Neste quadro os bens estéticos são abordados como componentes simbólicos importantes para a comunicação, condensando identidades, representações e valores. Quando falamos de cultura visual estamos, por isso, a assumir que o *visual* se encontra enquadrado num certo *ambiente cultural* que justifica aquilo que é criado, bem como, o seu significado. Todas as imagens construídas pelo homem são, assim, descendentes de um tempo e de um espaço, vectores que permitem identificar um certo ambiente cultural. (CAMPOS, 2012, p.29).

Aqui vamos finalizando nossa reflexão sobre as dimensões histórica e cultural acerca da construção e manutenção dos memoriais fúnebres de beira de estrada, mostrando que as evidências sobre essa temática das práticas rituais fúnebres não

encerram sua validação apenas no testemunho dos textos escritos, em toda a bibliografia disponível que trate da temática, nem é possível pensá-la como encarceradora do testemunho. As imagens produzidas, e aqui no nosso caso específico, as próprias imagens fúnebres construídas que são objeto dessa pesquisa e as imagens fotográficas que também compõem o nosso trabalho, têm sua relevância destacada e devem ser pensadas também a partir do que elas oferecem enquanto acesso ao contexto de sua produção, aos vários elementos que estão presentes (culturais e a própria religiosidade popular), inclusive, nas suas entrelinhas. A conexão feita por Burke (2004) descreve com mais clareza o que está sendo dito,

Em outras palavras, os testemunhos sobre o passado oferecidos pelas imagens são de valor real, suplementando, bem como apoiando, as evidências dos documentos escritos. Elas oferecem acesso a aspectos do passado que outras fontes não alcançam. Seu testemunho é particularmente valioso em casos que os textos disponíveis são poucos ou ralos, o caso da economia informal, por exemplo, ou o ponto de vista das de baixo, ou as mudanças na sensibilidade. As pinturas e gravuras de coroações ou tratados de paz transmitem algo sobre a solenidade da ocasião e de como a cerimônia deveria ter sido percebida, ao passo que a ênfase em acontecimentos rituais ou ritualizados, nas imagens do século 17, por exemplo, nos lembram da importância ritual aos olhos dos contemporâneos. (BURKE, 2004, p.233)

E as produções fúnebres de beira de estrada, sob a perspectiva da sua validação e importância, também refletem uma dualidade, sendo que muitas delas contemporâneas na sua produção, e ao mesmo tempo carregam um sentido histórico e cultural que se vêm se repetindo ao longo do tempo, com suas características principais se mantendo conservadas.

### 3.3. A CULTURA VISUAL E O IMAGINÁRIO COLETIVO SOBRE AS PRÁTICAS MORTUÁRIAS NAS ESTRADAS

O atravessamento do imaginário coletivo sobre as práticas mortuárias nas estradas passa pela lógica da cultura e da religião, há um elo de ligação entre ambas, uma conexão que se exprime sob o viés da visualidade, da necessidade de se expressar através de elementos estéticos, representações que carregam simbolismos, sentidos de um momento

específico da vida e que remete a uma memória dolorosa, experiências não-verbais, carregadas de um conhecimento de culturas passadas e vivências atualizadas. (BURKE,2004).

No interior desta lógica, o elo do imaginário coletivo concentra suas tensões entre a religiosidade popular, que reside no catolicismo, nas suas práticas cotidianas e que foram aprendidas e reelaboradas ao longo do processo histórico e social. Estas orientações são condensadas pela crescente necessidade de manter o elo com a crença, que sustenta, de maneira muitas vezes até virtual, os acontecimentos que fazem parte da vida. Por intermédio da fruição da individualidade e da coletividade há que se pensar que essas práticas fúnebres nas estradas são o resultado de séculos de relação, entre Igreja e sociedade, que se veicularam através da linguagem, do universo religioso católico, intermediadas em grande medida pelas irmandades e confrarias religiosas que aqui no Brasil alimentavam a crença e a cultura no seio de sua população.

Toda essa discussão irá demarcar um ponto crucial em nossa análise, ou seja, a religiosidade popular presente nas práticas mortuárias referentes às cruzes e memoriais de beira de estrada no contexto das cidades do interior da Paraíba, e de que maneira percebemos o imaginário coletivo aí colocado.

A produção de um imaginário coletivo presente nas práticas fúnebres em questão, se apresenta colocada sob a lógica de uma necessidade e de uma percepção do universo em que se situa, demarcando seu espaço culturalmente e interferindo no mesmo através de suas ações e do arcabouço religioso que carrega, nos levando a percepção do seu impacto através da leitura que fazemos dos elementos visuais que servem como suporte para expressá-la. Seja através do simbolismo de uma cruz solitária, ou de uma capelinha com flores e vestígios de velas, ou até mesmo em construções de maior porte com fotos, mas que servem visualmente para representar a ruptura causada pela morte daquela pessoa ou pessoas que perderam suas vidas naquele local e, deslocando a partir de então, uma aura de sacralidade para o local fatídico.

A cultura visual, será aqui colocada como principal produtora, difusora e receptora de bens visuais, num sistema não estático, mas em constante renovação e capaz de retratar a realidade daquilo que estamos visualizando. (CAMPOS, 20012).

Esse repertório de imagens e a capacidade de interpretá-los é vasto em possibilidades de reflexão, e apesar da sua constante renovação, podemos também

identificar continuidades e transitar por elas a partir do suporte material/simbólico fúnebre que se faz presente nas práticas mortuárias de beira de estrada em pleno século XXI e carregam uma historicidade, um legado.

E quando falamos dos monumentos/artefatos fúnebres de beira de estrada estamos nos reportando a esse universo tão vasto e plural que envolve a religiosidade popular que ali reside e a um universo cultural que é igualmente indissociável, que é sustentado por uma coletividade, onde suas práticas são formas de expressão que carregam e conservam valores que as tornam bem distintas de outras práticas.

As produções visuais, produto de uma cultura visual, que aqui se apresentam sob o suporte de construções e monumentos fúnebres, assumem uma particularidade, neste caso, a religiosidade popular como norteadora e legitimadora e, embora ao longo do percurso histórico apresentem algumas alterações quanto aos estilos das produções, mas permanecendo as mesmas enquanto essência.

A incidência dos símbolos como a cruz católica, os oratórios, o uso de velas votivas, decoração com coroas de flores, pedras colocadas aos pés da cruz, uso da fotografia mortuária, são referências que têm se mantido vivas e mostram o seu caráter peculiar. “No século XX, a fotografia é um dos mais importantes componentes do culto aos mortos. Alguns túmulos do Cemitério do Catumbi ainda exibem fotos dos mortos.” (BATISTA, 2011, p. 112). Essa citação ilustra bem o caso do uso recorrente da fotografia não apenas nos cemitérios, mas também presente no nosso objeto de estudo.

Apesar de algumas alterações recentes que ocorreram no universo visual dos monumentos/artefatos fúnebres de beira de estrada, encontramos eles bastante pertinentes, como esses citados acima, e que denotam traços comuns dos elementos mais recorrentes da linguagem simbólica da religiosidade popular.

Há uma aura que transita nesse universo de produção visual fúnebre, que vai se mantendo, se preservando, se reatualizando e que pode ser visualizada basicamente no contexto mais interiorano do país, nas cidade menores, e mesmo, em alguns casos, apesar da proximidade dos grandes centros, onde a lógica do efêmero, da individualização e da forte tendência ao escamoteamento das emoções, e porque não dizer, até da fé e da crença, se faz presente, não perde o seu caráter mais estruturante, sua complexidade, sua essência religiosa, de um catolicismo popular, onde seu discurso vai ser expresso principalmente

sob a forma ritual, visual e materializada e que ficou bastante visível durante todo o processo da nossa pesquisa.

Então, quando pensamos essas produções, as vemos enquanto uma manifestação não apenas religiosa, mas cultural e que mistura em sua lógica múltiplos códigos, onde percebemos diversos agentes que delas participam, podendo ser muitas vezes solitários em suas produções, mas que reforçam uma lógica coletiva quando pensados na sua totalidade, numa forma de comunicação social, de memória, de representação do sagrado no espaço público. Entendemos também que o papel da imagem não é de uso exclusivo de uma única religião, ou grupo social, mas pode ser uma realidade comum a vários grupos, inclusive a sua relação com o sagrado, conforme Peter Burke nos aponta, ” Em muitas religiões, as imagens desempenham um papel crucial na criação da experiência com o sagrado”. (2004, p.57)

O fenômeno da produção visual expressa a partir dessas construções está diretamente relacionado com a apropriação do espaço público, da malha viária das cidades, onde ocorreu o fatídico acidente ou outro tipo de situação que ceifou uma vida de forma repentina, e no nosso caso específico, as cidades do interior paraibano, onde a sua linguagem transita no universo religioso, com a especificidade da religiosidade popular, que historicamente e culturalmente, aqui no Brasil se ajusta aos moldes da incidência do processo de colonização que nos marcou, avançando e se perpetuando até os dias atuais e sendo partícipe do cotidiano das pessoas que trafegam por essas estradas.

Vale aqui salientar que embora seja uma expressão visual com contornos de uma contemporaneidade, no sentido de vermos suas práticas sendo reproduzidas hoje, como já foi possível identificar em construções recentes, no corrente ano por exemplo, sabemos que essa prática remonta uma tradição antiga, de séculos passados, como também já discutimos anteriormente.

Elas são reveladoras de um aspecto bem interessante da coletividade de um certo grupo, definido aqui pela identidade marcada pela construção, no espaço público, de referenciais de memória de seus mortos, através da construção de monumentos fúnebres na beira das estradas, e que está inscrito em um mesmo universo cultural e religioso, onde atua uma dinâmica capaz de transmitir e legitimar as suas manifestações no espaço público sem que haja uma interferência direta sobre isso, e que ainda é capaz de torna-las sagradas de alguma maneira. Embora a sua dinâmica possa parecer incompatível com os

dias atuais, a sua linguagem que é manifestada através das produções visuais, invoca uma sacralidade que não se perdeu, apesar da possibilidade latente da secularização dos espaços públicos.

O que nos parece estar em jogo neste caso seria uma forma de expressar uma tradição religiosa que dialoga e interage com a cultura popular, compondo esse universo plural da religiosidade popular presente nas práticas mortuárias referentes às cruzes e memoriais de beira de estrada do interior paraibano. Trazemos aqui uma citação de Batista que completa nosso raciocínio acerca da interação da imagem com o seu interlocutor e vice-versa,

Os habitantes do Rio de Janeiro leitores de jornais certamente já haviam presenciado pomposos rituais fúnebres, pois alguns nobres que acompanharam d. João morrem na cidade. Ao lerem os relatos sobre as exéquias de membros da família real, poderiam relacionar imagens visualizadas com imagens imaginadas, ou seja, imagens referindo-se a outras imagens. Segundo descrição e imagem de Debret, o corpo de um cavaleiro de Cristo recebia os últimos sacramentos vestido com uma capa branca, sapatos, e um penacho encimando um capacete. O conhecimento desse repertório de imagens que se refere a outras imagens e a capacidade de interpretá-las vinculam-se à competência cultural do observador de relacionar textos visuais com outros. Esse intrincado entrelaçamento possibilita a compreensão dos sentidos das imagens e de como estas fazem parte de seu tempo e contexto social. (BATISTA, 2011, p.32/33).

E ainda sobre isso, a título de acréscimo, o pensamento de Burke acerca da utilização das imagens e seu uso com certa frequência, também se compõe como um meio de doutrinação, como objetos de cultos (2004, p.58).

As representações oriundas das imagens produzidas no contexto das práticas fúnebres de beira de estrada e que habitam o universo da religiosidade popular se mostram coerentes com a “consciência coletiva” que as representam, constitui uma forma própria de expressão dos seus agentes e também da sua relação com a memória e com os símbolos formadores do seu mundo, do seu espaço social e cultural. São, portanto, parte integrante de suas vivências, interferindo diretamente nas suas ações e nas suas relações. E ao falar sobre crenças, fé e religiosidade popular, Bezerra e Lemos (2012, p.13), citando Nóbrega (1994, p.94), complementam nossa fala,

A prática da fé se inscreve dentro de um território cultural comum, fornecendo modelos referenciais e um quadro relacional da constante recriação de si e de sua fé. São sujeitos fabricados nas tramas de sua crença. É a forma como cada um experimenta a fé. (2012, p. 13).

A exteriorização da fé representada nos suportes visuais, como já vimos, compõem uma das características mais marcantes da religiosidade popular, que amparada pelo papel regulador da Igreja, encontrou nesses suportes uma forma mais tangível de demarcar espaço e promover a doutrinação, o exercício da fé e sua expansão, além de trazerem para o âmbito mais real, mais próximas as experiências com o transcendente. Porém, no contexto das produções visuais fúnebres de beira de estrada, encontramos elementos de uma religiosidade popular que transita não apenas e exclusivamente nos princípios que são pregados pelo catolicismo tradicional, mas flutua entre outros elementos que também são formadores do seu ethos cultural, ou seja, podem se tornar híbridas pela força da dinâmica das relações e das trocas sociais. Um exemplo claro disso, que encontramos na pesquisa, se refere, ao fato de termos encontrado indícios de práticas fúnebres do Judaísmo, como é o caso da colocação de pedras ou seixos nas cruzes de beira de estrada, como um símbolo que indica lembrança e reverência pelo morto.

E para finalizar o nosso raciocínio e complementá-lo, acerca das marcas da religiosidade popular, Bezerra e Lemos apontam da seguinte maneira sobre isso,

Desta forma, as experiências de fé das pessoas são um exercício de si na crença. A fé que cura, a crença na santa, pedidos de orações e curas, pagar promessas, tudo isso são conceitos da cultura popular praticada pelas pessoas. Isso representa para o povo a esperança e a proteção de Deus. É evidente que na religião as pessoas buscam e encontram respostas aos seus problemas [...] (2012, p.19)

A religiosidade popular que permeia o universo dessas práticas rituais podem ser ainda percebida como uma necessidade de encontrar amparo e soluções para seus anseios diante das vicissitudes e das fragilidades da vida. O alento que nesse caso se apresenta de forma exterior, de forma visual e que vai deixar a sua chancela acessível para qualquer um que a queira experimentar a partir desse contato visual.

### 3.4. MOTIVAÇÕES E REELABORAÇÕES DESSA PRÁTICA

As motivações e as reelaborações das práticas mortuárias que são, de modo geral, visualizadas ao longo das estradas e rodovias pelo Brasil e aqui, no caso específico da nossa pesquisa, em algumas cidades do interior paraibano, de acordo com tudo que já discutimos ao longo desse trabalho, podem ser vistas sob o viés e intervenção do catolicismo, fazendo-se imprimir sua marca no transcurso cultural que se deu a partir do processo de colonização e que ainda hoje representam todo esse alicerce religioso e cultural da sua formação.

Sabemos que o mosaico cultural que influenciou o cotidiano de formação do Brasil não se limitou ao colonizador português, além dos indígenas e dos africanos. Tivemos outras experiências que deixaram seu legado impresso entre nós, entre essas experiências, podemos destacar o modo de vida francês, que foi durante muito tempo um ícone a ser seguido por aqui, desde sua literatura, pintura, música e as artes em geral, até mesmo no modelo das práticas fúnebres. Tínhamos grande capacidade de acolher e adaptar os modelos europeus que desembarcam aqui e que de um jeito ou de outro prosperavam, deixando evidentes marcas de suas culturas e que passavam a compor também a nossa.

Os poemas e as pinturas ajudaram a moldar as atitudes da morte e, antes dos cemitérios extramuros serem inaugurados, artefatos com forma de jazigo começam a ser erguidos em jardins: túmulos são inseridos no parque Monceau, em Paris, e tal área passa a ser chamada de ‘Bosque dos Túmulos’, com pirâmides, pedestais e urnas. (BATISTA, 2011, p.110).

Ao trazer mais detalhes sobre os ritos fúnebres no Brasil do século XIX, sobretudo na Bahia, que foi o foco de sua pesquisa, João José Reis mais uma vez apresenta e descreve muitas características de uma cultura funerária bastante simbólica e atuante, conforme já dito no capítulo 1, onde a forte presença da raiz portuguesa e também africana marcaram de forma decisiva o legado que a nós brasileiros foi deixado e que também influencia ainda hoje muitas das práticas rituais da morte e do morrer, inclusive, as de beira de estrada. Assim ele diz,

Tanto africanos como portugueses eram minuciosos no cuidado com os mortos, banhando-os, cortando o cabelo, a barba e as unhas, vestindo-os com as melhores roupas ou com as mortalhas ritualmente significativas. Em ambas as tradições aconteciam as cerimônias de despedida, vigílias durante as quais se comia e bebia, com a presença dos sacerdotes, familiares e membros da comunidade. Os mortos ganham mais importância no catolicismo popular, ainda impregnado de fortes componentes mágicos e pagãos. (1991, p.90).

Desde o início do nosso trabalho estamos percorrendo pistas e elementos que possam constituir uma forma de interpretação e reflexão acerca da produção visual que se materializa nas cruzes de beira de estrada, estamos buscando essa compreensão por entender que essas práticas são parte constitutivas de um ethos cultural de um determinado grupo, marcado pela expressividade, no espaço público de sua religiosidade e crença através da construção de memoriais de seus mortos na beira das estradas.

A perspectiva religiosa é uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo, assim como outras perspectivas, como a histórica ou a econômica, por exemplo. Essa perspectiva religiosa encontra-se atuante nas atividades simbólicas da religião como sistema cultural, procurando torná-la intocável mesmo diante das variantes da experiência secular.

A ação religiosa se apresenta em sua essência imbuída de um conjunto de símbolos metafísicos que pretendem formular uma autoridade de convicção, de convencimento. E através do ritual é possível sustentar com certa convicção as “verdades” originadas nas concepções religiosas. Essas mediações provenientes do ritual são capazes de produzir uma idiosincrasia no sentido da realidade que se apresenta.

O fato religioso é poderoso e representa implicações sociais bem significativas, porque revela atos simples e banais em conteúdos finais com significância, nesse caso, as cruzes e a sua relação com a memória, embora a perda seja sempre dolorosa, há por traz desse conteúdo a questão do esquecimento, ou seja, como fazer para que isso não aconteça; como bloquear o esquecimento? Então podemos perceber o conteúdo religioso como o suporte que muitas vezes é negligenciado pelo cotidiano, forjando-se como um arcabouço que permite manter viva a memória daquele morto e ao mesmo tempo perpetuar o legado das tradições religiosas e culturais.

Na citação de Batista, e fazendo um paralelo e uma aproximação entre às práticas rituais de beira de estrada, podemos entender como participante da mesma lógica em relação a importância do significado de memória. “O mausoléu, como documento monumento, ‘resulta do esforço das sociedades históricas, para impor ao futuro [...] determinada imagem de si própria’ “ (2011, p.25)

Ainda sobre isso, conforme Batista demonstra,

No cemitério, o poder da memória exhibe toda a jactância e os mausoléus petrificam a memória de um poder: ‘ o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou, segunda as relações de força que aí detinham o poder. ’ Como lugar de memória o cemitério visa parar o tempo, bloquear o trabalho de esquecimento, fixar um estado de coisas. Ao se investir maciçamente no cemitério, buscava perpetuar o poderio e o prestígio familiares e, por não existir memória espontânea, era fundamental construí-la. (2011, p.24)

Os cemitérios e suas esculturas como escola de sabedoria, de ensinamento...podemos pensar sob esse prisma que os memoriais de beira de estrada também podem carregar esse conteúdo de ensinamento, uma vez que alguém ao se deparar com um desses monumentos pode lhe servir de reflexão não apenas pela fugacidade da vida, diante da possibilidade de um acidente fatal, como também o reforço do conteúdo religioso ali embutido, além é claro, da lembrança, da memória de alguém que partiu. Batista, em seu capítulo que trata da “cidade dos mortos”, ao escrever sobre o sentido religioso da construção das necrópoles fora do perímetro urbano, é que apesar da distância, os mortos não seriam condenados ao esquecimento,

Ao recomendar a visita das necrópoles, acreditava que que ‘é do maior interesse dos mortais escutar as lições que lhes dão os mortos: os sepulcros são escolas de sabedoria. Nesse sentido, os túmulos incitariam reflexões sobre a fugacidade da vida e serviriam como mestres a ensinar lições do passado, por meio da exemplaridade dos mortos. (BATISTA,2011, p.58)

Seguindo adiante com nossa reflexão, e fazendo mais um contraponto, na verdade, o que estaria paralelamente orientando essas motivações e consolidando essas práticas e suas possíveis reelaborações? Seria possível pensar também na força motriz do imaginário católico? Na força da sua tradição?

Acreditamos que sim, uma vez que a cosmovisão cristã, apesar das transformações e alterações sociais que vieram com a modernidade e que vem afetando de forma muitodireta as crenças e os rituais das religiões tradicionais de modo geral, incluindo aí diretamente à religiosidade popular católica, ela ainda é capaz de se fazer visível, viável e muito perene. Suas marcas e suas vivências, apesar de algumas transformações, segue impulsionando e muitas vezes até reorganizando outras formas de se expressar visual e ritualmente falando. O que se busca neste caso, é uma relação com o sagrado, uma busca que dê sentido à morte, do mesmo modo que à vida e à espiritualidade.

Tavares (2016), demonstra que a necessidade de uma preparação para o “bem morrer” era preocupação bastante difundida no século XIX, principalmente, e seguir a tradição era igualmente algo muito comum entre os praticantes da fé católica, o que nos ajuda a conectar diretamente com às práticas de construções de cruzes e monumentos fúnebres de beira de estrada, considerando ser essas práticas uma forma ritual e imagética de manter o elo com a fé e a crença da salvação da alma e de uma proximidade com o sagrado, com Deus. Como nos diz,

Dado isso, prevaleceu-se por muito tempo no imaginário do católico a tradição religiosa, de que era necessária a execução dos ritos fúnebres, para se ter uma boa morte e a encomendação da alma. A morte repentina era temida por não haver preparação, pois a morte tinha que ser natural, sendo esperada no leito, junto aos amigos e familiares e seguidos os ritos que caracterizavam o “bem morrer”. Dentre esses seguimentos tinha-se de início a preparação do enterro e a organização funeral, bem como a quitação e o direcionamento dos bens com a elaboração do testamento. Essa tradição era seguida piamente pelo povo que reproduzia essa ideologia fúnebre temendo as punições pelo não cumprimento desses dogmas. Essa ideologia fúnebre era de tal forma difundida no imaginário católico que, conforme se pode analisar em iconografias da época, havia uma batalha espiritual no quarto do enfermo que, a partir dali, já se iniciava a saga rumo ao céu. (TAVARES, 2016, p. 37-38) (...). Os sacramentos representavam, no imaginário do católico brasileiro, o elo entre o homem e Deus. A Igreja difundia a ideia de que o homem devia cumprir a ordem e a administração dos seus sacramentos últimos, quando da proximidade da morte, na esperança e objetivo de se ter um prazeroso e honrado encontro com Deus. (TAVARES, 2016, p. 45) (...)

Mas como ir ao Campo Santo, que era afastado da cidade? Os requerentes também pensaram nisso, prevendo que haveria coches e carroças, [...], com panos mortuários, a fim de conduzirem os cadáveres, conforme a pompa, que se exigir. Mas o novo estilo de cortejo tinha outras implicações. Praticamente obrigatório em função da distância, ele rompia de vez com o costume de carregar nos ombros o defunto. A cidade deixaria de ser palco de um ato cheio de significados especiais, que unia

vivos e mortos numa última demonstração de afetividade.  
(REIS,1991,p.297).

Como já vimos, várias são as possibilidades de ligação da origem aqui no Brasil da prática de construção de memoriais e artefatos fúnebres em beira de estrada.... Muitas são as alternativas e que não se encerram com esse trabalho, mas constitui algumas perspectivas. No entanto, também apuramos um legado que vai além do religioso, da religiosidade popular, da sua pluralidade, da crença e, que se difunde a partir de uma identidade visual carregada de simbologias que evoca um estar no mundo, ser visto, ser percebido enquanto existência, rico em aprendizagens e trocas, numa interação com outros agentes.

E para acrescentar e ao mesmo tempo concluir a nossa fala, trazemos também, o olhar de Mauro Dillmann sobre essa temática,

As práticas populares atravessaram séculos. O modo de conceber e experimentar práticas religiosas diferenciadas em relação ao proposto pela hierarquia eclesiástica, e mesmo pelo Estado, é o que define o “popular”, para ser fiel a representação criada pela própria Igreja. (2012, p.107-108) (...) Esse catolicismo popular “formava um sistema único de poder e legitimação, associando, numa interpenetração estreita, Estado e Igreja, o profano e o sagrado”, de modo que as vivências das religiosidades ganhavam marcas das dinâmicas de hibridismos culturais. (2012, p.111)

O nosso espaço social é plural e segmentado, onde a confluência das várias realidades é facilmente percebida e vivenciada. Porém, temos o espaço público que se torna “sagrado” e que imprime uma forma a mais de convívio e comunicação que se dá a partir de uma leitura visual impressa em seus monumentos/artefatos fúnebres, onde o eixo principal é a religiosidade popular.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A religiosidade popular expressa através de suportes visuais sob a forma de artefatos/memoriais de beira de estrada, se mostrou frutífero e próspero em muitas cidades do interior paraibano, fato esse que buscamos descrever ao longo dessa pesquisa, embora, sabíamos de antemão das dificuldades que são inerentes a todo esse processo. Deixaremos com certeza lacunas e incompletudes, mas com grande satisfação deixamos um “pedaço” do fruto de um trabalho em que se buscou coerência e prudência em vasculhar fontes e “ler” nas suas entrelinhas argumentos e respostas para alguns anseios e questionamentos.

Foi basicamente através da imagem que observamos um universo que perpassa não apenas a religião e crença, mas que carrega em si uma “história” do Brasil, daquilo que chamamos de raiz, da sua gênese, e mesmo que passando por rupturas e transformações, deixam seu legado e não devemos descartar sua importância e seus significados.

E foi também a partir de uma leitura proveniente da imagem, através da Cultura Visual que, enxergamos as narrativas expressas nas suas construções, uma ferramenta capaz de transmitir um universo vasto, histórico e cultural e que vai alicerçado pelo domínio simbólico mediar várias instâncias, por exemplo, a religiosa, a memória, a saúde, a dor, a coletividade e muitas outras. A imagem destaca-se nesse caso, também por seu valor obtido através da experiência provocada pelo contato visual, tanto para quem a produz tanto para quem apenas vê, ela se apresenta carregada de informações, que retratam à sua maneira uma dada realidade ou fragmentos dela.

Desde o início do nosso trabalho estamos percorrendo pistas e elementos que possam constituir uma forma de interpretação e reflexão acerca da produção visual que se materializa nas cruzeiras de beira de estrada, onde encontramos a religiosidade popular como elo central. E foi nas cidades do interior, especificamente no Sertão que tivemos a sua predominância, o que reforça o argumento referente neste caso, a “não” incorporação dos processos de urbanização e modernização que provocaram a quebra de muitas tradições já cristalizadas na nossa sociedade, aspecto que tratamos no capítulo 1.2. A pesquisa nos mostrou de forma convincente que essas práticas não só não foram

abandonadas como também se mantém presentes na atualidade com assiduidade dos elementos de sua tradição e costume.

E ao longo desse percurso conseguimos enxergar algumas evidências bastante significativas de uma cultura funerária, onde de forma bem peculiar, simbólica e influente, as características da religiosidade popular predominam, embora outros modelos também tenham deixado suas marcas, incluímos aí a simbologia representada pelos seixos de pedras que explicitam o costume funerário judaico de prestar reverência aos seus mortos e que foi incorporado nas práticas comuns à religiosidade popular.

A cruz cristã, elemento de maior relevância e incidência nessas práticas, permanece como o símbolo central de uma religião que se conserva transitando no meio de uma sociedade em movimento, mas que embora seus agentes possam flutuar entre uma ou outra religião, ainda assim temos “resguardada”, por hora, uma prática com elementos simbólicos de um catolicismo popular de modo geral.

A linguagem religiosa que é transmitida através desses elementos visuais e que de forma simbólica organiza um universo de crenças, faz parte de um universo maior que teve como sua motivação principal a divulgação, consolidação e manutenção da religião católica nos seus primórdios e que foi ao longo de seu percurso, sendo atravessada por variações e interlocuções distintas compondo um mosaico de códigos.

Esses códigos compartilhados a partir dessas construções mortuárias de beira de estrada, se configuram e assumem na perspectiva da cultura visual uma distinção e uma produção de sentido, que embora não sejam independentes, são capazes de revelar um modo de diálogo, de interlocução. Suas marcas são indeléveis, não se apagam, resistem ao tempo e tem cumprido a função que nos pareceu bastante significativa durante esta pesquisa, ou seja, a preocupação com o “post mortem” e com a memória daquele que se foi de maneira tão abrupta e sem aviso, deixando possivelmente muita saudade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁRIES, Phillippe. *História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

BATISTA, Henrique Sérgio de Araújo. *Jardim regado com lágrimas de saudade: morte e cultura visual na Venerável Ordem Terceira dos Mínimos de São Francisco de Paula (Século XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2011.

BEZERRA, Alana Simões & LEMOS, Fernanda. *A cruz da menina: Religiosidade Popular católica na cidade de Patos – PB*. IN: *História das Religiões: temas e reflexões*. (org) Maria Lúcia Abaurre Gnerre. João Pessoa: editora Universitária UFPB, 2012.

BOFF, Leonardo. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro, Sextante, 2001.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular: História e Imagem*. Bauru,SP: Edusc, 2004.

CABRAL FILHO, Severino. *A cidade revelada: Campina Grande em imagens*. Campina Grande: UFCG, 2009.

CAMPOS, Ricardo. *A Cultura Visual e olhar antropológico*. VISUALIDADES., Goiânia v.10 n.1 p. 17-37, jan-jun 2012.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas,2008 ( Coleção repensando a religião).

CUNHA, Euclides. *Os Sertões*. Rio de Janeiro: Record,2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.

DAMATTA,Roberto. *A casa e a rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Brasiliense,1978.

DINIZ, Ariosvaldo S. *A iconografia do medo*. IN: *Imagem e Memória: Ensaios em Antropologia Visual*. (Org.) Mauro G. P. Koury. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

DECCA, Edgar Salvadori de & GNERRE, Maria Lúcia Abaurre. **Trauma e História na composição de Os Sertões**. IN: **Os sertões de Euclides da Cunha: releituras e diálogos**. (org) José Leonardo do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2002. [www.academia.edu/.../Os sertões de Euclides da Cunha - Releituras e Diálogos](http://www.academia.edu/.../Os_sertões_de_Euclides_da_Cunha_-_Releituras_e_Diálogos) - acesso em 26/11/2107

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos Moribundos: seguido de: “Envelhecer e morrer”**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala: Formação da família sob o regime da economia patriarcal**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1980.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GUERRIERO Silas, **Novas configurações das religiões tradicionais: re-significação e influência do universo Nova Era**. TOMO Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisas em Ciências Sociais, Vol. 11, n. 14, jan./jun., p. 35 – 53. Sergipe: 2009.

GUILOUSKI, Borres & COSTA, Diná Raquel. Ritos e rituais. IN: **II Jornada interdisciplinar de pesquisa em teologia e humanidades**, Vol. 2 N. 1, PUCPR. Págs. 91-109. Curitiba:2012

HENRIQUES, Ana Cândida Vieira. **Sobre a morte e o morrer: concepções e paralelismos entre o Catolicismo Romano e o Budismo Tibetano**. 2014. 187f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

KOURY, Mauro G. P. Koury. **Você fotografa os seus mortos? Fotografia e morte no Brasil urbano**. IN :**Imagem e Memória: Ensaio em Antropologia Visual**. (Org.) Mauro G. P. Koury. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

LE BRETON, Davi. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis, Vozes, 2012.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

----- ***Por amor às cidades: conversações com Jean Lebrun.*** São Paulo: Fundação da Editora da UNESP, 1998.

----- **São Luís.** Rio de Janeiro: Record, 2010.

----- **História e memória.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

NASCIMENTO, José M. & BARCELLOS, Lusival Antonio. ***O protagonismo da mulher indígena Potiguara.*** IN: ***Etnoeducação Potiguara: pedagogia da existência e das tradições.*** João Pessoa, Idea, 2012.

PEIRANO, Mariza. ***Etnografia não é método.*** Horizontes Antropológicos, Vol. 20 n.42, Porto Alegre, Julho/Dez. 2004.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. ***À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro.*** Rio de Janeiro: Garamond: IPHAN, 2007.

REIS, Alice Casanova dos. ***A subjetividade como corporeidade: o corpo na Revista Vivência.*** UFRN: n.37, p.37-48, 2011.

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

----- ***O cotidiano da morte no Brasil oitocentista.*** IN: ***História da vida privada no Brasil***, Vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RODRIGUES, Cláudia. ***Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro.*** Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, DGDI, 1997.

----- ***A Arte de bem morrer no Rio de Janeiro*** VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 24, nº 3 p.255-272, jan/jun 2008

RODRIGUEIRO, Jane. O “BEM-MORRER” UMA CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MORTE NO RIO DE JANEIRO NOS SÉCULOS XVIII E XIX. **Último Andar.** São Paulo, N.19, 2º semestre de 2010.

<https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/>

SANTOS, Diego Junior da Silva.;PALOMARES, Nathália Barbosa.; David NORMANDO, David.; QUINTÃO,Cátia Cardoso Abdo. **Raça versus etnia: diferenciar para melhor aplicar.** *Dental Press J Orthod* , 2010 May-June; 15(3):121-4

SANTUCCI, Jane. **Cidade rebelde: as revoltas populares no Rio de Janeiro no início do século XX.** Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2008.

SCHMIDT, Jefferson. **Sem distinção de gênero: o amor de deus no rito da unção com óleo.** IN: **Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião.** São Leopoldo: EST, v. 4, 2016.

SÉRVIO, Pablo. **O que estudam os estudos da Cultura Visual?** *Revista Digital do LAV. Santa Maria.Vol.7,Nº2,mai./ago.2014.*

<https://periodicos.ufsm.br/revislav/issue/view/721> - acesso 23/11/2017

SIMMEL, George. **“A metrópole e a vida mental”.** In: **O fenômeno urbano.** (Org. Octávio Velho). Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

TAVARES, DIEGO. **A construção do Cemitério do Alecrim e a (des) secularização da morte em Natal – RN.** 2016.144f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

TAVARES, Mauro Dillmann. **Irmandades, Igreja, devoção no sul do império do Brasil.** São Leopoldo: Oikos,2008.

----- **Religiosidade Popular Católica no Brasil durante a vigência do Padroado.** *Revista Espaço Acadêmico.* Vol.12, nº 138, p.103-112, nov. 20

VAINSERNCHER,Semira Adler. **Enterro judeu.** Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar>>. Acesso em: 23 de nov. 2017.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos expressões e propriedades.** São Paulo: Paulinas, 2005.

VOVELLE, Michel. **As almas do purgatório, ou, o trabalho do luto.** São Paulo, Editora UNESP, 2010.

WAIZBORT, Leopoldo. **As aventuras de Georg Simmel.** São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia, Ed. 34, 2000.

## ANEXO

FIGURA 01: MAPA MESO-REGIÕES DO ESTADO DA PARAÍBA



Fonte: <http://www.wscom.com.br/noticias/paraiba>

FIGURA 02: PB004 – Trecho entre SANTA RITA/SAPÉ



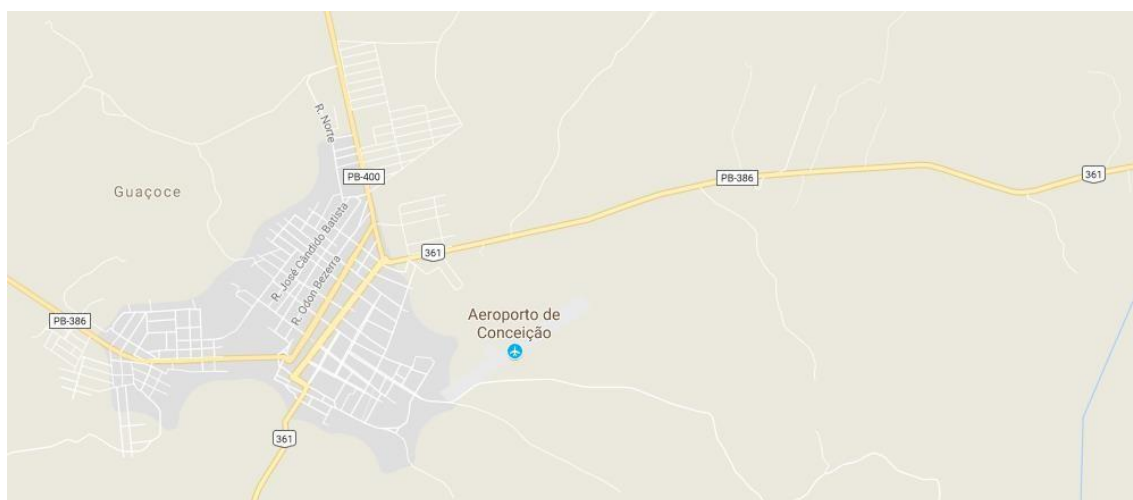
Fonte: Google Maps

FIGURA 03: PB306 – Trechos entre MANAÍRA/SÃO JOSÉ DA PRINCESA E PRINCESA ISABEL



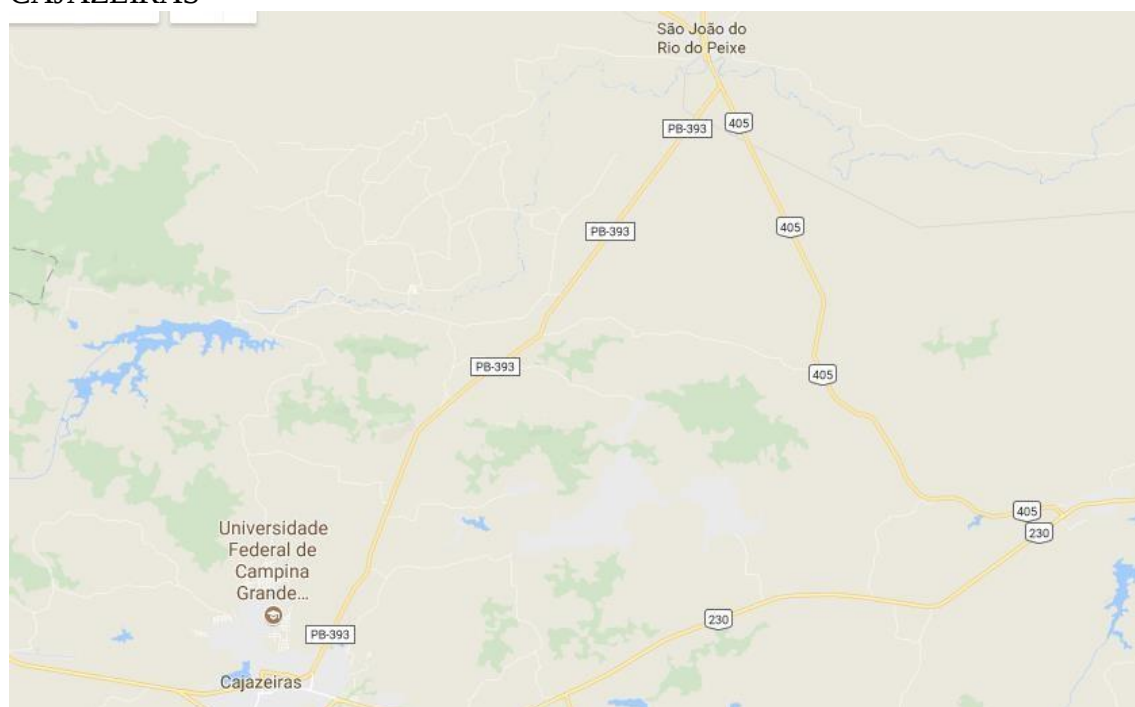
Fonte: Google Maps

FIGURA 04: PB386/361 – Trechos entre CONCEIÇÃO E IBIARA



Fonte: Google Maps

FIGURA 05: PB393– Trecho entre SÃO JOSÉ DO RIO DO PEIXE E CAJAZEIRAS



Fonte: Google Maps