

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

CENTRO DE EDUCAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

DIEGO FONTES DE SOUZA TAVARES

OS MUROS DO ALÉM:

A construção do Cemitério do Alecrim e a (des)secularização da morte em Natal/RN

JOÃO PESSOA

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

CENTRO DE EDUCAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

DIEGO FONTES DE SOUZA TAVARES

OS MUROS DO ALÉM:

A construção do Cemitério do Alecrim e a (des)secularização da morte em Natal/RN

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. Dra. Fernanda Lemos

JOÃO PESSOA

2016

T231m Tavares, Diego Fontes de Souza.
A construção do Cemitério do Alecrim e a
(des)secularização da morte em Natal-RN / Diego Fontes de
Souza Tavares.- João Pessoa, 2016.
144f. : il.
Orientadora: Fernanda Lemos
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE
1. Religião. 2. Cultura e sistemas simbólicos.
3. Catolicismo oitocentista. 4. Cemitério do Alecrim - Natal-RN.
5. Secularização.

UFPB/BC

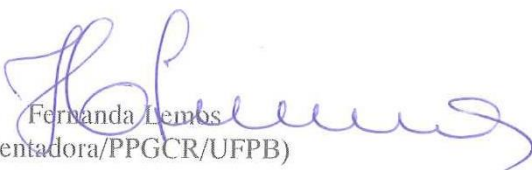
CDU: 2(043)

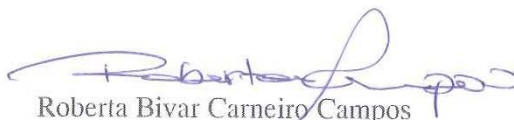
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*“OS MUROS DO ALÉM: A CONSTRUÇÃO DO CEMITÉRIO DO ALECRIME E A
(DES)SECULARIZAÇÃO DA MORTE EM NATAL”*

Diego Fontes de Souza Tavares

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:


Fernanda Lemos
(orientadora/PPGCR/UFPB)


Roberta Bivar Carneiro Campos
(membro-externo/UFPE)


Deyve Redyson Melo dos Santos
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

DEDICATÓRIA

Dedico esta pesquisa às mulheres. Em especial, a três na qual, como as coisas da vida, surgiram sem consentimento ou premeditação. Diretamente ligada a essas três, e o motivo pelo qual as torna especial, está a divisão conceitual do amor para os presunçosos gregos, como se sentimento pudesse ser mensurado ou definido.

À primeira delas, Lúcia de Fátima Fontes, minha mãe, dedico minha gratidão e afeto pelo que me ensinou a ser e o que fez (e não fez) para que eu aqui chegasse. *Philos* é a forma conceitual na qual designa o meu gigantesco amor por você.

À segunda, Fernanda Lemos, minha orientadora, dedico esta lembrança em nome do laço que desenvolvemos, laço esse não rompido ou cortado graças a sua profunda paciência e longanimidade para com as minhas desatenciosas imprudências. Saiba que você, sem você, esta pesquisa não teria se tornado possível. *Ágape* é a forma de amor que define minha relação com você, e que ela seja duradoura, senão infinita.

À terceira, Nicole Carvalho, minha namorada, na qual com toda sua ternura e amor tornava possível o meu riso e me gerava felicidade, me motivando a ter razões para ler aquele livro, fichar aquela tese ou ir aquele arquivo empoeirado pra ser muito mal atendido ou servido, como os são quase todos os recintos que guardam a história em papéis velhos. *Eros* é o amor que por você tive e tenho.

A vocês três: meus sinceros e muitos obrigados!

AGRADECIMENTOS

Sintetizar os agradecimentos em conjuntos ou grupos de pessoas seria a forma mais ideal de uma maior quantidade ser lembrada. Desta forma, assim farei.

Em primeiro lugar, agradeço aos que tornaram o meu mestrado possível: Roberto Gomes, Giordana Fontes e João Pedro. Sem vocês, realmente, não teria sido possível a conclusão dessa Pós-graduação. Vocês não me concederam somente moradia, mas moradia, dinheiro, amor, alimentação, carona etc. Além de que, o mais importante, a constante alegria que me concedia *Pepedo*, sendo praticamente inegável dizer “não”, sempre que me deitava no quarto que vocês me deram para ler algo e ele vinha: “Diedo, vamo bincar?”. À vocês, serei eternamente grato.

Em segundo, agradeço a todo o pessoal da turma. Thalisson, Rodrigo e Rogério, Ricardo, Fernanda, Isabel, Sonáira, Igohr e Lorena, que a amizade que desenvolvemos às duras penas impostas pela sociedade do capital e elitista em que vivemos, dure para sempre!

Outra pessoa que sempre estava disposta às minhas necessidades e com uma disposição incessante em ajudar é Reginaldo Melo, meu grande amigo e professor, que muitas vezes esse trabalho corrigiu e me indicava as melhores formas de fazê-lo. Sei que nossa amizade é pra vida toda, nobre e fiel amigo.

Aqui, por fim, englobo todos aqueles que participaram direta ou indiretamente da conclusão desse trabalho, se mostrando atencioso e solícito ao me dar informações, ou sendo amigo e companheiro nos assuntos não só acadêmicos, mas sociais e da vida, que são tão fundamentais quanto àqueles.

EPÍGRAFE

“Que você não perca a
vida tentando ganhá-la”

OS MUROS DO ALÉM:

A construção do Cemitério do Alecrim e a (des)secularização da morte em Natal/RN

RESUMO

No homem católico natalense do oitocentos imperava a ideia de que para uma “ida certa” ao Céu, era necessário cumprir certas práticas que, caso não feitas, era incerta sua salvação. Viver uma vida condizente ao que ordenava a Igreja era necessário, mas ter tido um funeral pomposo, finalizando no sepultamento dentro dos átrios da igreja ou confraria da qual fosse membro se mostrava essencial ao Paraíso. No entanto, essas tradições fúnebres tornaram-se um entrave à saúde pública, pois os sanitaristas – idealizados por discursos iluministas europeus – criam que os miasmas (exalações pútridas de pessoas e animais doentes/mortos) eram vetores de doenças e exigiam um cemitério longe de onde habitavam os vivos. Partindo dessa premissa, esta pesquisa constrói uma discussão de como se deu esse impasse na então Natal do século XIX, apoiando-se em relatórios e discursos dos presidentes da província, bem como dos decretos e medidas políticas de caráter sanitário-higienista (em especial o Decreto Imperial de 1º de Outubro de 1828 – que atribuía às Câmaras a construção de Cemitérios extramuros para os enterros), além de dados sobre o dano causado pela Cólera-morbo (uma pandemia que varreu espaços e que chega ao Brasil em 1855). Baseado nisso, analisou-se esses discursos e medidas sanitário-higienistas respaldados em ideais iluministas e secularizantes, que objetivavam o progresso e higienização da sociedade, como parte de um processo racional e que tendia a afastar a religião da estrutura social e política. Se embasando nas ideias de Peter Berger e Danièle Hervieu-Léger sobre secularização, a pesquisa se utiliza de documentos históricos (Relatórios de Presidentes da Província, Livros de Óbitos, Diários Oficiais etc), que se encontra no Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte e no Acervo Público da Arquidiocese de Natal, para responder se a medida política de construção do cemitério Público do Alecrim foi um expoente da secularização da morte na Natal do século XIX. Ao trabalhar com esses documentos históricos. Lido esses documentos, notou-se que, embora a edificação de uma necrópole pública tenha sido efetivada, houve um possível boicote à medida de ali ser enterrado, o que voltou a haver sepultamentos quando construiu-se uma capela no local, ato que Peter Berger conceitua como dessecularização.

Palavras-chave: Catolicismo oitocentista; Cemitério do Alecrim; Secularização.

Linha de Pesquisa: Religião, Cultura e Sistemas simbólicos.

ABSTRACT

In the Catholic man from the city of Natal in the eighteenth hundreds, prevailed the idea that for a "right way" to heaven, it had to be met with certain practices that, if not done, the salvation would be uncertain. Living a life that is consistent to the ordering of the Church was necessary, but having a pompous funeral, ending in the atria of the church or in the brotherhood in which one was a member, was shown essential on the way to Paradise. However, these funeral traditions have become an obstacle to public health, because health workers - devised by European Enlightenment discourses - created that the the miasma (putrid exhalations of sick people and animals / dead) were disease vectors and demanded a cemetery away from where the living lived. From this premise, this research builds a narrative of how was this impasse in the then city of Natal in the nineteenth century, relying on reports and speeches of the provincial presidents, as well as decrees and health-hygienist character of policy measures (especially Imperial Decree of 1st October 1828 - which attributed the building of external cemeteries for burials), and data on the damage caused by Cholera morbus (a pandemic that swept spaces and arrived in Brazil in 1855). Based on this, we've analyzed these speeches and sanitary-hygienists measures supported by Enlightenment ideals and secularization, who aimed progress and hygiene standards for society, as part of a rational process and tended to reject the religion of social and political structure. Based on the ideas of Peter Berger and Danièle Herviu-Léger on secularization, the research uses historical documents (Province of Presidents Reports, Death Books, Official Gazettes, etc.), which are located in the History and Geography of Rio Grande do Norte Institute and the Public Collection of the Archdiocese of Natal to respond to building policy measure of the public cemetery of Alecrim was an exponent of death's secularization in the nineteenth century Natal. When working with these historical documents, and when these documents were read, it was noted that although the building of a public necropolis has been made, there was a possible boycott of the measure for people being buried there, which came to have been burials there when the Chapel was built on site, an act that Peter Berger conceptualizes as dessecularization.

Keywords: Alecrim Cemetery; Nineteenth century Catholicism; Secularization.

Research line: Religion, Culture and Symbolic Systems.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - O Juízo Particular.....	38
Figura 2 - A morte do Justo. Igreja de Nosso Senhor do Bonfim.....	39
Figura 3 - A morte do Pecador. Igreja de Nosso Senhor do Bonfim.....	40
Figura 4 - A Última Ceia. Leonardo da Vinci.....	47
Figura 5 - Exemplo de um Cromeleque. Stonehenge, Inglaterra.....	60
Figura 6 - Catacumbas romanas.....	65
Figura 7 - Front da Igreja Nossa Senhora da Apresentação.....	72
Figura 8 - Planta típica de Igreja Barroca.....	73
Figura 9 - Nave Front da Igreja Nossa Senhora da Apresentação.....	74
Figura 10 - Transepto da Igreja Nossa Senhora da Apresentação.....	74
Figura 11 - Altares laterais da Igreja Nossa Senhora da Apresentação.....	75
Figura 12 - Presbitério da Igreja Nossa Senhora da Apresentação.....	75
Figura 13 - Altar-mor da Igreja Nossa Senhora da Apresentação.....	76
Figura 14 - Retábulo da Igreja Nossa Senhora da Apresentação.....	77
Figura 15 - Capelas laterais (esquerda e direita) da Igreja Nossa Senhora da Apresentação.....	78
Figura 16 - Sacristia da Igreja Nossa Senhora da Apresentação.....	78
Figura 17 - Consistório da Igreja Nossa Senhora da Apresentação.....	79
Figura 18 - Corredores laterais (esquerdo e direito) da Igreja Nossa Senhora da Apresentação.....	79
Figura 19 - Torre Sineira da Igreja Nossa Senhora da Apresentação.....	80
Figura 20 - Púlpito da Igreja Nossa Senhora da Apresentação.....	80
Figura 21 - Ilustração de um médico epidemiologista medieval.....	90
Figura 22 - Documento do primeiro sepultamento em 1856 no Cemitério Público do Alecrim.....	112
Figura 23 - Documento Atestado de Sepultamentos Cemitério do Alecrim.....	113
Figura 24 - Sepultamentos pós-1856 grades acima esquerda.....	114
Figura 25 - Sepultamentos pós-1856 grades acima direita.....	114
Figura 26 - Túmulos pós-1856.....	115
Figura 27 - Documento Sepultamento 1858 e 1859.....	117
Figura 28 - Documento Sepultamento 1860.....	119
Figura 29 - Zoneamento Cemitério do Alecrim.....	120
Figura 30 - Vista frontal da Capela Menino Jesus de Praga.....	126
Figura 31 - Vista lateral esquerda e direita da Capela Menino Jesus de Praga.....	126
Figura 32 - Divisão de quadras do Cemitério do Alecrim.....	128
Figura 33 - Nome das ruas do Cemitério do Alecrim.....	129

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Taxa de mortalidade registrada pelo Livro de Óbito da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação (1820 - 1855)	106
Tabela 2 - Taxa de mortalidade registrada pelo Livro de Óbito da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação (1853 - 1863)	116

LISTA DE ABREVIATURAS

APAN	Arquivo Público da Arquidiocese de Natal
APERN	Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Norte
APMN	Arquivo Público Municipal do Natal
CE	Cemitério do Alecrim
SEMURB	Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Urbanismo
SPHAP	Setor de Patrimônio Histórico, Arquitetônico e Paisagístico
PPGCR	Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões
UERN	Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFRN	Universidade Federal do Rio Grande do Norte

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. O IMAGINÁRIO DA MORTE NO BRASIL OITOCENTISTA	36
1.1 O IMAGINÁRIO DA MORTE NA NATAL OITOCENTISTA	37
1.2 O PURGATÓRIO NA CONCEPÇÃO CRISTÃ	41
1.3 OS RITOS (FÚNEBRES) CATÓLICOS.....	43
1.4 A CONSTRUÇÃO DO UNIVERSO SIMBÓLICO PELO HOMEM	51
1.5 A ROMA ANTIGA E OS IDEAIS HIGIENISTAS	61
1.6 AS INUMAÇÕES E O NASCIMENTO DAS CATACUMBAS NA ROMA	64
2. OS MIASMAS E A SECULARIZAÇÃO DA MORTE EM NATAL	70
2.1 A GEOGRAFIA DO SAGRADO NO <i>AD SANCTOS</i>	70
2.2 A SECULARIZAÇÃO DA MORTE EM NATAL	81
2.3 IDEIAS ACERCA DA TRANSMISSÃO DAS DOENÇAS, TRATAMENTO E PREVENÇÃO	83
2.4 OS MIASMAS COMO “VETORES” DE DOENÇAS	84
2.5 A CRENÇA NO CONTÁGIO MIASMÁTICO NA IDADE MÉDIA	86
2.6 MEDIDAS E POLÍTICAS PÚBLICAS SANITÁRIO-HIGIENISTA	91
2.7 O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO DA MORTE NO BRASIL E EM NATAL	93
3. A MORTE (DES)SECULARIZADA E O ESPAÇO DO MORTO EM NATAL/RN 99	
3.1 O PROGRESSO NO RIO GRANDE DO NORTE	99
3.2 A CÓLERA NO RIO GRANDE DO NORTE	102
3.3 CEMITÉRIO DO ALECRIM: UM ABRIGO PARA AS VÍTIMAS DA CÓLERA 105	
3.4 A DESSECULARIZAÇÃO DO CEMITÉRIO DO ALECRIM.....	111
3.5 NO CENTENÁRIO DO FILHO, O TOMBAMENTO DO PAI	130
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS.....	137

INTRODUÇÃO

Na contemporaneidade parecem naturalizados¹ os cuidados com o morto e com os espaços específicos que eles devem ficar. No entanto, os cemitérios como campos destinados a depositar mortos é uma invenção que se consolidou em meio a uma cultura que concebia a morte atrelada a concepções religiosas específicas.

O gaúcho Mário Quintana, usando da liberdade que é peculiar à arte, expressou poeticamente sua representação sobre a vida e a morte propondo a elaboração de uma inscrição para um cemitério². Para Quintana, a vida é um fardo e a morte uma vitória. Desse modo, o poeta propõe que o cemitério, espaço do morto, tenha uma inscrição que enalteça a morte. Independentemente da percepção do autor sobre a vida e a morte, pode-se constatar na sua interpretação a fixação do cemitério como o lugar do morto. A sentença naturaliza uma ideia: cemitério é o destino dos que morrem. Entretanto, a naturalização dessa ideia instiga a pensar como historicamente povos e culturas têm encontrado soluções para os corpos dos seus mortos.

Longas discussões já foram tratadas sobre como outras espécies (que não a *homo sapiens*) tratam a morte e como se portam perante ela. Edgar Morin (1976, p. 13) sustenta a tese de que “(...) a espécie humana é a única para a qual a morte está presente durante a vida, a única que faz acompanhar a morte de ritos fúnebres e que crê na sobrevivência ou no renascimento dos mortos”. Não objetivando uma discussão sobre como é tratada a morte por diferentes espécies e enveredando por uma problemática de como os homens (vivos) a concebem e de que maneira se debruçam para com essa etapa do ciclo da vida é que partimos para essa empreitada.

Percebe-se, de acordo com essa diretriz, que uma das ações para com a morte é a construção de espaços para o abrigo desses que não mais vivem e, depois disto, o florescimento de um laço afetivo (e cultural) com não mais a antiga matéria, mas com esse local. De acordo com Gonçalo Souza (SOUZA, 1994), se desenvolve uma curiosa expressão nessa dialética vida-morte através dos

¹ Um dos objetivos do historiador é “desnaturalizar” seu objeto. Mas aqui convém explicar o que se entende por naturalizado. Por natural entendemos o que se mostra dado e decorrente da natureza, sem influência do homem e pela sua cultura.

² Inscrição para o Portão de um Cemitério: Na mesma pedra se encontram/ Conforme se traduz/ Quando se nasce – uma estrela/ Quando se morre – uma cruz/ Mas quantos que aqui repousam/ Não de emendar-nos assim:/ “Ponham-me a cruz no princípio/ E a luz da estrela no fim!” Mario Quintana.

cemitérios: “cidade que os vivos constroem para albergar os restos mortais de entes queridos, muitas vezes são os próprios vivos que se esforçam para cuidar da sua última morada”.

Partindo dessa premissa que o homem almeja ser enterrado, chega-se à um dos temas dessa pesquisa: os cemitérios. O cemitério como se conhece e nos é natural hoje, já foi concebido como profano³, pois não atendia às formas do bem morrer. João José Reis (1991) cunha esse termo para referenciar práticas *post mortem* oitocentistas – que muitas perduram aos dias atuais – que legitimavam a salvação da alma. Dentre algumas, a elaboração do testamento; a escolha da mortalha; o local da sepultura; o número de missas a serem rezadas ao morto; o funeral e missa fúnebre etc. Logo, quanto mais próximo às entidades sacras o indivíduo estivesse, mais próximo do Céu⁴; desta forma, eram enterrados nos átrios eclesiais (*ad sanctos*)⁵.

OBJETO DA PESQUISA

Discutido essa concepção acerca da morte e dos locais destinados a serem depositados os corpos, partimos em direção, agora sim, à temática central desse trabalho: o processo de secularização⁶ da morte em Natal. É sabido que as igrejas eram os locais sagrados e reclamados na cultura cristã oitocentista brasileira para serem enterrados os cristãos.

Em Natal, os sepultamentos eram efetuados no interior das igrejas locais. Na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação, localizada ao alto e no centro da Cidade, eram sepultados a classe nobre e em sua maioria brancos. Diretamente ligada à essa Igreja Matriz, havia ainda a Igreja de Santo Antônio, ou Igreja do Galo, no qual eram enterrados os militares. Já na Igreja do Rosário, mais à beira do Rio

³ De acordo com Mircea Eliade (2010), o homem religioso vê o mundo sob uma lente dicotômica e dialética que o divide entre sagrado e profano. Até então, unicamente as igrejas eram vistas como locais sagrados e, assim, locais seguros para serem enterrados. Com o advento da Lei Imperial de 1835, a construção de cemitérios extramuros imbricava em uma evasão desses locais sagrados.

⁴ De acordo com Ariès (1977, p. 42-43), isso remeta ao século V, quando se cria que “os mártires – explicam Máximo de Turin, autor do século V – cuidarão de nós, enquanto vivemos com nossos corpos, e se encarregarão de nós quando tivermos deixado nossos corpos. No primeiro caso, impedem-nos de cair em pecado; no segundo, protegem-nos do horrível inferno. Por isso nossos ancestrais cuidaram de associar nossos corpos à ossada dos mártires.”

⁵ No literal, *ad sanctos* significa aos santos. Isso remetia ao fato de ser enterrado nos átrios eclesiais, próximos aos santos.

⁶ Secularização é um conceito derivado da palavra “século”, que nos relatos da Bíblia Sagrada se refere às coisas desse mundo – desse século, do qual os cristãos se dizem não fazer parte, pois ele “jaz no maligno”. Assim, por secularização entende-se a perda da influência e domínio das coisas desse século pela religião (cristã), da qual se dizem os cristãos não pertencer.

Potengi, eram enterrados os indigentes, negros e mortos pela força da Justiça. Já para os estrangeiros, acatólicos e em sua maioria protestantes, tinha-se o “Cemitério dos Ingleses”, que se localizava na outra margem do Rio Potengi, onde hoje se chama praia da Redinha (CASCUDO, 2010, p. 321-322).

No entanto, em meio aos avanços científicos e com a secularização cada vez mais em voga na Europa – principal influenciadora da política no Brasil atesta-se o atraso nessa forma fúnebre e parcelas esclarecidas da população reivindicam que o processo de morrer seja afastado do domínio da Igreja.

Inserido nesse debate é possível estabelecer uma série de questões: Qual a razão e em que se justificavam os discursos secularizantes? Eles eram aceitos ou sofriam algum tipo de represálias pelas camadas populares? A Cólera foi um elemento catalizador para legitimar essa secularização da morte? Os cemitérios, e em especial o Cemitério do Alecrim, foram frutos dessa reivindicação higienista? Em que se justificavam os enterros⁷ nas igrejas? Houve algum boicote ao Cemitério do Alecrim pelo fato dele não ser caracterizado sagrado? Como o Cemitério do Alecrim se organiza para dar legitimidade a uma ideia de morte, quando havia o costume de se enterrar nas igrejas?

Nesse sentido, o trabalho estudará como culturalmente a sociedade natalense concebia a morte e as ações que praticavam com o corpo de um morto, bem como discutirá acerca do choque entre agentes religiosos e a cultura *post-mortem* e os intelectuais e discurso sanitário-higienista que promovia a secularização.

Secularização é o processo de racionalização diretamente ligado ao advento da modernidade e que consiste na separação da religião das estruturas sociais e políticas. No Brasil, essas ideias foram importadas dos países da Europa – em especial da França – em que teve com Napoleão Bonaparte o expoente máximo ao ascender à posição de Imperador. Nessa pesquisa, tomaremos como exemplo desses avanços científicos os discursos sanitário-higienistas que defendiam o banimento dos miasmas⁸ e a higienização da sociedade, assim fomentando a secularização com o afastamento da religião nesse domínio da morte.

⁷ Ao aqui usar o termo “enterro”, o uso imbuído de todo o ritual acerca da morte, que inclui: velório, missa fúnebre, ato solene no enterro, dentre outras práticas que incorporam o *post mortem*.

⁸ Miasmas eram as exalações pútridas produto de corpos em decomposição. Para Martins (2006, p. 68-73), “eram considerados miasmas as impurezas existentes no ar. Supunha-se que os miasmas se originavam a partir de exalações de pessoas e animais doentes, emanações dos pântanos, de dejetos e substâncias em decomposição”.

Foi na transição do século XIX para o século XX que essa ideia ganhou contornos peculiares e foi estabelecida. Nessa época emergiam concepções científicas respaldadas no discurso médico-higienista e com ideias de modernização da sociedade. Esses eram entendidos como intelectuais e, segundo Reis (1991, p. 250), eles eram imbuídos de um caráter heroico e os mesmos assim se intitulavam. Por serem conhecedores de remédios para as calamidades públicas de cunho sanitário e tentando impor modos saudáveis em um contexto de não saneamento básico e falta de hábitos higiênicos, eles carregavam o estandarte de que “a medicina contribuía para o melhoramento da moral e a manutenção dos bons costumes”, reivindicando a construção de um lugar exclusivo para abrigar os mortos.

Essa reivindicação da classe médica por um espaço destinado ao sepultamento de corpos se embasava nas concepções sobre o contágio das doenças. Essa classe, influenciada pelo cientificismo do século XIX, acreditava que a matéria orgânica em decomposição somada a ausência de circulação de ar produzia e perpetuava, com os ritos fúnebres nas igrejas, a formação de miasmas e estimulava a disseminação de doenças, assim requerendo um banimento dos antigos costumes e formas de sepultamento.

A crença na teoria do contágio de doenças baseado nos miasmas surge na Antiguidade e perdura até o século XIX. O choque se dá quando, por serem as igrejas as principais e mais frequentadas instituições sociais do século XIX, os corpos ali sepultados e em decomposição estavam emanando gases infectos e contaminados que atingiam os fiéis que ali cultuavam e se faziam presentes, dando perpetuidade a um ciclo disseminador de doenças.

Nessa época, o Brasil é acometido por um surto epidêmico de Cólera que favorece o questionamento a respeito de velhas tradições e costumes religiosos, promovendo mudanças socioculturais e políticas. Uma dessas mudanças se dá na morte e no morrer, dado que a Cólera aumenta consideravelmente o número de mortos e, com isso, compromete a acomodação dos corpos no interior das igrejas. Além disso, o método sanitário-higienista que defendia a transmissão da cólera via miasmas se mostrava cada vez mais aceito e racional.

Durante muitos séculos prevaleceu no Ocidente a prática de sepultar os mortos nos templos católicos. Esses sepultamentos apresentavam uma série de problemas, tais como: a falta de espaços suficientes para os corpos e o mau-cheiro que exalavam dos cadáveres enterrados. Além disso, em razão da preocupação da

Igreja Católica com a alma do morto, os vivos começam a se apiedar dos restos mortais dos seus entes e a procurar um local específico para venerá-lo dentro do templo religioso. Assim, à medida que aumentava a quantidade de mortos, tornava-se impossível um lugar destacado para cada corpo.

PROBLEMATIZAÇÃO

Levando em consideração esses elementos, as igrejas natalenses não mais comportavam os corpos dos mortos vitimados pela epidemia da Cólera, sendo necessária a criação de um cemitério extramuros que remediasse essa situação. Assim, este trabalho se dedicará a compreender a (des)secularização da morte a partir do surgimento do primeiro cemitério da cidade de Natal, capital do Rio Grande do Norte⁹.

Assim, optou-se por estudar o Cemitério do Alecrim, em Natal, no período compreendido entre 1856 – ano de sua construção e época em que toda província do Rio Grande do Norte é gravemente acometida pelo surto epidêmico da Cólera e mudam-se as formas de morrer¹⁰ – até 1931¹¹, ano em que foi destinada uma área específica para os judeus dentro do cemitério do Alecrim.

Considerando a construção de um espaço “laico” para o sepultamento dos mortos o expoente máximo da secularização da morte, uma série de questões emerge acerca do Cemitério do Alecrim: Qual instituição era responsável pela administração do Cemitério (Estado ou a Igreja)? Qual o motivo de se construir o Cemitério do Alecrim? Havia outros cemitérios em Natal? Como é dividido e estabelecido o espaço no qual se entenderá esse depósito? Quais as delimitações e possíveis demarcações dentro desse mesmo espaço? São algumas questões suscitadas ao pensar na temática do cemitério. Para refletir sobre esse conjunto de questões, necessário se faz retomar historicamente a construção dos cemitérios.

⁹ Atualmente a cidade de Natal conta com 11 cemitérios, que são o de Nova Descoberta, Alecrim, Parque da Passagem, Parque Vila Flor, Bom Pastor I e II, Redinha, Igapó, Pajuçara, Ponta Negra e Vila Flor. O Cemitério do Alecrim, construído em 1856, foi o primeiro espaço da cidade especialmente construído para receber corpos sem vida.

¹⁰ Sabemos que práticas cotidianas nem sempre seguem as tendências do centro, assim sendo possível, e provável, que alguns enterros tenham acontecido sem o cumprimento dos ritos fúnebres católicos (e civis) comuns ao *status quo* da época, pois, de acordo com Michel de Certeau (2011), os sujeitos reinventam e subvertem as práticas que lhe são impostas de acordo com as condições em que se encontram. No entanto, tencionamos um pressuposto no qual as altas taxas de mortalidade oriundas da Cólera romperam com a tendência a se enterrar no *ad sanctos*.

¹¹ Importante frisar que esse marco temporal (1860-1930) corresponde, ainda, ao que o teórico Michel Vovelle nomeia de *A era de ouro dos cemitérios*. Para ele, esse período é caracterizado pela afirmação do luto burguês, totalmente influenciado pelo pensamento higienista.

Segundo Bayard (1996, p. 240), desde o século XVIII têm-se notícias de administradores que procuram impedir o sepultamento de mortos nas igrejas. Nesse sentido, o autor indica que, em 1776, o rei francês Luís XVI determinou que apenas arcebispos, bispos, curas, patronos de igrejas e fundadores de capelas poderiam ser enterrados nas igrejas francesas. Assim, ainda no século XVIII foi retomado o costume romano de construir cemitérios fora dos muros das cidades.

Todavia, os estudos atuais demonstram que só a partir do século XIX a prática de sepultar mortos nas igrejas passou a ser alvo de debates em que apareciam duas posições claramente definidas: por um lado, a Igreja Católica e as irmandades religiosas defendiam a manutenção dos sepultamentos nos templos; por outro, os médicos e os sanitaristas advogavam a tese de que, para evitar a proliferação de doenças, era fundamental a construção de cemitérios fora dos muros da cidade.

Esse embate é reflexo de um movimento intelectual e elitizado que há muito se desenvolvia na Europa. O Iluminismo foi uma corrente cultural do século XVIII difundida na Europa, excepcionalmente pela elite, que buscava se livrar e/ou reformar o conhecimento e tradições herdadas da época medieval. Os “iluministas” condenavam todo e qualquer conhecimento que não proviesse da razão ou da cultura erudita, erradicando os costumes da cultura popular¹². Foram responsáveis também pela difusão de ideais progressistas e da separação da esfera religiosa em assuntos políticos, caminhando para a secularização.

Essas medidas secularizantes foram impostas também nos ritos fúnebres. De acordo com Cymbalista (2002, p. 43), no Brasil a Carta Régia nº 18, de 14 de janeiro de 1801 foi a primeira medida legal que tratava da separação entre vivos e mortos. A Carta ordenava ao governador da província de São Paulo a delimitação e escolha de espaços distantes das cidades para a construção de cemitérios. Deste modo, as cidades precisavam edificar cemitérios fora dos seus muros. Entretanto, essa lei nunca foi aplicada. Uma segunda tentativa de regulamentação do tema foi tomada por Dom Pedro I, por meio da decisão número 265, de 17 de novembro de 1825. Por essa decisão foi determinada a transferência para fora da cidade o cemitério da matriz de Campos dos Goytacazes, no Rio de Janeiro. Apesar de ter validade apenas no Rio de Janeiro, essa lei foi importante por estabelecer, embora de

¹² Foi necessário advir um movimento taxado de Romantismo para valorizar – e mostrar – que o conhecimento oriundo dessa cultura popular também era fruto da razão e, assim, legítimo.

maneira embrionária, as formas legais de construção de um cemitério fora das cidades.

Em 1º de outubro de 1828, o Império brasileiro, ao instituir as Câmaras Municipais, regulamentou, entre outras coisas, o sepultamento fora das igrejas e recomendou que as Câmaras locais adotassem ou não a construção de cemitérios. Assim, de 1828 até por volta da década de 1860, o sepultamento dos mortos fora das Igrejas ficou submetido às decisões das Câmaras Municipais.

Postas tais questões, fica claro que o cemitério, nos moldes que conhecemos hoje, se configurou no Brasil a partir do século XIX e sua existência esteve relacionada à criação de leis oficiais. Em geral, pode-se afirmar que não houve uma homogeneidade na construção dos cemitérios brasileiros, pois em cada lugar existiam regras e concepções de como se compreendia a forma de sepultar próprias.

Foi nesse contexto do século XIX que ocorreu a construção do Cemitério do Alecrim. Naquele momento emergiam na cidade os discursos higienistas e as ideias de urbanização da cidade. Esses discursos exaltavam em especial os enterros extramuros e combate aos miasmas. Nesse contexto, vivia-se um momento peculiar da história da humanidade com o rompimento de paradigmas até então vigentes.

Em sintonia com os avanços da ciência se descobriu a (suposta) causa de uma doença que vitimou centenas de milhares no século XIX: a Cólera. Sua forte disseminação no séc. XIX se deu devido à precária situação sanitária em que se encontravam as cidades. Os cientistas e intelectuais da época, mediante os ideais higienistas, atribuíam a origem da contaminação pela emanção pútrida de vapores dos corpos mortos vitimados pela Cólera, o que foi difundido e legitimado como aceito, forçando a tomar-se medida políticas que remediasses a reprodução desses miasmas¹³.

Autores como Marcelina Almeida (2007), Philippe Ariès (1977), Jean-Pierre Bayard (1996), Fernando Catroga (1999) João José Reis (1991), Luiz Santos (2011), já demonstraram que os cemitérios, construídos especificamente em espaços extramuros da cidade, surgiram em contraposição às práticas de sepultamento no interior das igrejas e em espaços de confraria. Na visão dos higienistas e urbanistas da segunda metade do século XIX e das primeiras décadas do século XX, embora

¹³ Somente depois, descobriu-se que a causa da contaminação da Cólera era devido ao precário saneamento raro e por ser a distribuição de água potável muito escassa.

essas práticas anteriores aos cemitérios representassem uma forma segura de salvação para o fiel, era um perigo para a saúde pública e higiene da sociedade em geral e dos cidadãos, em particular. Outrossim, vê-se nesse embate ideológico surgir uma transformação na forma de morrer na segunda metade do século XIX, tendo essa influência exercida pelo saber médico na sociedade eliminado a proximidade entre vivos e mortos, sendo esses responsáveis pelos focos de infecções e disseminações de doenças. Essa separação é concretizada através da construção e implementação de cemitérios nos arredores e em espaços arejados e distantes das cidades.

JUSTIFICATIVA

Como já exposto, nota-se que no contexto do século XIX ocorreram manifestações favoráveis e contrárias à existência do cemitério. Esses conflitos – entre o proclamado pelas leis oficiais e as manifestações da população contrárias a essas leis – estavam diretamente associados ao imaginário até então vigente que se estruturava em torno de uma lógica dicotômica que dividia o mundo entre locais sagrados e locais profanos. Durante séculos a sociedade conviveu com um pensamento de que o único lugar sagrado eram as igrejas e, nessa condição, elas seriam o lugar seguro para o sepultamento dos mortos.

Diante disso, ocorreu na sociedade natalense um embate entre o discurso religioso e o higienista, impregnado pelas crenças miasmáticas e iluministas. Dentre elas, a ideia de que os miasmas eram os responsáveis pela disseminação de doenças e sua vasta contaminação¹⁴. A população ficava à mercê desses “miasmas” ao frequentarem as missas, pois havia o costume desses mesmos serem enterrados nas igrejas, fazendo essa prática parte das formas do “bem morrer”.

A incorporação das ideias higienistas, o cuidado com a proliferação das doenças e o poder da Câmara Municipal para construir cemitérios fora dos muros da cidade, fizeram com que o local que hoje é o bairro do Alecrim – espaço distante da cidade – abrigasse o primeiro cemitério de Natal. O bairro do Alecrim foi criado em 1911, mas o Cemitério é datado a 1856. Desta forma, como o cemitério de um bairro surgiu antes do bairro? Vemos, com isso, que havia um interesse imediato na

¹⁴ Essa nova atitude se fundamentava na doutrina científica desenvolvida no século XVIII. Acreditava-se que matérias orgânicas em decomposição, especialmente de origem animal, sob a influência de elementos atmosféricos – temperatura, umidade, direção dos ventos – formavam vapores ou miasmas daninhos à saúde, infectando o ar que se respirava. (MARTINS, 2006, p. 75)

construção desse cemitério por parte das autoridades oficiais, e que esta construção emerge como remédio a uma epidemia de Cólera que aumentou a mortalidade geral da cidade, fazendo-se necessário um grande cemitério que atendesse às necessidades da população e do descaso em que essa se passava.

A opção por estudar o Cemitério do Alecrim relaciona-se com o fato de ser este o mais antigo cemitério de Natal, de ter dado origem ao bairro do Alecrim, além de ser produto de uma discussão entre dois lados opostos, em que de um lado tinham-se religiosos conservadores e de outros intelectuais com ideais secularizantes.

Como já exposto no que tange à delimitação temporal, trabalharemos com o ano de 1856, data essa da criação do cemitério do Alecrim, até o ano de 1931, data do aparecimento da “ala judaica” no mesmo cemitério. Interessante se faz notar um espaço destinado aos sepultamentos de judeus em um local fúnebre público e, a princípio, “católico”.

Ao longo do texto o trabalho procurará entender como a morte era representada em Natal no século XIX; que mudanças ocorreram nas concepções de morte; os espaços do morto em Natal no século XIX antes do cemitério; o culto ao morto e o lugares que lhes são destinados; o que deveria ter nesse local; como o cemitério foi tido como lugar de mortos.

Partindo disso, essa pesquisa tem sua relevância acadêmica e social, pois o trabalho proporciona informações sobre a justificativa ideológica do enterrar o morto, bem como um apanhado histórico ocidental de como determinadas culturas foram influenciadas pelo *post-mortem*. Ainda, traça o contexto sociocultural da província do Rio Grande do Norte quando do oitocentos, bem como discussões travadas entre os discursos higienistas e dos religiosos que reivindicavam seus interesses ideológicos na legislação. Mais à frente, discute-se ainda a importância histórica dos cemitérios para a sociedade em que esse está inserido, sendo agora tombados e imbuídos de valor cultural.

Assim, este trabalho tem importância social e historiográfica na medida em que investigará como a cultura natalense delineou historicamente os contornos espaciais a serem atribuídos ao morto. Isso favorecerá para desconstruir a lógica da morte, e a concepção do morto e dos seus espaços como lúgubre, como um local de temor e de romper com a ideia de que os cemitérios foram sempre mantidos e regidos segundo essas regras que nos são habituais na contemporaneidade.

Logo, o trabalho tem sua função para o pesquisador como fonte documental na temática da morte e discussão acerca do Cemitério do Alecrim, o que possibilita um referencial para uso em pesquisas, como também para tratar-se de temáticas como miasmas e medidas políticas sobre cemitérios extramuros.

No que tange à importância da pesquisa para o PPGCR, a dissertação trará fontes acerca da temática sobre secularização da morte e cemitérios. Em consulta às dissertações pelo PPGCR já produzidas, constam apenas 4 que se debruçam sobre a temática da morte, sendo elas: *Imortalidade da Alma e ressurreição dos mortos no Cristianismo Primitivo*, de José Herculano Filho; *Vida após a morte dentro do conceito bíblico: reencarnação e ressurreição*, de Waldemar Esmeraldino de Arruda Filho; *Sobre a morte e o morrer: concepções e paralelismos entre o catolicismo romano e o budismo tibetano*, de Ana Cândida Vieira Henriques; *Depois do Sagrado: a morte no pensamento de Albert Camus*, de Fabio Ferreira do Santos da Silva. Vale salientar a importância como fonte dessas 4 dissertações para esta pesquisa, dado o possível diálogo entre minha problemática e a dos trabalhos de José Filho e Ana Cândida Henriques, já que estabeleço uma discussão sobre a origem do *ad sanctos* quando no Cristianismo primitivo em Roma. Já o trabalho de Waldemar Filho sendo importante quando discorro sobre a vida após a morte dentro do conceito bíblico.

Diferenciando-se dessas 4 pesquisas do PPGCR com semelhante temática, esta pesquisará o processo de secularização da morte, fruto do embate entre discursos higienista-sanitários e religiosos, que culminam na construção de cemitérios públicos, como expoentes dessa secularização. Ainda, faremos uma descrição da concepção de morte de acordo com o catolicismo do século XIX, principal razão pela qual reclamavam os cristãos do sepultamento nas igrejas.

REFERENCIAL TEÓRICO

Vale aqui ressaltar que a temática da morte é prematura na historiografia. Foi somente com o advento da Escola dos Annales, em meados do século XX, liderada por Marc Bloch e Lucien Febvre, quando houve uma ruptura com a tradição historiográfica – que atentava para eixos temáticos ligados à política, como a história

das grandes figuras – e, após isso, temáticas da vertente da cultura, sensibilidades, gênero e identidades etc. foram florescendo¹⁵.

Na maneira como os *Annales* interpretaram a história¹⁶, os cemitérios são fontes documentais e refletem o pensamento e imaginário sobre a morte e o morrer na/da sociedade em que foram construídos. A incorporação da noção de cemitério como um documento histórico se relaciona com a ampliação da ideia de documento, tão peculiar nos *Annales*. Seguindo esse raciocínio, Le Goff afirma:

A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se, e deve fazer-se, sem documentos escritos, quando não existem. Com tudo o que a habilidade do historiador lhe permite utilizar para fabricar o seu mel, na falta das flores habituais. [...] tudo o que, pertencendo ao homem, dependendo do homem, serve ao homem, exprime o homem, demonstra sua presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem (LE GOFF, 1990, 540)".

Logo, vemos que com a diversificação da ideia de documento, outros elementos foram assim entendidos, e, desta forma, o cemitério é entendido enquanto tal. Seguindo a linha dessa quebra de paradigma no que se entendia como documento, tem-se, também, a valorização dos cemitérios como lugares simbólicos que expressam valores acerca da cultura local. Para Almeida,

Os túmulos, os mausoléus, a arquitetura e estatuária tumular traduzem ideias, sentimentos, vontades e valores acerca do culto aos mortos, da preservação da memória dos antepassados, bem como exprimem as expectativas e confrontos experimentados pelos vivos. É um ambiente que fala do poder cristalizado nos signos e emblemas que ornamentam túmulos, lápides e jazigos. Enxergar as imagens no espaço cemiterial e delas absorver, ao máximo, os possíveis significados, as mensagens subjacentes é, sob nosso ponto de vista, uma possibilidade de compreensão e valorização (ALMEIDA, 2007: p. 35).

Delineando o referencial teórico dessa pesquisa, usou-se a mesma ideia de secularização da qual defendem os autores Peter Berger e Danièle Hervieu-Léger. Entendendo a secularização como um processo racional fruto do advento da modernidade que afasta a religião das esferas políticas e sociais, Berger afirma que

¹⁵ REIS, 2004.

¹⁶ Embora saibamos de que não existiu uma homogeneidade para um estabelecimento de métodos e técnicas, bem como apenas desdobramentos teóricos dos que compunham a então “Escola dos *Annales*”, aqui me refiro a certas diretrizes metódicas – oriundas dessa nova abordagem – que deram novos horizontes à historiografia e ao fazer História e que em muito contribuem à proposta deste trabalho.

Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle e influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. Mais ainda, subentende-se aqui que a secularização também tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. (BERGER, 1985, p. 119).

Assim, Peter Berger fomenta a ideia de que a secularização foi fruto dos avanços científicos da modernidade e da democratização e liberdade do indivíduo, quando se tornou possível o progresso da racionalidade e a queda e interrupção com a religião. Para ele, o fator responsável por essa divisão com a autoridade religiosa e produto dessa liberdade foi o processo de institucionalização do protestantismo, que serviu de base e “prelúdio historicamente decisivo para a secularização”. A partir disso, o racionalismo voraz da modernidade ia se apoderando das estruturas políticas e sociais e banindo a religião nessas estruturas.

Partindo disso, Berger (1985) defende que há 2 tipos de secularização, a objetiva e a subjetiva. A secularização objetiva é aquela que está diretamente ligada a retirada e ruptura da religião enquanto argumento e cosmovisão nas estruturas sociais e políticas, ascendendo a ciência e o racionalismo perante esses argumentos mágico-religiosos; Já a secularização subjetiva, é aquele processo no qual tange à consciência do próprio indivíduo, que rompe com a justificativa religiosa e se atém ao discurso científico e racional.

Entretanto, seguindo a linha na qual a secularização afasta o religioso das esferas e estruturas, chegaria a um ponto em que a religião acabaria e desapareceria por completo? Alguns autores e sociólogos assim pensaram, inclusive o próprio Berger, tendo que, anos depois, lançar um artigo no qual corrigiria esse pensamento ao afirmar que “o mundo de hoje [...] é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares” (BERGER, p. 10, 2001).

O motivo desse equívoco causado pelos sociólogos se deu pelo negligenciar do fator da secularização subjetiva. Muito embora os ideais racionais que fomentaram a secularização se mostrassem atrativos a alguns progressistas, esses

se mostraram vazios e insignificantes dado os acontecimentos catastróficos do século XX: guerras, fome, misérias, violências, doenças etc. Somado a isso, tem-se o fator da própria liberdade democrática oferecida pelos ideais seculares e progressistas oferecidos pela modernidade, que culminaram na criação de um indivíduo imbuído da autonomia de escolha do que lhe é conveniente.

A essa formação, tanto Berger quanto Hervieu-Léger conceituaram enquanto pluralismo, que é a dinamicidade da qual aspectos religiosos se fundam fruto de sincretismos movidos pela busca do religioso em satisfazer-se. Segundo Berger,

A característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monópolios religiosos não podem mais contar com a submissão das populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser ‘vendida’ para uma clientela que não está mais obrigada a ‘comprar’. Nelas as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. (BERGER, 1985, p. 149)

Assim, o desenvolver desse pluralismo religioso resulta em um mercado religioso, no qual as religiões, não mais sob o poder hegemônico da imposição, disputam entre si a escolha do fiel, sendo decisivo na escolha deste fiel elementos que convergem para a sua satisfação.

Hervieu-Léger toca justamente nessa problemática de pluralismo e mercado religioso em sua obra *O Peregrino e o Convertido*. Ao cunhar esses 2 termos, a autora trabalha a relação entre os adeptos que escolhem dentro desse mercado religioso as suas crenças de acordo com o que lhe convém, focando

Na singularidade das construções de crenças individuais, em seu caráter maleável, fluido e disperso e, ao mesmo tempo, na lógica dos empréstimos e reutilizações de que as grandes tradições religiosas históricas são objeto. Através da temática da “bricolagem”, da “braconagem” e outras “colagens”, avança-se progressivamente rumo a uma descrição extensiva da paisagem moderna das crenças (HERVIEU-LÉGER, p. 22, 2015).

Para a autora, esse pluralismo é conceituado enquanto *religião despedaçada*, na qual é resultado – do que já foi exposto por pluralismo – das subjetividades e individualidades conseguidas pela modernidade, que garante ao sujeito a construção e produção de sua própria existência e identidade. Logo, a crença na religião não desaparece, mas ela é rearticulada pelos fiéis que a constroem conforme suas

experiências e identificação, não se vinculando à instituições religiosas e fugindo de seus regulamentos.

Partindo desse esfacelamento da religião institucionalizada, resulta-se em uma carência de identidade religiosa fruto dessa busca individual do fiel pela crença que responda às suas necessidades e prazeres. À esse fenômeno, Hervieu-Léger chama de *O fim das identidades religiosos herdadas*, quando não se há um intuito em reproduzir hereditariamente a cultura religiosa, sendo os elementos destas “bricolados” e tecidos conforme a vontade individual do adepto.

Esses fiéis transeuntes que tramitam entre as tradições religiosas, carregam consigo expectativas e desejos, bem como elementos de uma e outra religião, formando, assim, novas. É a esses sujeitos que Hervieu-Léger conceitua enquanto *Peregrino* e *Convertido*. O *Peregrino* é esse indivíduo que goza de sua liberdade de escolha e caminha por tradições e crenças em busca de sua realização espiritual em busca de dar um significado à sua existência. Já o *Convertido*, é aquele que se identificou com alguma identidade religiosa e a segue. Para a autora, há 3 tipos de conversões na modernidade: a primeira é a mudança de religião, na qual o sujeito rompe com a tradição herdada e se identifica com uma diferente, a escolhendo; a segunda é a conversão do “sem religião”, sendo o sujeito não pertencente a nenhuma tradição, se identificando à uma e a seguindo; já a terceira, é caracterizada por uma identificação com a religião na qual sempre lhe foi imposta, mas que nela achou, tardiamente, um sentido à sua existência e identificação pessoal/espiritual e a segue.

Justamente nessas rearticulações das tradições religiosas feito pelos próprios fiéis, Peter Berger (2001) volta ao anteriormente dito e se corrige do equívoco lançado ao expor a iminência do fim das religiões. A secularização se mostrou eficaz somente na esfera objetiva, sendo afasta a religião das estruturas política e social, tendo a subjetiva, no consciente do indivíduo, permanecido forte e resistente. Com isso, Berger conceitua essa volta cada vez mais feroz¹⁷ da religiosidade na esfera política e social de “dessecularização do mundo”, ou seja, o processo dialético entre secularização e sua quebra.

¹⁷ A exemplo dessa volta do religioso nas estruturas sociais e políticas, temos o exemplo do Islamismo e da sua introdução crescente nas políticas dos Estados, bem como, a nível nacional, da presença e intromissão evangélica cada vez mais latente na política brasileira.

No caso do nosso objeto de estudo, essa relação dialética entre secularização e dessecularização se torna presente, quando do processo de construção do Cemitério do Alecrim – caracterizando um afastamento da esfera religiosa nos sepultamentos, e a reivindicação de uma capela cristã para “encomendar as almas dos mortos” dentro desse cemitério público.

Ainda, para melhor discussão acerca da sociedade que discutiremos e para melhor entender a “tríade” <indivíduo<>sociedade<>cultura>, compactuamos com a ideia da construção social da realidade de Peter Berger. Para esse autor, a sociedade é produto do homem e o homem tem uma predisposição à sociabilidade. Logo, a realidade é um fenômeno cognitivo. Berger (2014) defende que o processo dialético da formação dessa realidade se dá em 3 estágios, que são a exteriorização, a objetivação e a interiorização. Segundo o próprio Berger,

A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade (BERGER, 1985, p. 16).

Então, a realidade social é construída a partir da exteriorização da natureza pelo homem, que é a idealização e transformação desse meio conforme às suas necessidades. Com a transformação desse meio para atingir suas pretensões, surge a objetividade social, que é a atribuição de sentidos e modos de agir àquela exteriorização. No momento em que o homem compreende a função dessa exteriorização e a reproduz, ocorre a interiorização.

Conforme a execução, transmissão e manutenção das ações habituais que oriunda dessa objetividade social pelo homem criada, ocorre a institucionalização dessa realidade social e a legitimação dessas instituições¹⁸. Essa institucionalização se origina na reprodução dos desses hábitos sociais por todos da sociedade e

¹⁸ A institucionalização é a naturalização da objetividade da realidade social e a legitimação é a explicação e justificação dessa institucionalização aos homens que dela seguem às normas e conduta. Logo, é interessante expor que a institucionalização e sua consequente legitimação não são posteriores aos processos de criação da realidade (exteriorização, objetivação e interiorização), mas concomitante a eles.

implica historicidade e controle (BERGER, 2014). Processo histórico pelo fato dessa institucionalização está diretamente ligada ao processo histórico que é fruto; e controle por estabelecer padrões e normas de conduta.

No caso desta pesquisa, trabalharemos com os conceitos de institucionalização no enterro *ad sanctos* e a consequente *legitimação* dessa prática, bem como discutiremos o valor simbólico que sua reprodução garantia. Ainda, no século XIX, recorte dessa pesquisa, trabalharemos com a ideia da institucionalização da secularização da morte, mediante os discursos sanitário-higienistas e como eles se afirmavam em um contexto favorecido pela disseminação da Cólera.

No que se refere à História Cultural, discorreremos acerca das tradições da cultura popular e como estes representavam a morte e o morrer, traçando o *status quo* da sociedade do século XIX: como viviam, como concebiam a morte e os funerais. Além disso, a pesquisa também se vincula à História das Mentalidades, na medida em que se encaixa nas formas do “bem morrer”, ao tratar como se vivia e, principalmente, como concebiam a morte e os funerais. Assim sendo, trabalharei como o homem oitocentista (época essa da origem do Cemitério do Alecrim) pensava a morte e como ele entendia os mecanismos para ir para o Paraíso, nos quais ser enterrado em um cemitério fora das igrejas (os extramuros) ou não seguir a pompa “requerida” nos funerais, não lhe garantiam uma “ida certa” ao Céu.

De acordo com as fontes e os conceitos teóricos utilizados, podemos enquadrar essa pesquisa no campo sociológico e histórico, quando se acompanha e se discute a secularização de um dado momento histórico.

REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Alguns trabalhos problematizam a temática da morte. Como já exposto, ela vem tendo notável progressão com os desdobramentos metodológicos da Escola dos Annales. Orientados por uma corrente que compunha não somente métodos da História, mas incluía áreas afins para estudos como Mentalidades e Cultura, pesquisadores como Michel Vovelle, Pierre Chaunu e Philippe Ariès – que fazem parte da terceira geração dessa Escola – despertaram o interesse pelo estudos relacionados a morte.

Tratando da morte enquanto um fenômeno humano, Edgar Morin (1976) discute como o homem é o único ser vivo que crê numa sobrevivência após a morte,

surgindo daí os ritos fúnebres como justificativa para essa outra vida. Por abordar a morte como um fenômeno humano, tem-se como subtítulo *Antropologia da Morte*, em que se usa de ferramentas da Psicologia, Etnologia e Sociologia para embasar-se como se porta o homem diante de seu estágio final.

Partindo em semelhante tema, Júlio Chiavenato (1998) trabalha em uma abordagem sociocultural da morte, trazendo elementos dos ritos fúnebres desde a Pré-História até os dias atuais. Para ele, ao longo da Humanidade se desenvolveram 4 processos funerários: o da pedra tumular, o do enterro, o do dessecamento e o da cremação, que variam em conformidade ao contexto histórico-cultural e que emergem de acordo às necessidades de determinada sociedade.

Entretanto, é com Philippe Ariès (1977) que o estudo da morte enquanto problemática histórica surge. Respaldado nas abordagens metodológicas da *nova história*, Ariès discute como se deu a construção dos ritos fúnebres no Ocidente, sustentando que a morte é um fenômeno social e diretamente condicionado pela cultura e religião. Nessa proposta, busca nas formas de morrer europeias da Idade Média a origem do enterro *ad sanctos* – em que se tinha o costume de ser enterrado no interior das igrejas e locais sagrados, sendo uma forma de *bem morrer* – até chegar aos tempos atuais.

Em seu esboço da História da Morte da Idade Média até os dias atuais, cunha o termo de *morte domada* para o rito fúnebre em que se tinha noção o moribundo da proximidade de sua morte. Com isso, ele cumpria os requisitos para uma passagem segura, providenciando a elaboração de seu testamento, perdoando os que lhe tinham feito algo e buscando a redenção de seus pecados, prestando contas tanto a homens quanto aos santos. Na *morte domada*, o leito tornava-se um local público e testemunhavam-se as últimas palavras do que estava prestes a partir. Eram os últimos momentos dele aqui na Terra.

De acordo com Ariès, essa forma de morrer vigorou até o século XII, onde se transforma na *morte de si mesmo*, em que o homem criava consciência de sua finitude e impotência enquanto ser vivo. A decomposição da matéria orgânica sem vida mostrava ao homem que “ele era apenas pó”, que ele carecia da salvação da alma e que a morte era o estágio final e necessário para isso, daí a construção na forma do *bem morrer* e desviar do julgamento final.

Ariès tratou ainda da *morte do outro*, essa influenciada pelo romantismo do século XVII. Nessa forma de concepção da morte, havia uma idealização e culto à

morte do outro, se desprendendo um pouco de si próprio. É nesse estágio em que há o culto às lápides, aos cemitérios; o imaginário e erotização do amor literário.

Já no século XIX e XX, Ariès trata da substancial mudança da forma de morrer, onde o saber médico está cada vez mais à frente do conhecimento do padre, e se desloca o morrer, do leito de casa para o do hospital, em que eram vetadas as visitas coletivas e diminuído o poder do moribundo, sendo o médico quem decide a forma como é regido esse leito. Ao moribundo lhe é negado até a informação sobre o seu caso. Ainda, no XXI, Ariès trata das incinerações, em que pessoas optam por não permanecerem fixos em um local e desejam ser lançadas em locais previamente determinados.

É no contexto desse embate entre o saber médico, as formas de *bem morrer* e o surgimento dos cemitérios aqui no Brasil que Reis (1991) se propõe a escrever seu livro *A morte é uma festa*. Longe da morte enquanto um fim trágico, toma como base a morte do homem oitocentista baiano, influenciado pelo catolicismo barroco e pelo *bem morrer*, via a morte como uma forma de se salvar de uma vida muitas vezes difícil e sofrida. Nessa obra, Reis narra o episódio oitocentista da Cemiterada na Bahia. Devido a razões sanitárias, uma lei régia vetava os enterros nas igrejas – como de costume – e autorizava a criação de cemitérios extramuros (afetando as formas do *bem morrer*). Para essa empreitada, Reis parte esmiúça desde o contexto histórico da província da Bahia até à cultura e religiosidade popular, expondo de forma minuciosa como se vivia e, mais importante, morria no século XIX.

Temos ainda alguns trabalhos aqui no Brasil com a temática da morte posteriores ao de Reis. Interessante expor também como intrínsecos a esses trabalhos tem a discussão da secularização, nessa transição dos enterros das igrejas aos cemitérios. E é justamente esse o título do trabalho de Vanessa Castro (2007).

Fruto de sua dissertação, Vanessa Castro transforma em livro seu trabalho sobre o processo de mudança das práticas funerárias tradicionais, passando das igrejas aos cemitérios públicos. Utilizando-se do projeto de construção do Cemitério Público Bom Jesus da Redenção no Recife do século XIX, Castro trabalha o choque cultural entre os enterros tradicionais e as novas medidas defendidas pelos higienistas, sob a prerrogativa que as velhas práticas fúnebres propagavam as epidemias.

Com a proposta de entender como foi construído o Cemitério do Nosso Senhor do Bonfim de Belo Horizonte, a tese de doutoramento Marcelina de Almeida¹⁹ defende que os cemitérios e ritos fúnebres são reflexos do imaginário da morte da sociedade em que são erigidos e frutos do seu tempo. Para entender a consolidação das necrópoles oitocentista, ela faz um apanhado desde a Pré-História até o século XIX de como diferentes culturas tratavam e entendiam a morte, discutindo os ritos fúnebres inerentes a cada cultura e estabelecendo um diálogo entre elas. Para responder a sua problemática, busca nos Cemitérios de Agramonte e Prado do Repouso, em Portugal, para enfatizar a influência portuguesa na necrópole da capital mineira então construída.

Uma pesquisa que se assemelha com essa é a tese de doutoramento de Alcineia Santos²⁰. Utilizando-se de fontes como os testamentos das igrejas e paróquias ligadas à Freguesia de Sant'Ana do Seridó e Atas mortuárias (alocadas no Laboratório de Documentação Histórica do Centro de Ensino Superior do Seridó – UFRN) e com a problematização de como se deu a secularização da morte no Seridó do Rio Grande do Norte, Santos defende a ideia de que a Cólera foi a força motriz desse processo de laicização da morte no Seridó, quando a Igreja perdeu o domínio para o Estado, que defendia as construções de cemitérios públicos como política pública.

Focando nas questões espaciais e urbanas, Eduardo Rezende²¹ discute os interesses nos locais onde eram destinados à construção desses cemitérios. Rezende (2006) ao estudar a formação dos espaços cemiteriais de São Paulo, aponta uma lógica nas doações de terras para esses espaços, pois suscitavam o florescimento do progresso circunvizinho, com rede elétrica, saneamento e circulação de pessoas.

Sobre o Cemitério do Alecrim, o potiguar Irecê Cabral (2006). Transformando sua monografia em livro, faz um levantamento de pessoas com influência política e econômica para o Rio Grande do Norte que jazem nesse

¹⁹ ALMEIDA, Marcelina das Graças de. **Morte, cultura, memória: múltiplas interseções: uma interpretação acerca dos cemitérios oitocentistas situados nas cidades do Porto e Belo Horizonte.** 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.

²⁰ SANTOS, Alcineia Rodrigues dos. **O processo de dessacralização da morte e a instalação de cemitérios no Seridó, séculos XIX e XX.** 2011. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Goiana.

²¹ REZENDE, Eduardo Coelho. **O céu aberto na Terra: uma leitura dos cemitérios na geografia urbana de São Paulo.** São Paulo: E. C. M. Rezende, 2006.

cemitério. Com a intenção de mostrar a importância do cemitério, enfatiza os túmulos dessas pessoas com notoriedade e descreve a biografia dos sepultados.

Ainda no caso do Cemitério do Alecrim, o pesquisador João Abreu, na condição graduando em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, trata do Cemitério do Alecrim desde a criação em 1856 e da concepção que se tinha desses locais como profanos e a mudança de concepção que se tem hoje dele quando em 2011. Na ocasião, o autor visitou o Cemitério do Alecrim em 2011 e fez uma análise e relato etnográfico em visita ao Cemitério do Alecrim no dia 2 de Novembro, data do feriado religioso de Finados.

Preocupado com as causas da Cólera, o geógrafo Gilberto Andrade (1986), trabalha com o mau que afligiu o Recife do século XIX: a Cólera. Discutindo e utilizando-se de fontes documentais, expõe as medidas público-sanitárias tomada em Pernambuco para remediar esse mal, como a necessidade de saneamento e melhoria dos hábitos sociais.

Nessa mesma linha de discurso sanitário, Roberto Martins (2007) trabalha com a ideia de como a Humanidade entendia o contágio das doenças. Desenvolvida ao longo dos séculos XVI e perdurando até o XX, Martins defende que se cria nos miasmas como os vetores das doenças, sendo um dos expoentes desses disseminadores miasmáticos os enterros *ad sanctos*.

Sobre a discussão da secularização, Berger (1985) defende que vivemos uma dessecularização, em que elementos da esfera religiosa voltam à tona e disputam espaço na esfera política e cultura. Para esse autor, a secularização é o afastamento pela racionalidade – advento da modernidade – desse âmbito religioso nas esferas políticas e econômicas. No entanto, pela necessidade do homem de um *nomos*, *nomos* esse não alcançado pela secularização (guerras, disputas políticas, fome e desigualdade), tem-se hoje uma volta do sagrado à essas esferas, e assim a dessecularização.

Nessa mesma linha, Hervieu-Léger (2015) discute a problemática modernidade x religião. O trabalho dela emerge justamente nessa prerrogativa de romper com a ideia que religião e modernidade são elementos contraditórios. Propondo um novo olhar da sociologia frente à religião, Hervieu-Léger discute a ideia de secularização e pluralismo religioso. Em um contexto em que a religião oferece uma visão de mundo tida como atrasada e que não mais atende à modernidade, os fiéis a reinventam de acordo com suas subjetividades, surgindo

desdobramentos e diversificações feitas por eles mesmos. É justamente desses desdobramentos e na disputa como em um mercado, que surge o pluralismo religioso e a busca de cada um por uma experiência religiosa que o identifique. Partindo disso, cunha os termos do *peregrino* e do *convertido*. O primeiro, é aquele que busca encontrar-se em uma experiência religiosa; já o segundo, é aquele que a acha e torna-se adepto dessas.

METODOLOGIA

Delineado o referencial teórico, parte-se aos procedimentos metodológicos utilizados para responder a problemática da pesquisa. Sabendo que a administração da Igreja Nossa Senhora de Apresentação é hoje vinculada à Arquidiocese de Natal, por ter sido essa a Igreja Matriz no século XIX. Assim sendo, buscou-se no acervo dessa Igreja, localizado na Arquidiocese de Natal, os Livros de Óbito, pois neles continham os registros de sepultamentos nas igrejas pré-1856 e no Cemitério do Alecrim, pós-1856. Foram usado os Livros de Óbitos referentes à freguesia de Natal, contendo os registros dos sepultamentos ligados à Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação. Os Livros utilizados foram os referentes aos anos de 1820-1852 e 1853-1875, que se encontram sob administração do Arquivo Público da Arquidiocese.

Outros documentos utilizados como fontes para as medidas políticas seculares influenciadas pelo discurso higienista, foram as citações de textos impressos oficiais – a partir de um compilado, elaborado pelo Estado através da Fundação Guimarães Duque, produzidos pela província do Rio Grande do Norte, constituídos de Falas e Relatórios dos Presidentes da Província referentes ao período de 1835 a 1930.

Pesquisou-se nos relatos dos presidentes da província e em jornais da época, como *A república* e nos *Diários Oficiais*, a justificativa da construção do cemitério, como também para exemplificar a presença do discurso higienista nesses mesmos presidentes, e procurada a decisão da construção do Cemitério do Alecrim, questionando se essa medida política se incluía e convergia ao discurso secularizante.

Ainda visitou-se o Cemitério do Alecrim, explorando a Capela Menino Jesus de Praga e pesquisando suas divisões em quadras e ruas.

Para a decisão do tombamento, consultaremos os arquivos da Secretaria de Mobilidade e Urbanismo (SEMURB), a própria proposta de tombamento e o Diário Oficial.

DIVISÃO DO TRABALHO

O trabalho está estruturado em três capítulos, divididos em uma linha para melhor compreensão, onde será abordado o imaginário do natalense oitocentista e sua concepção acerca da morte e morrer, seguindo às teorias miasmáticas e como essas se chocava às formas de morrer, surgindo e resultando daí medidas políticas que resultaram na construção de cemitérios extramuros e, assim, efetivada uma secularização objetiva das estruturas sociais do morrer.

O primeiro capítulo, intitulado “O Imaginário da morte no Brasil oitocentista”, tem por objetivo analisar como a morte se faz (e fez) presente no imaginário da sociedade brasileira oitocentista – em especial a natalense. Estabelecendo como se deu com a colonização portuguesa e o regime político do padroado a imposição da religião cristã e suas concepções ideológicas de vida e morte, discutiremos como se dá a consolidação e ideologia cristã acerca de suas representações acerca da morte e da tradição cultural do enterro *ad sanctos* e as práticas e ritos fúnebres do catolicismo brasileiro do oitocentos. Para isso, analisamos as crenças religiosas cristãs e os discursos do clero no estabelecimento dessa prática, desde sua fundação, na Roma Antiga, com as catacumbas e ideias sagradas ligadas a elas.

Já o capítulo 2, intitulado “Os miasmas e a secularização da morte em Natal”, tem como função expor que foram os miasmas que serviram de respaldo para que a secularização da morte, com o afastamento e domínio da Igreja. Para isso, discutiremos como a prática do enterro *ad sanctos* na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação se mostrava um entrave às formas sanitárias de morrer, tendo os agente higienistas reivindicados espaços para os mortos. Para isso, necessário se fez expor como se deu e surgiu esse processo no conhecimento humano acerca da transmissão, prevenção e tratamento das doenças, visto que isso tem uma relação crucial na teoria miasmática e, assim, na secularização da morte, culminando na construção dos cemitérios extramuros. Ainda, é objetivo desse capítulo tratar da construção dos cemitérios no Brasil, focando o caso de Natal, mostrando como a legislação europeia (em que eram inspirados e espelhado o

Brasil e brasileiros) influenciava a brasileira, que importava os discursos sanitário-higienistas e os ideais civilizatórios.

Enfim, no capítulo 3, intitulado “A morte secularizada e o Espaço do Morto em Natal”, é exposta como a construção do Cemitério Público do Alecrim, embasada em uma medida política sanitário-higienista efetivou a secularização da Morte em Natal, deixando a Igreja de ter esse domínio e de ser a responsável pelo corpo do morto. Para isso, constrói-se uma discussão acerca do contexto histórico do oitocentos na província do Rio Grande do Norte, focando em Natal, sua capital. Ainda, estabelece a origem e proveniência da Cólera a essa província, principal catalisador dos discursos e medidas higienistas, na qual objetivavam o fim dessas epidemias e disseminação via miasmas, na qual se construiu o Cemitério Público do Alecrim. No entanto, percebe-se que essa secularização da morte foi uma relação dialética, na qual, muito embora a Igreja tivesse deixado de ser os locais de sepultamentos, passando ao Cemitério Público, os cidadãos (em sua maioria católicos) reclamam a edificação de uma capela no Cemitério Público do Alecrim, nos valendo do que Peter Berger chama de dessecularização.

1. O IMAGINÁRIO DA MORTE NO BRASIL OITOCENTISTA

O homem tem direito à sua morte como tem direito à sua vida. Morrer é um processo humanamente tão importante quanto nascer e viver (**Jürgen Moltmann**).

Nos três primeiros séculos após a chegada dos europeus na América Portuguesa, os mortos eram sepultados, em geral, no interior das igrejas e em confrarias, que simbolicamente garantiam a salvação do morto. Como já exposto, foi da Europa, de onde proveio a religião cristã brasileira, que o Brasil herdou as tradições religiosas – e fúnebres. Lá havia um profundo temor e preocupação com a morte, tendo sido elaborado tradições, ritos e símbolos para se obter uma boa partida. Nessa tradição, se preparava para morrer, tendo um cuidado tanto em vida – quando se buscava cumprir os ritos requeridos para uma boa morte; quanto na morte, sendo necessário o compromisso de outrem para fazer valer as querelas do que partia.

É baseado nesse temor da morte repentina e não ritualizada que Jean Delumeau (2009) aponta aquilo que, ainda em 1962, lhe foi ensinado na escola e mensalmente recitado, sob a resposta dos alunos a cada uma das sequências de “*misericioso Jesus, tende piedade de mim*”. O recital das “litanias da boa morte” consistia em

Senhor Jesus, Coração pleno de misericórdia, apresento-me humildemente diante de vós, lamentando meus pecados. Venho recomendar-vos minha hora derradeira e o que deve segui-la.

[...]

Quando eu tiver perdido o uso de todos os meus sentidos, e o mundo inteiro tiver desaparecido para mim, e eu estiver sob o risco da agonia,

misericioso Jesus, tende piedade de mim.

Quando minha alma deixar meu corpo, aceitai minha morte como o supremo testemunho prestado ao vosso Amor salvador, que por mim quis sofrer essa dolorosa ruptura,

misericioso Jesus, tende piedade de mim.

Enfim, quando eu aparecer diante de vós e vir pela primeira vez o esplendor de vossa majestade e de vossa Doçura, não me rejeitais da frente de vossa Face: dignai unir-me a vós para sempre, para que cante eternamente vossos louvores,

Misericioso Jesus, tende piedade de mim.

Oração: Ó Deus nosso Pai, vós nos haveis providencialmente ocultado o dia e a hora de nossa morte, para convidar-nos a estar sempre prontos. Concedei-me morrer amando-vos, e para isso, viver cada dia em estado de graça, a qualquer preço! Eu vô-lo peço por Nosso Senhor Jesus Cristo vosso Filho e meu Salvador.
Amém.

Ritos como esse de execução de rezas e cânticos eram comuns no século XIX para afugentar o perigo da morte e abreviar a distância entre Deus e o homem pecador, na esperança de que ela fosse imposta como justiça e ajudasse na salvação.

Partindo desse temor que existia na morte e no *post-mortem*, seguiremos trabalhando na questão acerca do imaginário da morte no cristão brasileiro oitocentista.

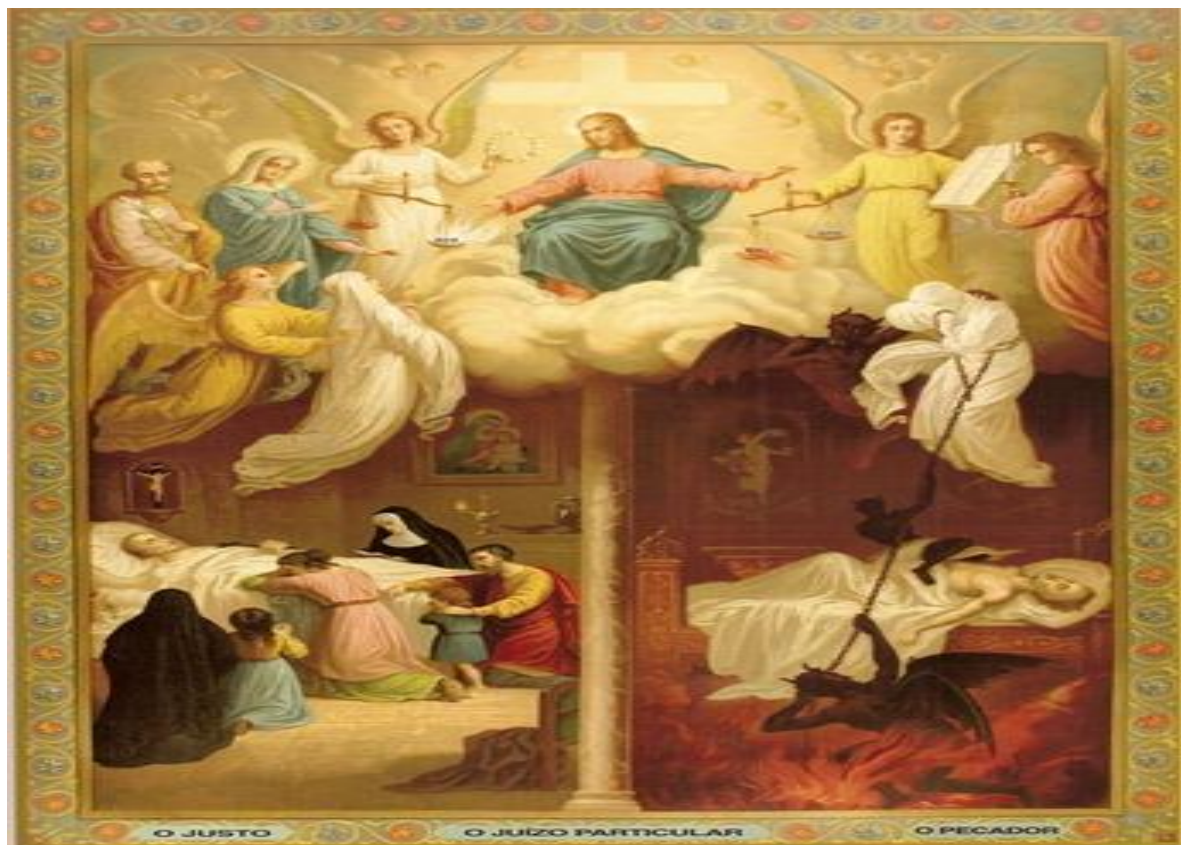
1.1 O IMAGINÁRIO DA MORTE NA NATAL OITOCENTISTA

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 encomendação da alma. A morte repentina era temida pelo fato de 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 do funeral, bem como a quitação e direcionamento dos bens com a elaboração do testamento. No testamento, o moribundo estabelecia a prestação de contas nos dois planos: o material (terreno) e o espiritual (celeste). No material, havia a quitação de dívidas e encaminhamentos das posses aos familiares, libertação de escravos, doação à Igreja e aos pobres, reconhecimento de filhos ilegítimos, a escolha da mortalha e da sepultura; já quanto ao espiritual, tinham os pedidos de celebração de missas e pagamento de honorários, doações às confrarias e irmandades, pagamento de serviços fúnebres e o gasto com o funeral, era enterrado no espaço sagrado de acordo com a confraria, irmandade ou (dependendo do prestígio) igreja de que o mesmo fosse associado. Eram necessários o cumprimento desses segmentos, já que a alma do enfermo estava pendente de introdução ao reino celeste.

Essa tradição era seguida piamente pelo povo que reproduzia essa ideologia fúnebre temendo as punições resultado do 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.

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.

Figura 1 - O Juízo Particular²²



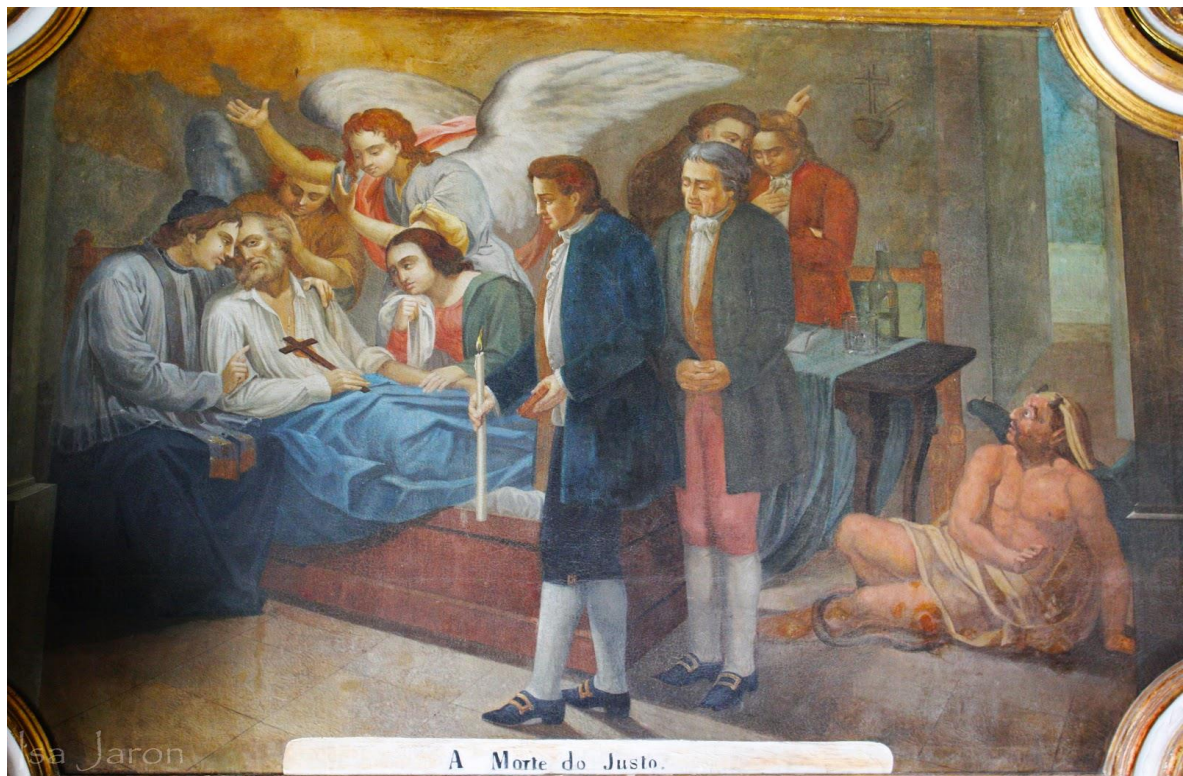
A iconografia da época reproduzia o pensamento que se tinha acerca do post-mortem cristão, desde o leito. Essa era uma das principais razões para a necessidade do sacramento da extrema unção. Nos últimos momentos de vida, se faziam presentes à corte celeste e o diabo e seus subalternos, numa verdadeira batalha espiritual pela alma do futuro morto. O diabo, munido de um livro no qual

²² Fonte: Disponível em: <http://posegredodorosario.blogspot.com.br/2012_11_01_archive.html>. Acesso em 14 de Abril de 2016.

apontava as falhas e pecados cometidos pelo moribundo disputava com os santos, que advogavam a favor do réu, tendo sido esses santos evocados quando na escrita do testamento. Esse era o cenário do Julgamento do enfermo, no qual se destinava ao Inferno ou ao Purgatório, onde a alma do morto iria purgar os pecados e purificar sua alma para a entrada no Céu.

Ainda remetendo à concepção post-mortem no qual vigorava na ideologia cristã oitocentista, vemos essa batalha retratada em muitas igrejas do século XVII e XVIII e que perduram até os nossos dias. Na igreja do Senhor do Bonfim, Bahia, é possível ver essa representação do Juízo Particular e que representa essa batalha espiritual presente no quarto do moribundo.

Figura 2 - A morte do Justo. Igreja de Nosso Senhor do Bonfim²³



Como o próprio título da obra, a morte do justo é caracterizada pela vitória dos santos contra as investidas do Diabo, que permanece inapto em sua empreitada demoníaca. Ele não tem poder sobre aquela alma que teve uma vida benéfica e em comum às diretrizes e sacramentos cristãos, sendo sua alma requisitada pelos

²³Fonte: Disponível em: <<http://isajaron.blogspot.com.br/2012/10/bahia-parte-2.html>>. Acesso em 14 de Abril de 2016.

santos e destinada ao Purgatório, onde iria verter suas iniquidades e aspectos terrenos, livrando-se do que a torna mundana para ter a característica pura e poder entrar nos Céus.

Figura 3 - A morte do Pecador. Igreja de Nosso Senhor do Bonfim²⁴



Já a morte do pecador é retratada pela vitória das investidas do diabo, que tem todo poder sobre a alma do jazente. Os poucos anjos presente na batalha espiritual nada tem a fazer, a não ser lamentar a alma do ímpio que será levada ao plano do Inferno. Os muitos diabretes regozijam-se em apontar no Livro as falhas cometidas durante a vida do pecador e o descumprimento dos preceitos cristãos.

É dessa prerrogativa que emergem os ritos fúnebres, e do qual enterro *ad sanctos* é um dos expoentes máximos. Ora, como havia no imaginário – influenciado pela ideologia cristã – a ideia de que era necessário sacralidade tanto em vida, quanto na morte para uma ida aos Céus, os espaços das igrejas se mostravam sagrados e constantemente frequentados por pessoas que podiam interceder pela alma no Purgatório. A respeito dessa intercessão dos vivos para os mortos no Purgatório e a origem do *ad sanctos*, Alcinéia Santos aponta que,

²⁴Fonte: Disponível em: <<http://isajaron.blogspot.com.br/2012/10/bahia-parte-2.html>>. Acesso em 14 de Abril de 2016.

A proximidade entre mortos e vivos era conduzida com base na visão acerca do purgatório, esfera onde as almas ficariam esperando o julgamento final, rogando por orações e missas para o alívio de suas faltas. Essa intervenção espiritual, necessária para o progresso da purificação dos pecados e a ascensão ao céu, seria dada pelos vivos. Estar sepultado dentro de uma igreja era não desvincular-se do mundo dos vivos. É importante lembrar aqui que a crença no purgatório está intimamente ligada à convicção e ao desejo da imortalidade – não só à vontade de possuir a vida eterna, mas, sobretudo, à de escapar do inferno e receber as graças divinas, a ressurreição (SANTOS, 2011, p. 95).

Logo, era a partir dessa presunção que se enterrava *ad sanctos*, pois em contato com o sagrado do Altar (perto do Senhor Jesus), sempre presente nas missas celebradas e perto dos viventes para se apiedar da alma, a pena no Purgatório seria bem mais branda.

1.2 O PURGATÓRIO NA CONCEPÇÃO CRISTÃ

Havia a concepção, difundida pela Igreja, de que mesmo depois de destinada aos Céus, a alma havia de purgar as iniquidades e impurezas antes de ascender aos Céus, pagando pelos pecados dos quais havia se confessado e arrependido e livrando-se de tudo que é terreno e impuro.

Alguns autores já se debruçaram sobre a temática do Purgatório e sua origem, inclusive sobre influências de culturas externas. Jacques Le Goff (1995) já apontou as bases da construção do Purgatório. Para esse autor, o cristianismo herdou das religiões dualistas o princípio binário maniqueísta do bem x mal, que aqui pode se qualificar em Paraíso x Inferno. No entanto, essa lógica era demasiado reducionista: ou estava em um, ou, contrariamente, em outro; o que levou à criação de uma terceira vertente: o Purgatório. Já para Pierre Chaunu (apud REIS, 1991), a criação do Purgatório atendeu 3 diferentes e muito eficazes razões, que são

Conciliar, no seio do povo, a tensão estabelecida entre tempo de purgação (fase temporária) e tempo eterno, fornecer um mecanismo lícito de comunicação entre vivos e mortos, por meio de orações e missas dirigidas às almas do Purgatório, reforçar o poder de mediação da Igreja entre vivos e mortos e vivos e santos, e promover a cumplicidade dos fiéis no esforço da salvação (REIS, 1991, p. 203).

A partir disso, nota-se uma nova forma de salvação, não caindo no reducionismo binário salvo x não salvo, tendo agora uma nova via àqueles que não atingissem à forma de viver que pregava e defendia a Igreja.

Partindo da ideia de que a alma partia do corpo no momento da morte e que essa só retornava no dia do Juízo Final, as bases escatológicas da Igreja atentaram para uma possível salvação individual durante esse intervalo. De acordo com Le Goff,

No século XIII o Purgatório triunfou na teologia e no plano dogmático. A sua existência é certa, tornou-se uma verdade de fé da Igreja. Sob uma forma ou sob outra, num sentido muito concreto ou mais ou menos abstrato, é um lugar. Oficializa-se a sua formulação. Em dar sentido pleno a uma prática cristã muito antiga: os sufrágios pelos mortos. (Le Goff, 1995, p.345)

Partindo disso, percebe-se a influência dos sufrágios dos vivos na pena daqueles que se encontram nesse plano. Ainda, à essa justificativa do nascimento do purgatório foi dada a de que é condição *sine qua non* ao homem à sua ida até ali, já que pertence a ele o livre-arbítrio. Sobre essa influência dos vivos, Le Goff aponta que

A duração dessa penosa estada no Purgatório não depende somente da quantidade de pecados que levam consigo na hora da morte, mas da afeição de seus próximos. Estes - parentes carnis ou parentes artificiais, confrarias das quais faziam parte, ordens religiosas das quais tinham sido benfeitores, santos por quem tinham demonstrado uma devoção particular-podia abreviar-lhes a estada no Purgatório por meio de suas preces, suas oferendas, sua intercessão maior solidariedade entre vivos e mortos (Le Goff, 1995, p. 75).

Assim, o purgatório é um estágio necessário no processo de ida ao Céu, sendo a estadia da alma é avaliada mediante suas ações. Se tivesse sido um católico de boas obras, benéfico na causa dos pobres e um bom cristão, sua pena era diminuída. Pelo contrário, se fosse um malfeitor, agente de iniquidades e desordeiro, lhe era imputadas na frequência naquele plano. As almas no Purgatório não têm mais nenhum poder ou juízo, a não ser a misericórdia de Deus e as ações dos santos e vivos. Os santos assumem a função de advogados que reclamam a entrada aos Céus e adiamento da saída do penitente; já os vivos, intercedem mediante jejuns, doações, orações e missas em lembrança dos mortos.

No entanto, as almas no Purgatório tinham poder para interceder pelos vivos e recém-mortos ali chegados. Na posição de veteranos e estando ali há mais tempo,

ofereciam sacrifícios aos vivos e, quando atingiam aos Céus, mais ainda se faziam por eles.

Assim, através dos testamentos podia ser ter um reflexo desse imaginário, sendo visível a devoção e súplica aos santos e à divina trindade tanto quanto a dependência da oração e lembrança dos vivos. A respeito dessas reclamações aos santos nos testamentos, Alcineia Santos aponta que

Com a leitura desses documentos, percebe-se que o testador era o principal beneficiário das missas. As celebrações deveriam ser feitas de corpo presente ou passados os primeiros sete dias da sua morte. Em alguns casos, encontramos testadores solicitando missas para seus parentes ou escravos mortos e pelas almas do purgatório. Alguns partiam sem definir outras providências, como, por exemplo, os cuidados com seu funeral, mas dificilmente esqueciam de solicitar a intervenção da corte celeste (SANTOS, 2011, p. 74).

É partido dessa devoção que os ritos fúnebres se fundamentavam, sendo eles compostos e alicerçados nessa devoção aos santos e à Santíssima Trindade.

1.3 OS RITOS (FÚNEBRES) CATÓLICOS

Conforme aponta Reis (1991), os ritos fúnebres pomposos eram muito comuns no Brasil, eles se caracterizavam por um funeral suntuoso com carruagens, badalares de sinos e presença de pobres, ainda que elaborada decoração da casa, onde receberiam os convidados com mesa farta; e do templo, com várias missas fúnebres e ricas ornamentações. Essa mesma estrutura do rito funerário com essas diretrizes para se conseguir a salvação da alma foi denominado por Michel Vovelle de “morte barroca”²⁵.

Essas práticas e tradições fúnebres eram difundidas pela Igreja e tinham o apoio do Estado. Separados pelo oceano atlântico, metrópole e colônia eram unificados pela presença da Igreja. Ela se mostrava uma forte aliada na administração colonial, tendo assumido caráter político-civil com os registros de batismo e casamento, certidões de óbito e ações testamentárias. Cedido à Igreja as questões de controle social (batismo, casamento, óbito etc), a Igreja oferecia um serviço ao Estado. No momento em que se registrava a natalidade (batismo), a

²⁵ Interessante que esse fenômeno cultural para com a morte em que se estruturam os ritos fúnebres é tratado pelos três autores, embora cunhados termos diferentes. Para Ariès (1977) é “morte domesticada”, sendo para Vovelle (2004) denominada de “morte barroca”. Já para Reis (1991), chamada de “bem morrer”.

mortalidade (óbito), os inventários (testamentos) e as uniões civis (matrimônios), sob os pretextos do cumprimento dos sacramentos²⁶, Estado e Igreja saíam beneficiados nessa relação harmônica denominada Padroado. Nesse sistema político denominado Padroado, os monarcas portugueses se submetiam à Igreja de Roma e assumiam seu caráter e missão expansionista da Fé Católica, concedendo o Vaticano à Coroa Portuguesa a administração régia, assim, ambos compartilhando responsabilidades na vida religiosa e civil.

Essa relação entre Coroa e a Fé gerava um maior controle daqueles que estava além-mar para com os que aqui viviam. Nas palavras de Riolando Azzi, esse projeto era sólido, pois

Se o projeto de expansão colonial era especificamente econômico, a religião era utilizada para dar a esse projeto a legitimação de cunho sacral. O empreendimento econômico se transformava assim numa missão de caráter tipicamente religioso. Essa sacralização da expansão do mercado lusitano transparece com bastante evidência através das bulas pontifícias. Era o próprio chefe da Igreja que oficializava a ampliação comercial lusa como uma conquista espiritual (AZZI, 1987, p. 98).

É justamente na necessidade de emissão de documentos oficiais legitimados oficialmente pela Igreja que os civis se associavam a irmandades e confrarias, objetivando tanto a garantia de seus direitos civis, como a certeza de que teriam uma boa morte. Tamanho era o poder social da igreja que Hooneart afirma que “através dos conventos, das paróquias, das Irmandades e confrarias, todos estavam intimamente ligados ao catolicismo, para conseguir emprego, emprestar dinheiro [e] garantir sepultura” (1991, p. 18).

No Brasil as irmandades religiosas se instalaram a partir da colonização e se tornaram importantes órgãos de sociabilidade e filantropia. Na Europa, já existiam desde o séc. XIII, aqui datando as primeiras do séc. XVI. Eram divididas não só por devoção aos santos, mas também por etnia, riqueza material e ocupação de ofício (profissão/trabalho). Segundo Reis,

Além de regularem a administração das irmandades, os compromissos estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres e direitos. Entre os deveres estavam o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento de anuidades, a participação nas cerimônias civis e religiosas da irmandade. Em troca, os irmãos tinham direito à assistência médica e jurídica, ao

²⁶ Os sacramentos são rituais da Igreja Católica destinado aos fiéis que conferem graça e sacralidade a determinados momentos da vida. São 7 os sacramentos, que são: batismo, crisma, eucaristia, reconciliação, ordem ou matrimônio e unção dos enfermos.

socorro em momento de crise financeira, em alguns casos ajuda para a compra de alforria e, muito especialmente, direito a enterro decente para si e membros da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs da confraria, e sepultura na capela da irmandade (REIS, 1991, p. 50).

Logo, a Igreja tornava-se uma instituição social atrativa e quanto mais ela se adentrava na cultura brasileira, mais sólida se tornavam as tradições e práticas fúnebres.

Na cidade de Natal do século XIX, segundo Annie Passos (2008), existiam cinco irmandades religiosas: as irmandades do Senhor do Bom Jesus dos Passos; do Santíssimo Sacramento; de Nossa Senhora do Rosário de Natal; do Bom Jesus dos Martírios; e, por fim a de Santo Antônio dos Militares.

Era na concessão dos sacramentos que essa tradição era efetuada. Os sacramentos representavam, no imaginário do católico brasileiro, o elo entre homem e Deus. A Igreja difundia a ideia de que o homem devia cumprir a ordem e administração dos seus sacramentos últimos quando da proximidade da morte, na esperança e objetivo de se ter um prazeroso e honrado encontro com Deus. Para aumentar a credibilidade desses, a Igreja negava, sob a justificativa de não merecimento e identidade cristã do moribundo, a sepultura *ad sanctos* ao cadáver.

Nesse contexto, a religiosidade era demasiado presente no homem do oitocentos. Uns dos elementos da morada eram os oratórios de madeira que serviam aos momentos de devoção do católico. Neles encontravam-se imagens de santos e representavam a religiosidade da casa. Buscando sempre viver e seguir aos dogmas da Igreja, e passível a algumas repreensões (como a não garantia de sepultura *ad sanctos*), o homem cumpria o que a Igreja pregava.

Tratando desse modo de viver católico mantido pela Igreja e professado pelo povo através dos sacramentos e suscitados ritos católicos e populares (como os fúnebres), elucidaremos esses expoentes da devoção cristã.

A preocupação dos cristãos para com a salvação iniciava-se com o primeiro sacramento. A palavra batismo vem do antigo batizador João Batista, um eremita que se denominava precursor do messias. O seu batismo consistia em imergir os pecadores na água do Rio Jordão e os purificava mediante o arrependimento sob os dizeres “eu vos batizei com água; Ele, porém, vos batizará no Espírito Santo” (BÍBLIA SAGRADA, MARCOS 1:8). Logo, o ato do batismo e ser batizado significava a comunhão com Deus e a confissão de que Jesus era o seu salvador (princípio

essencial para a entrada no reino celeste). Dado isso, recomendava-se o batismo aos nascidos pelo fato de garantir a salvação desses, devido à alta taxa de mortalidade infantil.

No entanto, fatalmente, crianças sem o batismo vinham a óbito, tendo uma distinção entre as batizadas e as que não o tinham sido. O folclorista Câmara Cascudo (2006) aponta que

Os anjos ou anjinhos para o Povo são as crianças mortas batizadas. O nome é dado até uma determinada idade. Até dois anos merecem o título. A característica do Anjo da terra é não ter “uso da razão”. Morrendo batizado vai para o Céu com uma passagem rápida no Purgatório a fim de deixar ficar aí os alimentos ingeridos na terra. Mesmo uma criança de meses só alcançará o Paraíso depois de vomitar o leite materno que mamou. Da terra nada se leva para o Céu. Há a classe dos que não se batizaram, menino pagão, sem pecado e sem virtude. Esses ficarão no Limbo, lugar sombrio e tranquilo, monótono pela igualdade no tempo. Esses espíritos de meninos pagãos não abandonam o desejo do santo batismo e vêm constantemente ao Mundo rodear quem os pode dar as santas águas (CASCUDO, 2006, p. 30-31).

Logo, no imaginário do povo, essas crianças não batizadas saíam do plano do Limbo no qual se encontravam e choravam reivindicando com vozes abafadas a água benta pelos vivos, na qual se costumava “pra quem tiver coragem e piedade, sacudir um pouco d’água benta na direção dos Anjos e dizer, alto e sem tremer, as palavras do batismo (CASCUDO, 2006, p. 31). O funeral dos anjinhos era regado a muita bebida e comida, onde é posto numa mesa coberta de flores e é esperada a hora do enterro, do qual saem ao som de uma ladainha na qual conduzia o féretro

Nós que somos cantadores
Da função junto à viola,
Enquanto dançam, cantemos
Ao soar da castanhola

Louvemos da casa o dono,
Cantemos nosso louvor,
A quem mandou um anjinho
Para os pés do Redentor.

- Para os pés do Redentor,
Por seu pai e mãe pedir;
Como são eles ditosos,
E mais serão no porvir;

Por isso agora se inflama,
Nesta função o meu estro;
Haja aluá e aguardente,

Por isso agora a louvamos
Nesta tão bela função
Enquanto na igreja o sino
Toca o bom do sacristão.

- Toca o bom do sacristão
É o sinal da alegria,
De Jesus foi para o seio
O anjinho neste dia.

Por isso o louvo contente,
Contigo, meu companheiro
Enquanto lá toca o sino,
Dança o povo no terreiro.

- Dança o povo no terreiro,
Onde corre a viração,
Pois o riso e f'lecidade

Ai, senão, senão não presto!

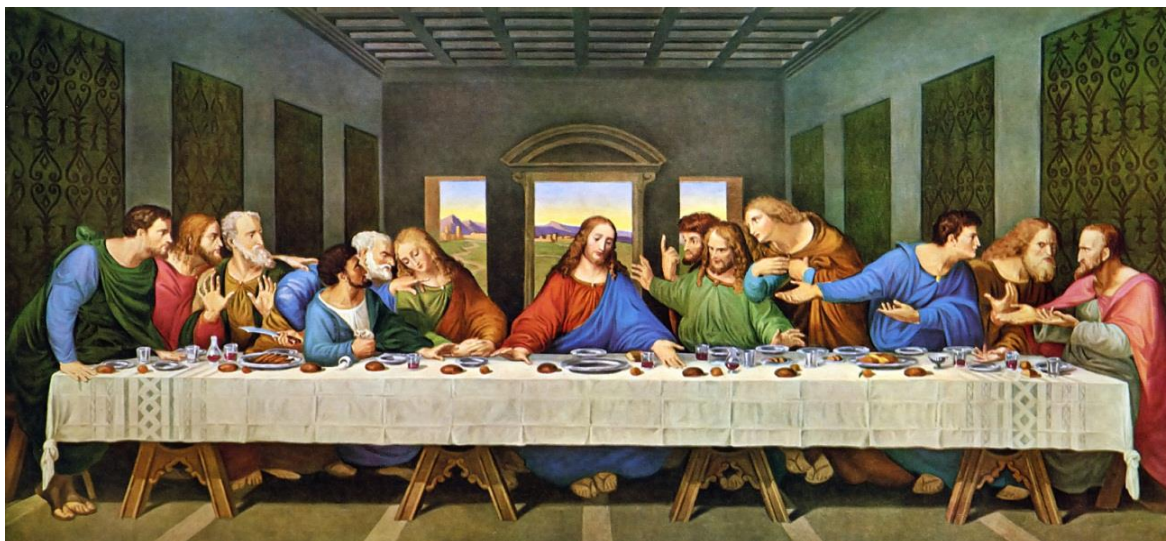
Têm aqui habitação;²⁷

Por ser o batismo um sacramento que se tradicionalizou em crianças – na prerrogativa de garantir a salvação, o Estado também se apropria dessa ação religiosa unindo esse sacramento à emissão da certidão de nascimento, controlando a população da colônia.

O segundo sacramento é a Crisma, que consiste na catequização continuada pós-batismo. Cientes da necessidade da consciência ao professar Jesus como o Salvador (consciência essa não tida no batismo, enquanto bebê), a Igreja oferece a iniciação cristã e, ao término desse ensinamento sistemático, o bispo impõe sobre as mãos dos iniciados um aspergir de óleo de oliveira (azeite), invocando o Espírito Santo àquele.

Como terceiro sacramento, tem-se a Eucaristia, que é o cumprimento da ceia, ordenada por Jesus em vida. Antes de sua morte, Jesus convocou seus 12 apóstolos e fez uma última ceia, da qual estabeleceu algumas diretrizes dogmáticas e comeram pão e vinho.

Figura 4 - A Última Ceia. Leonardo da Vinci²⁸



Na ocasião, Jesus ensinou que o pão que comiam era a sua carne e o vinho que bebiam seu sangue. A partir disso, orientou que sempre fosse feito esse ato em

²⁷ CASCUDO, 2006, p. 153-154

²⁸ Fonte: Disponível em: <<http://www.infoescola.com/pintura/a-ultima-ceia>>. Acesso em 14 de Abril de 2016.

seu nome para que ele fosse lembrado. O padre, através da transubstanciação²⁹, oferece o pão e o vinho representando a carne e o sangue de Cristo aos fiéis, que perpetuam a lembrança do sacrifício de Jesus através do ato de comungar.

A reconciliação é um sacramento que estabelece a (re)união com Deus. Através da confissão de alguma inequidade e sentimento de arrependimento perante um padre, o cristão se voltava e se purificava do que lhe separava de Deus, o pecado. É o padre quem estabelece a penitência necessária, mediante a infração, para a limpeza da alma e aconselha-se o arrependimento.

Esse sacramento também foi um dos que eram seguidos à risca e muito praticados pelos católicos oitocentistas, inclusive durante o ato testamentário, em que, no momento derradeiro, confessava-se as desavenças e más temperanças cometidas durante a vida, no almejo do perdão e reconciliação à Deus.

A Ordem e o Matrimônio são os divisores e responsáveis pelo não cumprimento de todos os sacramentos pelo homem. O primeiro é destinado àqueles que decidem ser iniciados ao clero, lhe conferindo a graça e o título de ministro de Cristo e lhe imbuindo de poderes da transubstanciação, reconciliação e Eucaristia. Já o segundo, o do casamento, é uma ordenança aos batizados que desejam se unir enquanto marido e mulher com o intuito da procriação e gerenciamento de uma família.

A unção dos enfermos é o ato do sacerdote aspergir o enfermo com óleo, lhe garantindo uma “força espiritual” em um momento tão delicado de sua vida. Por ser oferecida e administrada na maioria das vezes *in articulo mortis* (a ponto de morrer), ficou conhecida como extrema unção. O ritual se caracterizava primeiramente pela confissão do moribundo ao padre, que falava seus pecados pedindo perdão e mostrando arrependimento. Feito isso, o enfermo tinha a comunhão com o corpo de Cristo através da Eucaristia, que lhe era dado uma hóstia. Tendo purificado a alma do pecado e em comunhão com o Salvador, o padre lhe benzia com óleos esfregados no corpo, sendo limpo tanto a alma quanto o corpo.

A forma como devia ser regido o procedimento do ritual da extrema unção foi pauta das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que estabelecia que

São os párocos obrigados por obrigação e razão de seu ofício a administrar a sagrada Eucaristia a seus paroquianos enfermos. Pelo que mandamos que não só com suma diligência levem o Senhor a

²⁹ A transubstanciação é uma crença da Igreja Católica Apostólica Romana que defende a real presença de Jesus Cristo na materialidade da hóstia e do vinho, não sendo uma mera representação.

seus fregueses doentes, sendo chamados, mas que com o mesmo procurarem saber se na sua paróquia há alguns enfermos que estejam em perigo de morte, aos quais se haja de administrar, para que com tempo se lhes administre, e não suceda que por sua culpa morram seus fregueses sem receber este espiritual mantimento das almas. E assim admoestem aos enfermos, ainda que não estejam gravemente, a que tomem a sagrada Eucaristia; e quando houver de levar o Santíssimo Sacramento, mandará fazer o sinal com o sino maior da igreja e tanger a campainha pelas ruas; salvo se a necessidade do enfermo for tal que não dê lugar a isso. E mandará que a casa do enfermo esteja limpa e preparada e que haja uma mesa segura com toalhas lavadas e duas velas acesas, capaz de se pôr sobre ela a âmbula do Santíssimo em cima dos corporais, que levará um clérigo na forma costumada. E encomendamos a todos os nossos súditos que, ouvindo o sinal, acudam logo, e acompanhem o Senhor. E às dignidades e cônegos de nossa Sé exortamos que também o acompanhem na forma de seus estatutos, para que deles tomem todos exemplos (VIDE, 1719, p. 46)

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.

Outros elementos que caracterizavam a morte oitocentista e que compunham à pompa eram as mortalhas, os badalares de sinos, a escolha do local da sepultura, a quantidade de pobres e marginalizados (deficientes visuais e físicos, carpideiras e escravos etc.) e o número de missas fúnebres em encomendação da alma do jazente.

No ato da edição do testamento, momento em que se era feito o Inventário de finanças e conseqüente destinos das posses, o futuro defunto já estabelecia o seu funeral, descrevendo como seria o velório, as doações e reconhecimento de filhos ilegítimos, libertação de escravos, escolha da mortalha e número de missas para encomendar a alma, além de conceder perdões em uma demonstração de piedade. Caso fosse membro de irmandade ou freguesia, era dever dos membros participarem do cortejo fúnebre e dever da instituição lhe oferecer (mediante plano já contratado) um local de sepultura no templo sagrado. Como já apontou Eduardo Rezende (2006), era um sistema mercantil no qual se tinham contratos comerciais estabelecidos entre adeptos e a Igreja, no qual o ato de doar a Igreja e organizar com antecedência um bom funeral (com todos os ritos inclusos) significava uma dádiva fundamentada na ideia de uma ligeira passagem pelo Purgatório.

A escolha da mortalha era outro fator essencial na boa morte. As mortalhas caracterizavam-se por serem indumentárias usadas semelhantes às dos santos e

anjos retratados nas iconografias. O uso dessa vestimenta remetia a uma busca de proximidade com o santo ou anjo referido e uma intercessão desses para com a alma na passagem para o Purgatório. Elas eram confeccionadas especialmente com essa finalidade e variavam em cor e tecido, dando margem àqueles que apelavam à ostentação como forma de diferenciação social.

Outro elemento definitivo no ritual fúnebre católico eram as missas e badalares de sinos que tinham no funeral do morto. Os dobres tinham função puramente vaidosa.

O historiador Eduardo Rezende (2006) defende que a origem dessa tradição inventada³⁰ do badalar de sinos se dá quando da busca de benfeitorias pelos moribundos. Como já exposto, as boas ações eram imputadas no *post-mortem* no processo de passagem da alma para o Purgatório. Assim sendo, alguns testamentos aludem a parcelas destinando quantias à criação de órfãos até o casamento. Segundo Rezende, esses órfãos eram criados sob a égide da Igreja, que lhes destinava funções trabalhistas nas igrejas e paróquias e logo viravam sacristãos. Crescendo em meio às atividades eclesiais mortuárias, logo buscava, à sua forma, uma maneira de também se beneficiar dos rituais fúnebres. Sendo os sacristãos os responsáveis pelos dobres de sinos, barganhavam quantias para que esses sinos fossem tocados, anunciando a morte desses testamentários.

Já as missas fúnebres eram as missas celebradas no funeral e pós-funeral, em lembrança e encomendação da alma do morto. Como já exposto, toda e qualquer intercessão dos vivos pelos mortos era válida para tornar breve a estadia no Purgatório. Partindo desse pensamento, Reis (1991) argumenta que

Se por meio dos pedidos de mortalha, acompanhamento clerical e sepultura os baianos definiam como desejavam sair do mundo dos vivos, por meio das encomendas de missas e de apelos a santos intercessores eles tratavam da chegada ao mundo dos mortos. Pensavam no julgamento da alma perante o Tribunal Divino, buscando abreviar ou até (os mais otimistas) evitar a passagem pelo Purgatório. Havia os que partiam sem pedir qualquer providência específica quanto ao cortejo fúnebre, a mortalha e a sepultura, e até sem apelar para intercessores celestes, mas raramente omitiam suas missas fúnebres (REIS, 1991, p. 209)

³⁰ Interessante expor o que pensa Eric Hobsbawn (1997) a respeito de tradições. A tradição tem por característica a imposição de práticas fixas e que tendem à invariabilidade e são formalizadas com a repetição do rito; já o costume é mais dinâmico e susceptível a mudanças, sendo pautado na exigência de uma mínima semelhança ou compatibilidade com o precedente. Assim, a tradição era o rito fúnebre já consolidado, sendo "costume" o acréscimo desse novo estágio do badalar do sino.

Logo, percebe-se que as missas tinham importância e se tornavam essenciais no ritual fúnebre, pois ser lembrado constantemente durante a celebração das missas imbuía sacralidade à alma do morto, bem como abreviava a estadia no Purgatório daquela alma que seus pecados e iniquidades purgava. Logo, as missas tinham caráter salvífico tal qual o *ad sanctos*, formando um ciclo do qual um e outro se faziam fundamentais.

Como já exposto, o *ad sanctos* era uma prática milenar e que foi reproduzida no continente americano. Em busca de sacralidade no *post-mortem* os cadáveres eram enterrados nos locais dentro e fora das igrejas. Nos testamentos já se encontravam definidos os locais onde iriam ser sepultados futuramente. Dentre esses espaços, embora já sejam sacros só pelo fato de serem na igreja, haviam os que tinham maior e menor sacralidade, variando de acordo com a proximidade do Altar.

1.4 A CONSTRUÇÃO DO UNIVERSO SIMBÓLICO PELO HOMEM

O homem é um ser com predisposição à sociabilidade. Além dessa predisposição social, ele carrega consigo uma tendência de viver em um espaço seguro e imbuído de significado. O mundo natural é um lugar deveras perigoso e que exige a manutenção de uma ordem que confira ao homem segurança e sentido. Partindo disso, dessa necessidade de atribuições de sentido à determinados fenômenos – e aqui nascendo a cultura – ele utiliza-se de ferramentas para construir sua cultura e moldar o meio de acordo com suas necessidades físicas e mentais.

A construção social dessa realidade se caracteriza na elaboração de estruturas de sentido para transformar esse caos em um cosmos, deixando de ser a natureza um espaço de incertezas e perigos, sendo agora um meio em que o saber garante a dominação desse espaço. Logo, a construção social da realidade, fundamentada no “universo simbólico, defende o indivíduo do supremo terror, outorgando uma legitimação fundamental às estruturas protetoras da ordem institucional” (BERGER, 2014, p. 134).

Logo, a realidade é um fenômeno cognitivo que é pelo sujeito construída e inventada. Peter Berger (2014) defende que o processo dialético da formação dessa

realidade se dá em três estágios, que são a exteriorização, a objetivação e a interiorização. Segundo o próprio Berger,

A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade (BERGER, 1985, p. 16)

Então, a realidade social é construída a partir da exteriorização da natureza pelo homem, que é a idealização e transformação desse meio conforme às suas necessidades. Com a transformação desse meio para atingir suas pretensões, surge a objetividade social, que é a atribuição de sentidos e modos de agir àquela exteriorização. No momento em que o homem compreende a função dessa exteriorização e a reproduz, ocorre a interiorização.

Conforme a execução, transmissão e manutenção das ações habituais que oriunda dessa objetividade social pelo homem criada, ocorre a institucionalização dessa realidade social e a legitimação dessas instituições³¹. Essa institucionalização se origina na reprodução dos desses hábitos sociais por todos da sociedade e implica historicidade e controle (BERGER, 2014). Processo histórico pelo fato dessa institucionalização está diretamente ligado ao processo histórico que é fruto; e controle por estabelecer padrões e normas de conduta. Para o autor,

Os mecanismos conceituais que mantêm os universos simbólicos acarretam sempre a sistematização de legitimações cognoscitivas e normativas, que já estavam presentes na sociedade de modo mais ingênuo e que cristalizam no universo simbólico em questão. Em outras palavras, o material do qual são feitas as legitimações de conservação do universo é principalmente uma elaboração posterior, em um nível mais alto de integração teórica, das legitimações das várias instituições. Assim, existe habitualmente uma continuidade entre os esquemas explicativos e exortativos, que servem de

³¹ A institucionalização é a naturalização da objetividade da realidade social e a legitimação é a explicação e justificação dessa institucionalização aos homens que dela seguem às normas e conduta. Logo, é interessante expor que a institucionalização e sua consequente legitimação não são posteriores aos processos de criação da realidade (exteriorização, objetivação e interiorização), mas concomitante a eles.

legitimação no nível teórico mais baixo, e as imponentes construções intelectuais que explicam o cosmo (BERGER, 2014, p. 143).

Logo, essa legitimação é fruto de uma relação de poder entre mecanismos conceituais (de diferentes universos simbólicos distintos), da qual logra êxito aquele que possui o maior poder dos agentes que operam com ela. Assim, diferentes agentes tencionam o modo de legitimar suas ideologias e de levaram-na ao título de instituição legitimada, que lhes confere uma hegemonia incontestada das mesmas. Logo, é justamente no momento do processo exteriorização>objetivação que há a disputa entre a legitimação dessas instituições por seus agentes.

Berger afirma que os mecanismos conceituais dessas legitimações seguem uma ordem: mitologia, teologia, filosofia, ciência. Não legitimando uma hierarquia desses mecanismos nem um processo evolucionista o processo de legitimação da realidade construída e transformação em cosmos, a mitologia se mostra “a forma mais arcaica de manutenção do universo, pois de fato representa a forma mais arcaica de legitimação em geral” (BERGER, 2014, 144).

É Partindo desse pressuposto que existe uma relação latente entre a construção pelo homem do seu mundo e da sua religiosidade. É na construção do *nomos*, que é a garantia de uma ordem – uma cosmologização da natureza, que a religião surge e se apresenta como fator que assegura esse sentido ao homem. Logo, esse universo simbólico funciona para o homem como que um escudo ao terror, ao indômito, lhe oferecendo sentido e segurança às coisas caóticas do desconhecido. É a partir do momento em que os homens estão dominando e inventando ferramentas para dominação desse meio surge, dentre as ferramentas construídas, a religião, que oferece essas estruturas de cosmologização ao homem e que é por ele originada e constantemente reinventada – é uma estrutura estruturada³².

Como nos expõe Berger (1985), um principal denominador e um fator motriz na construção da realidade do homem, é a efetivação do que se chama de Revolução Neolítica, que favoreceu a divisão social do trabalho e, com isso, o

³² Entende-se por estrutura estruturada aquela instituição (estrutura) que reproduz, via relação de poder, as estruturas das relações sócio econômicas vigentes.

progresso de diversas formas de conhecimento e construção do universo simbólico do homem³³.

Com o advento de técnicas agrícolas, domesticação do ambiente e de animais, criação de manufaturas cada vez mais complexas e domínio dos grãos, tornou-se possível o assentamento em territórios e passou-se de povos nômades a sedentários, tornando-se agora produtores de alimentos e surgindo assim estruturas urbanas.

Tendo uma vida associativa e em comunidade, permitiu-se uma maior produção de alimento e armazenamento, garantindo um ócio produtivo aos membros da comunidade, na mesma medida que favorece a divisão social do trabalho, em que cada membro fica responsável por uma atividade, estimulando a produção de conhecimento. Segundo Peter Berger,

Dado o acúmulo histórico do conhecimento em uma sociedade, podemos admitir que, devido à divisão social do trabalho, o conhecimento de papéis específicos crescerá em proporção mais rápida do que o conhecimento geralmente relevante e acessível. A multiplicação das tarefas específicas produzida pela divisão do trabalho requer soluções padronizadas que possam ser facilmente aprendidas e transmitidas. (BERGER, 2014, p. 104)

Desta forma, com o acúmulo de conhecimentos oriundos da divisão social do trabalho, começa-se a construção do universo simbólico dessas comunidades, geralmente dominado por agentes especialistas. Essa elaboração de uma melhor “leitura” da realidade se dá pelo fato de o homem ser um ser vivo ímpar, sendo capaz de articular pensamento, ação, conhecimento e inteligência e, assim, expressar sentimentos e emoções que o diferenciam de outros seres. Como extensão desses atos, o homem exprime e configura tudo à sua volta como forma de dominação da sua experiência, às vezes indômita – como no caso da morte. Numa tentativa de dominação, o homem cria, indaga, pergunta e responde com elementos e símbolos que facilitam o conhecimento e discernimento daquilo que não sabe. O epistemólogo Peter Berger caracteriza esse fenômeno como construção do universo simbólico (realidade), que geralmente é elaborada e dominada por agentes especialistas. Essa construção concede uma melhor “leitura” da realidade. Para ele,

³³ Vale salientar que o universo simbólico não emerge juntamente com essa divisão social do trabalho. Tem-se, por exemplo, as pinturas rupestres, com seus signos estereotipados, que podem ter sido o início de uma linguagem simbólica.

Qualquer tema significativo que abrange assim esferas da realidade pode ser definido como um símbolo, e a maneira linguística pela qual se realiza esta transcendência pode ser chamada de linguagem simbólica. Ao nível do simbolismo, por conseguinte a significação linguística alcança o máximo desprendimento do 'aqui e agora' da vida cotidiana e a linguagem eleva-se a regiões que são inacessíveis, não somente *de facto*, mas também *a priori*, à experiência cotidiana. A linguagem constrói, então, imensos edifícios de representação simbólica que parecem elevar-se sobre a realidade da vida cotidiana como gigantescas presenças de um outro mundo. A religião, a filosofia, a arte e a ciência são os sistemas de símbolos historicamente mais importantes deste gênero. (BERGER, 2014, p. 59)

Interessante expor como construção da realidade, através de um universo simbólico, permeia o lugar da morte como central, pois “uma função legitimadora estratégica dos universos simbólicos para a biografia individual é a ‘localização da morte’ (BERGER, 2014, p. 133). Assim, a morte é um fenômeno de todo ser vivo e que finaliza a sua existência. No entanto, e como já exposto, o ser humano é o único ser vivo que se propõe a caracterizar esse processo final, elaborando rituais dentre outras atribuições de sentido à essa finitude, já que “a experiência da morte dos outros e, conseqüentemente, a antecipação da sua própria morte estabelece a situação limite por excelência para o indivíduo” (BERGER, 2014, p. 133).

É justamente nessa linha que Berger aponta que

A integração da morte na realidade dominante da existência social tem portanto a maior importância para qualquer ordem institucional. Esta legitimação da morte é por conseguinte um dos frutos mais importantes dos universos simbólicos (BERGER, 2014, p. 133).

De acordo com isso, vemos que a presença da morte nas construções dos universos simbólicos assume o valor de afastar o terror e o caos e fundindo-se com a religião, até chegar ao ponto de ser legitimada e naturalizada como uma verdade fundamental no universo. Essa função de tornar o caos em cosmos envolve a ideia morte se dá pelo fato de que

Todas as legitimações da morte devem realizar a mesma tarefa essencial, devem capacitar o indivíduo a continuar vivendo na sociedade depois da morte dos outros significativos e antecipar sua própria morte com o mínimo de terror, suficientemente mitigado de modo a não paralisar o desempenho contínuo das rotinas da vida cotidiana (BERGER, 2014, p. 133).

É a partir das atribuições de significado à morte, e na tentativa de se viver em um universo ordenado, que surgem os ritos fúnebres e eles são introduzidos nos universos simbólicos. Assim,

Vê-se imediatamente que esta legitimação é difícil de realizar, a não ser integrando o fenômeno da morte em um universo simbólico. Esta legitimação, portanto, fornece ao indivíduo uma receita para uma “morte correta”. No caso ótimo esta receita conservará sua plausibilidade quando a morte do indivíduo estiver iminente e lhe permitirá, de fato, “morrer corretamente” (BERGER, 2014, p. 133).

Já de acordo com Ernest Cassirer, outro autor que trabalha com questões subjetivas ao homem e sua cultura, o conhecimento se dá, *a priori*, através do argumento mítico/religioso e, *a posteriori*, do científico³⁴ (CASSIRER, 1972, p. 327). Como determinados assuntos não podem ser explicados apenas pelas experiências sensoriais humanas, fica-se à mercê da religião, ciência e magia como forma de suplantar as ideias e conceder respostas às indagações do homem e aos mistérios que ele se defronta. Outrossim, e em resposta a isso, religiões emergem e orientam os adeptos em questões metafísicas, ou seja, lhe concedem respostas e sentidos ao seu lugar no Universo.

Um dos grandes expoentes desse mistério em que o homem se depara é a morte e o depois. Esta dúvida acerca da morte permeia o homem ao longo dos tempos e sua explicação varia de acordo com o espaço/tempo no qual é suscitada. Por ser essa uma das questões fundamentais a respeito da espécie humana, ela é pautada em todas as religiões e, em suma, a causa principal pela qual elas se regem. Segundo Cassirer,

Os ritos funerários, que encontramos em todas as partes do mundo, tendem para o mesmo ponto. O medo da morte, sem dúvida, é um dos instintos humanos mais gerais e mais profundamente arraigados. A primeira reação do homem diante de um corpo morto deve ter sido abandoná-lo à própria sorte e fugir, apavorado. Mas esta reação só se encontra em alguns casos excepcionais. Não tarda a ser suplantada pela atitude oposta, pelo desejo de reter ou chamar de volta o espírito do morto. Nosso material etnológico mostra-nos a luta entre estes dois impulsos. De hábito, todavia, é o último que parece levar a melhor (CASSIRER, 1972, p. 142).

³⁴ Não tenho aqui, nem muito menos o autor parafraseado, a intenção de cairmos na falha positivista, em que afirmava que a ciência era uma linha progressiva na qual iniciava-se num conhecimento mítico e rumava êxito no fim positivo. Longe disso, estabelecemos aqui uma discussão na qual envereda pela lógica de que são tênues as “divisões” existentes entre esses conhecimentos “mágico, “religioso” e “científico”.

Corroborando com Cassirer, Philippe Ariès afirma que “apesar de sua familiaridade com a morte, os antigos temiam a proximidade dos mortos e os mantinha a distância. Um dos principais objetivos dos cultos funerários era impedir que os defuntos voltassem para perturbar os vivos” (ARIÈS, 1977, p. 41). Logo, o *post mortem* é temido por ser desconhecido, por ser aquele lugar inevitável onde não se conhece o terreno nem como lidar com o mesmo, sendo todo homem destinado a esse caminho no qual não se possui uma familiaridade com o espaço nem com o meio de transporte no qual a ele se destina. Como resposta a isso, religiões se orientam a construir espaços no qual seus adeptos se destinariam e neles passariam a eternidade.

Partindo dessas constatações, podemos afirmar que o homem primitivo temia a morte e se portava perante ela com ações que legitimavam uma crença no *post-mortem*. Chiavenato (1998) defende a ideia de que os homens das sociedades arcaicas ou primitivas tinham um forte temor, e com isso respeito, aos deuses, sendo eles responsáveis por castigos como fome, seca, enchentes e outras catástrofes e fenômenos da natureza; sendo o fenômeno da morte a punição maior. Seguindo essa linha de que, na concepção dos primitivos, esses fenômenos aconteciam de acordo à vontade dos deuses, elaboram-se formas de o homem ter relação com essa vontade divina, suscitando assim sistemas religiosos e mágicos.

Como resposta a isso, religiões se orientam a construir espaços no qual seus adeptos se destinariam e neles passariam a eternidade. No entanto, não é objetivo deste trabalho enveredar por questões filosóficas nas quais analisaria estes espaços eternos do além morte, mas sim fazer um apanhado histórico de como essas crenças se fundamentaram ao longo da História e como influenciavam a cultura e o espaço na qual eram concebidas e reproduzidas. Pretende-se neste capítulo traçar como o homem chegou a conceber a morte e, assim, como o imaginário deste foi influenciado sobre ela, sendo esse imaginário exteriorizado em ações e concretizado nas crenças *post mortem*³⁵.

Partindo nessa empreitada, é válido salientar que o despertar da consciência do fim inadiável da morte é despertar a consciência da própria finitude. Segundo Almeida,

³⁵ Vale aqui destacar que será tratada a cultura do homem ocidental, não sendo objetivo deste trabalho tratar da morte no oriente.

A aquisição desta consciência é uma conquista, pois os ritos que nascem entorno à morte são episódios de superação da crise nascidos no embate com esta experiência. Mitos, magia e religiões apresentam-se como respostas para a crise da morte. As construções imaginárias e representações elaboradas acerca da morte são de ordem social, petrificadas pela experiência de idade, classe, região e cultura (ALMEIDA, 2007, p. 39).

Assim, elementos foram e são construídos para tratarem desta emblemática temática e, como já foi exposto, como forma de atribuir sentido a essa indagação. É impreciso o dado que demonstre quando esse sentimento de finitude se aguçou no homem. No entanto, é aceito na comunidade científica o pressuposto de que dentre os nossos antepassados o homem de Neandertal ser o primeiro a enterrar seus mortos³⁶. De acordo com Carl Sagan,

Uma das primeiras consequências da capacidade de prever que acompanharam a evolução dos lobos pré-frontais deve ter sido a consciência da morte. O homem é provavelmente o único organismo da Terra com visão relativamente clara da inevitabilidade de sua morte. As cerimônias fúnebres que incluem o sepultamento de alimentos e utensílios junto com o falecido remontam pelo menos ao tempo de nossos primos de Neanderthal, sugerindo não apenas uma vasta consciência da morte, mas também uma cerimônia ritual já desenvolvida para manter o falecido na vida do além. E conclui ao dizer que não é que a morte não existisse antes do espetacular crescimento do neocórtex, antes da expulsão do Paraíso; o fato é que, até então, ninguém se tinha dado conta de que a morte seria seu destino (SAGAN, 1977, p. 88).

Seguindo nessa linha, Paolo Scarpi afirma que “um dos fenômenos religiosos percebidos mais facilmente no neolítico era a prática funerária” (SCARPI, 2004, p. 18). Ao listar alguns sepultamentos e descrevê-los, em que foram feitos pinturas com ocre vermelho e postos os cadáveres em posição fetal e agachada, Scarpi afirma que é possível notar a manifestação de uma forma de culto ao tratamento do cadáver.

Portanto, podemos afirmar que desde o período denominado Paleolítico Superior, há aproximadamente 35.000 anos já se praticava o sepultamento. O *Homo sapiens* tinha o hábito de enterrar seus mortos sentados, com os braços envoltos aos tornozelos. Devido à vida nômade e a constante busca de caça, Lewis Mumford

³⁶ Interessante expor que antes disso, na Idade da Pedra, já se havia, embora que não um “rito fúnebre” consolidado, um ritual mágico em torno do evitar a morte - o que já caracterizava essa ideia de finitude – com as pinturas rupestres, que tinha um valor simbólico para a caça daqueles que as produziam. Para melhor compreensão, Cf.: (CAMPBELL, 1990).

(1961, p. 11) afirma que os mortos dos *Homo sapiens* e *Homo neanderthalensis*³⁷ foram os primeiros a ter uma morada permanente, que se caracterizava por uma cova ou monte de pedras, até mesmo túmulos coletivos.

Essas práticas corroboram com a ideia do rito fúnebre enquanto uma resposta à morte. Júlio Chiavenato (1998, p. 12) afirma que desde que o homem deu essa importância ao cadáver, podem ser constatados 4 tipos de processos funerários: o da pedra tumular, o do enterro, o do dessecamento e o da cremação³⁸. Vale salientar que esses 4 processos não são estágios a serem seguidos e que não possuem relação ou evolução entre si, além de que algumas vezes esses processos coexistiram.

A razão de se pôr sobre o cadáver uma pedra é incerta. Alguns teóricos, como Chiavenato (1998), defendem que ela poderia ter sido posta para evitar que o cadáver voltasse à vida, sendo depositada sobre ele uma grande pedra, o esmagando e dificultando seu levantar. Ainda junto a isso, haviam oferendas de flores, delimitações com pedras dentre outros objetos junto ao corpo do morto, o que denota uma expressão sentimental e emocional nesse tratamento para com o morto, além de uma necessidade de conservação do corpo, bem como de deixá-lo munido com utensílios para o que viria. Isso corrobora com o que defende Carl Sagan (1977, p. 88), ao afirmar que esse processo fúnebre nos homens primitivos é suscitado com a ideia de finitude e, assim, gerando um certo temor ao que se esperaria no post-mortem, emergindo, assim, esses ritos fúnebres.

Pesquisadores provaram que existiam diversas formas de práticas funerárias e de culto ao morto na Pré-História. Como já explicado, essas práticas funerárias são totalmente imbuídas de valores simbólicos, que caracterizam esses processos e dão sentido aos praticantes. De acordo com isso, Marcelina Almeida elenca outros elementos e objetos usados no rito fúnebre ainda da Pré-História, ao defender que

A representação com o culto dos crânios, na época neolítica, bem como o uso do fogo como um elemento nos rituais de incineração na Idade do Bronze, demonstram os indícios de um respeito e zelo naquilo que se referia aos mortos. E sendo diversos uns dos outros

³⁷ Apesar de serem espécies diferentes, aqui os taxamos como iguais, pois pertencem ao mesmo gênero *homo* – coexistindo em mesma época, tendo o Neandertal habitado entre 350.000 até aproximadamente 29.000 anos atrás – e possuem semelhantes ritos fúnebres.

³⁸ Como exemplo do processo funerário da pedra tumular, temos os casos dos neandertais e alguns homens primitivos. No enterro, temos o caso brasileiro, como já mostrado. Já no de dessecamento, tem-se o processo fúnebre no Egito Antigo, com as mumificações. Por último, no de cremação, temos as sociedades gregas e romanas, em que em piras cremavam seus mortos.

os ritos e cultos funerários nas diversas idades pré-históricas provam a existência de uma clara preocupação com o mistério da morte entre os nossos antepassados. (ALMEIDA, 2007, p. 41)

É baseado neste pensamento que surgem os monumentos megalíticos³⁹ – menires, dólmens, cromeleque – como forma e representação cultural ao morto. Um monumento megalítico, do grego *mega* = grande, e *lithos* = pedra, é uma construção arquitetônica caracterizada por grandes pedras e do período neolítico, que exercem e possuem valor religioso e funerário. Menires, dólmens e cromelques pertencem à classe de monumentos megalíticos. Menires são pedras longas que eram usados pelos saxões e que tinha caráter e valor político e religioso. Os dólmens, derivam do mesmo povo e eram câmaras que tinham função tumular. Já os cromeleques são um conjunto ordenado (em círculos, retângulos, elipses) de diversos menires, tendo função religiosa.

Figura 5 - Exemplo de um Cromeleque. Stonehenge, Inglaterra⁴⁰.



Entendidos alguns monumentos e construções arquitetônicas que surgem a partir do processo fúnebre, e sabendo que são dotados de valores simbólico e de

³⁹ Construções de grandes blocos de pedra, datados do período Neolítico, Pré-História. São atribuídos a esses monumentos caráter simbólico, religioso e, principalmente, funerário.

⁴⁰ Fonte: Disponível em: <blog.culturaingles-ce.com.br>. Acesso em 5 de outubro de 2015.

poder – alguns dos quais sobrevivem até hoje⁴¹ – torna possível a exemplificação de outras construções que se enquadram na mesma ideologia e finalidade, como as Pirâmides do Egito e os cemitérios.

Agora, veremos que as ideias higiênicas para com o morto era uma prática antiga no Ocidente, que é trazida ao século XIX baseado nas mesmas premissas: discursos sanitário-higienistas e separação da tradição mágico-religiosa.

1.5 A ROMA ANTIGA E OS IDEAIS HIGIENISTAS

Ao estudar a cultura funerária na Roma Antiga percebe-se uma semelhança entre o pensamento dos higienistas oitocentistas. Esses últimos defendiam a ideia de que os enterros tinham que ser feitos longe das cidades e em locais arejados pelos ventos, por questões higiênicas e sanitárias. A semelhança se dá quando se pensava o solo da urbe público e sagrado, que não deveria ser contaminado pelos cadáveres bem como era legitimada a separação entre vivos e mortos com o temor à alma do morto. Tomando o devido cuidado para não pecar no anacronismo, poderíamos fazer um paralelo entre as práticas funerárias romanas, as práticas funerárias e o lugar do morto pensado e adotado após a emergência dos ideais higienistas – inclusive os ideais sanitários e higienistas agenciaram práticas e espaços funerários romanos, tanto que muitos cemitérios foram construídos com o topônimo de necrópoles, além de ter tido Roma o melhor sistema de irrigação e saneamento de toda a Antiguidade⁴².

A separação entre vivos e mortos na Roma Antiga era tão latente, que chegou-se a estabelecer direitos funerários – tal qual no século XIX – de como o estado, e seus cidadãos, deveriam se portar acerca da morte e sepultamentos. Com

⁴¹ Vide Stonehenge, dos Cromleques dos Almendres dentre outros.

⁴² Segundo aponta Martins, “os romanos deram grande importância a cuidados sanitários e de higiene [...] Havia um sistema de esgotos na cidade de Roma só suplantado no século XIX. Os esgotos eram levados em condutos subterrâneos até um local, a *cloaca máxima*, onde eram lançados no Rio Tíger. Além de privadas nas casas, havia sanitários públicos, alguns muito luxuosos, todos equipados com água corrente [...] Além disso, existiam muitos banheiros públicos, como os de Caracalla, capazes de acomodar 1.600 pessoas de cada vez, ou de Diocleciano, com 3 mil quartos de banho. Isso mostra que o asseio era uma prática generalizada em Roma (MARTINS, 1997, p. 49).

ênfase nisso, a Tábua X, umas das componentes da Lei das XII Tábuas⁴³, estabeleciam regras com relação aos mortos e funerais. Essa tábua orientava

[...] a proibição de enterrar corpos contendo objetos em ouro que poderiam levar à pilhagem dos túmulos, até a regulamentação do distanciamento das piras funerárias, quer fossem de uso individual ou coletivo, das muralhas com o fim de evitar perigos de incêndios para a cidade e à determinação de que todos os enterramentos deveriam ser realizados fora da cidade, podendo localizar-se em qualquer parte (PINTO, 1996, p. 8).

O cumprimento dessa medida que proibia o sepultamento de corpos no espaço da urbe era de tal modo respeitado, que chegou-se a delinear uma geografia na cidade entre vivos x mortos. Mantendo a discussão acerca dessa concepção geográfica, Almeida afirma que

As cidades romanas cuidavam para que as implantações dos cemitérios se localizassem fora dos limites da urbe, normalmente junto às vias que dela saíam. Ao estudar as necrópoles romanas é possível estabelecer a localização do perímetro urbano, os posicionamentos dos eixos de acesso à cidade e a condições socioculturais relativas àquela civilização. As quatro grandes necrópoles situadas em Bracara Augusta são: a necrópole de Maximinos (via XVI), a oeste e sudoeste, a necrópole da via XVII, a leste: a necrópole do Campo da Vinha (via XIX), norte e a necrópole da Rodovia situada na parte sul. Em 1994 foi identificada a quinta necrópole a noroeste do Campo da Vinha, conhecida como via XVIII (ALMEIDA, 2007, p. 49-50).

Destoando-se do ideal higienista, e enveredando pelo mágico-religioso, Gilda Pinto (1996, p. 7) defende que essa separação espacial se dava pelo fato de haver na antiga concepção imagética grega uma tripartição dos espaços, eram eles o mundo dos deuses, o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, que raramente se intersectavam. Com isso, vê-se a razão dessa separação urbanística na urbe romana; bem como a condução dos ritos funerários era uma forma de manter equilibrada a coexistência desses mundos paralelos.

De acordo com Almeida (2007, p. 51), após morrer na Roma Antiga, o morto era cuidado e embalsamado, vestido com uma toga branca ou algum traje que revelasse sua posição social em vida. O luto durava oito dias e o corpo era colocado virado com os pés à entrada da casa. Havia queima de incenso e música. Caso não

⁴³ As “Leis das 12 Tábuas” são diversos mandamentos, normas e regras de condutas que fundamentam o que se entende por direito romano e que ofereceram as diretrizes para a constituição da República Romana.

ocorrido o embalsamento, o corpo era incinerado e posto em uma urna e, posteriormente, disposta no sepulcro.

Findado o luto de oito dias, a casa mantinha-se fechada durante nove dias, sendo aberta apenas para o oferecimento de um jantar onde todos deveriam comparecer de branco. Partia-se então para o cortejo fúnebre. Segundo Gilda Pinto o processo de incineração

“[...] podia ocorrer de duas formas: o corpo, juntamente com a padiola onde tinha sido transportado e as oferendas primárias, podia ser queimado no local onde as cinzas seriam enterradas [...] ou num local especialmente reservado para o efeito [...] A pira era uma pilha de lenha retangular, misturada com um material de fácil combustão. Se o rito escolhido era a inumação, os corpos eram depositados nos locais escolhidos que poderiam ser simples covas abertas no solo [...] para os mais pobres, aí depositados diretamente, até túmulos mais estruturados e profusamente decorados e mobilados. Nas duas modalidades escolhidas, assim que o corpo era depositado no túmulo ou na pira, procedia-se ao rito essencial de atirar um pouco de terra sobre a sepultura (PINTO, 1996, p. 15)”.

O corpo era lavado, ungido com óleo e posto uma moeda na boca ou olhos, como na Grécia Antiga. No cortejo, eram entoadas as feitura do morto, bem como lamentada a perda. As proclamações e pompa diferenciavam aqueles que tinham prestígio e poder dos que não possuíam⁴⁴. Os que não tinham recursos eram trasladados em padiolas enquanto os ricos tinham acesso a mestre de cerimônias e eram

Transportados em ombros por familiares ou libertos, variando o seu número com a sua importância em vida. No cortejo seguiam os frequentadores de sua casa, familiares, amigos mais próximos, clientela e convidados para o efeito. Seguiam em posições hierárquicas pelas relações que tinham mantido com o defunto, e carregavam máscaras e insígnias representando o morto e os seus antepassados no seu papel social mais importante. A ideia de ‘Honras’, essencial na vida do Homem Romano estava assim representada. De acordo com a importância social do morto, este poderia ter direito a elogio fúnebre, feito pelo familiar que lhe tinha fechado os olhos, podendo mesmo ficar exposto algum tempo no Fórum (PINTO, 1996, p. 15).

De acordo com Almeida (2007, p. 53), após o processo de sepultamento do familiar, à esse grupo ainda era imputado um luto, algo similar a um processo de

⁴⁴ Semelhante processo fúnebre se encontra no período que esse trabalho se compromete a pesquisar, o católico brasileiro do séc. XIX, quando havia a mesma diferenciação social e exibição de poder nos cortejos fúnebres.

purificação. Para essa autora, “este processo era intimista [...] e era realizado através dos sacrifícios a Ceres e aos lares domésticos. Uma máscara mortuária do defunto era mantida em local visível da casa (ALMEIDA, 2007, p. 53)”.

1.6 AS INUMAÇÕES E O NASCIMENTO DAS CATACUMBAS NA ROMA

No entanto, no período republicano e imperial não houve sepultamentos em sarcófagos nem em monumentos funerários. Segundo Vítor Dias (apud ALMEIDA, 2007, p. 55), isso se dá em virtude das práticas da mumificação e incineração. Apesar disso, com a influência acentuada e a expansão do Cristianismo introduziu-se nos costumes a solução inumatória. Logo, foi na Roma Cristã que emerge o hábito da inumação, na medida em que os romanos cristãos passam a enterrarem-se nas catacumbas fora das cidades.

As catacumbas eram galerias subterrâneas em que eram sepultados os cristãos perseguidos que não podiam dedicar-se a religião. Esses locais também eram usados para reunião e estudos de doutrina, bem como templos para culto, já que era perseguida a religião cristã. Nesses corredores eram abertas alas onde eram sepultados de dois a três corpos nas paredes. Eles eram envolvidos em lençóis e por substâncias aromáticas. Segundo Queiróz,

A importância simbólica destas relíquias [sepulturas dos mártires] cedo criou nos cristãos a aspiração de virem a ser inumados o mais junto possível dos santos mártires, ou seja, ad sanctos [ao ponto de que] no século V já existiam basílicas em cujas naves laterais se encontravam pequenos compartimentos preparados para receber os cadáveres dos defuntos (QUEIRÓZ, 2000, p. 3).

Vê-se, assim, que esse hábito, iniciado nas catacumbas, inspirou a invenção no século V de uma tradição que perduraria, pelo menos, até o 1900 (sendo prolongada até os dias de hoje por alguns párocos e líderes religiosos). Tinha-se, como já exposto, um valor simbólico ao ser enterrado junto com outros seguidores da mesma fé e crenças, o que lhe atribuiria um valor espiritual no pós-morte.

Figura 6 - Catacumbas romanas⁴⁵



Como pondera Ariès (1977, p. 44-45), “os mártires eram enterrados nas necrópoles extraurbanas, comuns aos cristãos e aos pagãos. Os locais venerados dos mártires atraíam, por sua vez, as sepulturas”. Isso efetuiu-se dada a fé dos cristãos, sendo identificada como catalisador da mudança de comportamento de muitos fiéis sobre a prática de enterramento.

A partir disso, vê-se o surgimento dos primeiros cemitérios cristãos. Longe do que se entende dos sepulcrários de hoje, estes eram locais reservados a cristãos, que faziam suas atividades na clandestinidade. Outro fator que merece ressalva é a concepção que esses primitivos tinham a respeito desse local destinado aos mortos que se diferenciava da forma que entendemos hoje. Para eles, esses locais depositários de mortos, ou *coemeterium*, termo em latim e usado à época, referia-se ao lugar de enterramento dos seus mortos. O historiador Ariès afirma que,

A palavra cemitério designou mais particularmente a parte externa da igreja, o *atrium* ou *aître* (átrio). *Aître* é também uma das palavras da linguagem corrente para designar o cemitério, sendo que a palavra cemitério pertence mais especificamente, até o século XV, ao latim dos clérigos [...] Existia uma outra palavra em francês com o sinônimo de *aître*: *charnier*⁴⁶ [...] Permaneceu em sua forma mais antiga, a mais próxima do latim *carnis*, quando se diz popularmente

⁴⁵ Fonte: Disponível em: <<http://blog.cancaonova.com/felipeaquino/2015/09/17/o-tempo-das-catacumbas>>. Acesso em 5 de outubro de 2015.

⁴⁶ Segundo o mesmo autor, carneiro ou ossário, no francês contemporâneo.

une vieille carne, e sem dúvida já era, antes de Roland, uma gíria para designar o que o latim clássico não designava e que o latim de igreja chamava por uma palavra grega e erudita: *cemeteryum* [...] Originalmente, *charnier* era sinônimo de *aître*. No fim da Idade Média, *charnier* designou apenas uma parte do cemitério, ou seja, as galerias que se alinhavam ao longo do pátio da igreja e que eram recobertas de ossários (ARIÈS, 1977, p. 42).

Partindo da vastidão semântica que é imbuído o conceito “cemitério”, interessante se faz discorrer sobre como outros autores o definem, para Almeida (2007, p. 98), “cemitério está ligado ao grego *Koumetérion*, *Kiomão* [que significa] “eu durmo”, e do latim *coemeteryum*, [que] nomeava inicialmente o lugar onde se dormia: quarto, dormitório, pórtico para os peregrinos”, tendo, com a influência da ideologia cristã, assumido um novo sentido e passado a ser o local de descanso após a morte. Já de acordo com Maria Amélia Loureiro,

[...] A palavra cemitério aplica-se, propriamente, a um lugar em que é dada a sepultura por inumação, por enterramento direto no solo. É, pois, por abuso, por extensão de sentido, que é empregada para designar os hipogeus egípcios, os ajuntamentos de sepulturas cavadas na rocha, como na Assíria, na Fenícia e na Índia, os túmulos gregos e outros, os columbários romanos [...] os cemitérios propriamente ditos, só aparecem em plena Idade Média, quando se enterravam os mortos de categoria dentro das igrejas e os pobres nos adros, tudo nos limites paroquiais (apud ALMEIDA, p. 99).

Com isso, vê-se que desde o início do ocidente cristão se cria uma ideia de unidade entre vivos e mortos no que tange ao espaço de culto e sepultamento na concepção cristã. Ainda vale acrescentar a ideia de que os mortos estavam em uma situação transitória (à espera) do Juízo Final⁴⁷.

A propósito da religião cristã, e que essa tem compilado seus mitos e histórias em um Livro, se faz necessário saber o que esse livro trata a respeito da morte e do que se tem após ela e de como proceder para atingir esse fim.

Embora a Bíblia Sagrada confirme a proposta de uma ressurreição aos Céus para aquele que se reconhece como um pecador e que vê em Jesus o filho de Deus e responsável pela sua salvação, o mesmo livro nada trata de rituais fúnebres. Com isso, vê-se uma não valorização com o corpo (matéria), e sim com o espírito, pois “é o espírito quem vivifica, a carne em nada se aproveita” (BÍBLIA, João 6:63).

Tendo no Livro no quais estão presentes os mitos e estórias cristãs, passagens como “do pó viestes e ao pó retornarás” (BÍBLIA Gênesis, 3:19), fazendo

⁴⁷ Confira BÍBLIA, 1 Tess. 4:16 e Ap. 20, Bíblia Sagrada.

uma clara referência não só a precária origem do homem e sua limitação de poder, mas também a sua finitude, essa passagem denota um não valor à matéria e, assim, ao cadáver. A valorização da matéria se dá a partir de Santo Agostinho, grande expoente da filosofia patrística⁴⁸. A respeito dessa valorização da matéria por Agostino, João José Reis defende que

Se o corpo ressuscitaria, ele devia estar espiritualmente íntegro, embora fisicamente estivesse decomposto. E para essa integridade contava o local da sepultura. A preocupação desses católicos com o destino do cadáver passava ao largo do pensamento agostiniano de que 'pouco importa que um corpo sem vida esteja aqui ou lá [...] pelo menos no que se refere à integridade de sua ressurreição (AGOSTINHO, **O cuidado devido aos mortos**, p. 32-3 apud REIS, 1991, p. 172).

Assim, sob sua influência, a Igreja Católica do séc. V adota a ideia de uma guarda da matéria, surgindo assim a concepção de salvaguardar o corpo do morto. Tão logo, emerge aqui, no século I, o culto aos mortos no ocidente cristão, visto que ser sepultado em uma catacumba remetia ao fato de ter sido perseguido e, assim, de não se envergonhar do Evangelho de Jesus Cristo em vida⁴⁹, tendo estes se tornado mártires por não negarem ao Cristo nem sobre as adversidades da vida. Corroborando com essa assertiva, Ariès utiliza-se de um texto de Máxime de Turin, autor do século V, para justificar a ideia do *ad sanctos*. No referido texto, diz-se que

Os mártires – explica Máxime de Turin, autor do século V – cuidarão de nós, enquanto vivemos com nossos corpos, e se encarregarão de nós quando tivermos deixado nossos corpos. No primeiro caso, impedem-nos de cair em pecado; no segundo, protegem-nos do horrível inferno. Por isso nossos ancestrais cuidaram de associar nossos corpos à ossada dos mártires (ARIÈS, 1977, p. 42-43)”.

Baseado nesse pensamento, a prática de enterrar *ad sanctos* (em solo sagrado) foi se ampliando ao longo do medievo e muitos cemitérios em espaços abertos foram sendo deixados de lado, passando a localizarem-se próximos às igrejas cristãs. Todavia, nem todas as pessoas poderiam ter seus corpos depositados nesses locais, que eram reservados à elite e também àqueles que

⁴⁸ Por Filosofia Patrística entende-se o conhecimento gerado no interior da Igreja cristã durante os primeiros sete séculos da Idade Média. Foi assim denominada por ter sido criada pelos padres, que elaboraram as primeiras indagações sobre a fé e doutrinas do Cristianismo, sendo amplamente expandida devido ao poderio da instituição da Igreja Católica nessa época.

⁴⁹ Segundo consta na epístola de Paulo aos Romanos, *porque não me envergonho do evangelho de Cristo, pois é o poder de Deus para salvação de todo aquele que nele crê; primeiro do judeu, e também do grego.* (Romanos 1:16).

possuíam influência na sociedade local. Eram os sepultamentos *ad sanctos*, cujos corpos ficavam no interior da igreja, no coro ou na cave, ou à sombra das paredes, no exterior. De acordo com Petruski (2006, p. 97) haviam cemitérios privilegiados mais próximos do santuário e altar, perto da entrada das capelas sepulcrais, das estatuas, cruzeiros de pedra ou das estações de procissões.

Com este culto aos mortos já consolidado, as visitas aos mártires tornaram-se frequentes ao ponto de Papas tomarem decisões a respeito destas visitas. Segundo Almeida,

Foi a partir dos séculos VII, VIII e consolidadamente IX que principiam as trasladações dos restos cadavéricos dos mártires sepultados nas catacumbas, embora tenha havido ações dos Papas Adriano I e Leão III no sentido de manter as comemorações dos aniversários dos mártires nos cemitérios subterrâneos. Entretanto a visita às catacumbas já era um hábito em desuso. As igrejas começaram a receber relíquias, passaram a ser locais de peregrinação, lugar privilegiado para inumação (ALMEIDA, 2007, p. 55).

Como já dito a respeito, os sepultamentos precedem a ideia de igreja, logo a prática de sepultamento *ad sanctos* é anterior aos enterros nas igrejas. A respeito disso, comenta Francisco Queiroz que

Em toda a Cristandade, o enterramento *ad sanctos* foi sempre um hábito anterior à própria concepção de “igreja” como espaço de culto. Os hábitos de inumação no interior de igrejas, claustros e terrenos envolventes continuaram ao longo de séculos. [...] Na Roma clássica, as necrópoles situavam-se fora das cidades normalmente nas suas vias de acesso. Quando algumas das necrópoles romanas dos primeiros séculos do Cristianismo foram transformadas em basílicas, estas se situavam ainda nos subúrbios das cidades. No entanto, as basílicas – locais de peregrinação e polos aglutinadores de população – em breve passaram a estar rodeadas de habitações⁵⁰. Sendo assim, na Idade Média, as igrejas (e, conseqüentemente, os cemitérios) situavam-se já bem no centro das povoações (QUEIRÓZ, 1997, p. 2).

Dessa maneira, quando da tradição de se enterrar no interior das igrejas já solidificada, ficaram escassos os espaços para mais sepultamentos no interior das mesmas, tendo chegado ao limite na segunda metade do século XIV, quando a Peste Negra assolou o território europeu, provocando a morte de milhares de

⁵⁰ Vale aqui ressaltar que no caso do Alecrim houve o mesmo segmento. A data da fundação do cemitério do Alecrim consta de 1856, sendo o bairro do Alecrim fundado em 1911. Trataremos deste fato mais à frente.

peças em poucos meses, fazendo com que os espaços destinados aos enterros nas igrejas ficassem lotados. Tãmanha foi a lotação e preenchimento das covas que a historiadora Petruski (2006, p. 98) afirma que a única saída para esse momento foi enterrar os corpos, também, no pátio das igrejas, o que gerou a criação dos cemitérios ao lado ou aos fundos delas.

Assim, seguiu-se a linha de enterros das catacumbas ao interior das igrejas e destas, quando lotadas, para os arredores no perímetro da mesma. Já nesta segunda fase, tem-se uma divisão entre túmulos individuais>coletivos>individuais, quando das catacumbas para os cemitérios eclesiásticos e destes para os cemitérios extramuros. Trataremos dessa questão mais à frente.

É com este pano de fundo que remetemos à principal causa desse trabalho: a secularização da morte em Natal. Partindo da premissa de que o leitor já está familiarizado com a temática da morte, que envolve: o morrer, a ideia de finitude, a conscientização da guarnição do morto e, *a posteriori*, a ideia de culto ao morto e a concepção salvífica que havia entorno do *ad sanctos*, trabalharemos com a ideia de que a secularização da morte foi favorecida com a construção dos cemitérios extramuros no Brasil e na província do Rio Grande do Norte, sendo essas construções um remédio às epidemias – em especial a da Cólera – que se espalhavam pelo Brasil.

2. OS MIASMAS E A SECULARIZAÇÃO DA MORTE EM NATAL

Foi assim que na periferia das cidades, no final do século XVIII, um verdadeiro exército de mortos tão bem enfileirados quanto uma tropa que passa em revista [...] pois é preciso esquadrihar, analisar e reduzir esse perigo perpétuo que os mortos constituem. Eles vão, portanto, ser colocados no campo e em regimento, uns ao lado dos outros, nas grandes planícies que circundam as cidades (FOUCAULT, 1988, p. 90).

Este capítulo se destina a discutir como foi o processo de construção de cemitérios extramuros, tendo a necessidade de se separar um local e edifício somente para abrigar esses corpos sem vida que “habitavam” em meio aos vivos. Isso remetia a uma profunda ruptura cultural, quando se fazia necessário extinguir uma prática há muito alicerçada na tradição religiosa popular.

À esse processo de mudanças na forma do morrer, denominamos secularização da morte, a partir do momento em que a Igreja vai gradativamente perdendo o controle sobre as mortes (atestado de óbito, domínio do cadáver, inventário etc.) somado ao fato das igrejas deixaram de ser sepulcrários e o Estado destina parte da renda de sua Receita para a construção de espaços públicos para suprir e atender essa finalidade.

Morrer segundo às vontades e ritos fúnebres cristãos e ser sepultado nas igrejas faziam parte do cotidiano e crenças dos natalenses oitocentistas, conforme vimos no capítulo anterior. Para demonstrar como se dava essa representação fúnebre, trabalharemos uma das premissas maiores que justificavam essa concepção fúnebre, a ideia do espaço das igrejas como sagrado e suas divisões internas.

2.1 A GEOGRAFIA DO SAGRADO NO *AD SANCTOS*

Já é sabido que havia o costume fúnebre no imaginário do cristão natalense de ser sepultado nas igrejas e isso era premeditadamente cumprido com os ritos fúnebres ainda em vida. Não obstante essas práticas, que consideravam sagradas

as igrejas e formas seguras de morrer, havia ainda espaços diferentemente sagrados no interior delas, como será mostrado a seguir.

A geografia sagrada do *ad sanctos* nas igrejas pode ser refletida de acordo com a proximidade em que se tinha do ponto máximo da sacralidade cristã: os altares. De acordo com os testamentos, percebe-se que a proximidade onde habitavam as imagens da trindade, Maria e santos padroeiros se fazia buscada. Por se ter maior aproximação com essas imagens santas, era uma boa forma de se estar em meio à corte celeste e demais interventores em favor da alma quando essa estivesse no Purgatório.

Na Natal do século XIX, antes da criação do Cemitério do Alecrim (1856), haviam 3 locais destinados aos sepultamentos. Como aponta Cascudo,

A matriz de Nossa Senhora d'Apresentação[,] erguida sobre uma base de ossadas humanas, que ali eram sepultadas durante séculos. [...] A igreja do Rosário [em que] eram enterrados os escravos e os mortos na forca por ordem da Lei. Já para os estrangeiros, em sua maioria protestantes, criou-se o Cemitério dos Ingleses, no outro lado do Rio Potengi, à margem da gamboa Manimbu, perto da praia da Redinha (CASCUDO, 2010, p. 321-322).

A divisão social também era reproduzida no morrer, conforme nota-se nos locais de sepultamento. Sepultados eram na Igreja de Nossa Senhora d'Apresentação (1599-1616) os brancos da alta elite e que possuíam prestígios na sociedade; Já na Igreja de Santo Antônio, ou Igreja do Galo (1763-1766), diretamente ligada à essa matriz, eram enterrados os militares. Os menos favorecidos e marginalizados da sociedade (negros e pobres) tinham suas funções religiosas e sepultamentos oferecidos pela Igreja de Nossa Senhora do Rosário (1713-1714). Já nos Cemitérios dos Ingleses, cuja datação da criação do cemitério não se sabe ao certo – pela carência de obras que se destinem especificamente à esse sepulcrário – eram sepultados, em princípio destinado aos ingleses, os acatólicos em geral e aqueles que não se enquadrassem nos preceitos católicos.

Como exposto, a Igreja Nossa Senhora da Apresentação, localizada na Cidade Alta e em frente à Praça Albuquerque Maranhão, foi a primeira Igreja construída na cidade de Natal e, a partir disso, tinha caráter salvífico e servia de sepulcrário. Desta forma, faremos uma análise de seus espaços interiores, expondo como se dava essa geografia do espaço *ad sanctos* e como esses espaços eram usados pelos fiéis quando morriam, estabelecendo a sacralidade de cada um desses espaços eclesiais.

Figura 7- Front da Igreja Nossa Senhora da Apresentação⁵¹

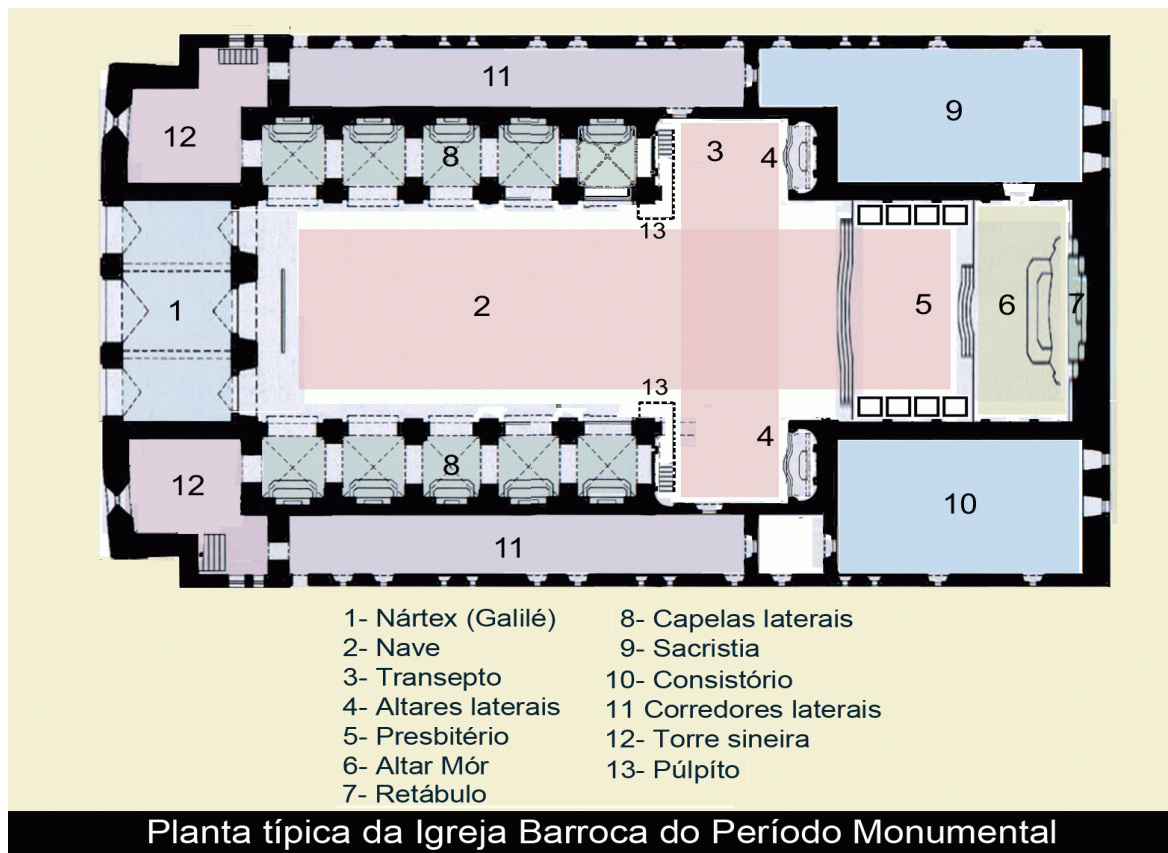


Para melhor compreensão desses espaços do interior da igreja, utilizaremos da planta, caracterizando cada um de seus espaços e, depois disso, designaremos, com fotos e uma breve descrição sobre cada um desses espaços e a importância sacra que lhe era dada.

Em razão da escassez da Planta da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação, fundada em 1599 e com semelhante arquitetura barroca – a mesma da Igreja Jesuítica de Belém do Pará – optou-se pela exposição da planta dessa outra igreja [Igreja Jesuítica de Belém do Pará] a caráter informativo e por muito se assemelharem.

⁵¹ Fontes: Disponível em: <<http://papjerimum.blogspot.com.br/2011/05/catedrais-de-natal.html>> Acesso em 8 de maio de 2016.

Figura 8 - Planta típica de Igreja Barroca⁵²



Fonte: Disponível em: <<https://coisasdearquitetura.wordpress.com/2011/09/22/morfologia-da-igreja-barroca-no-brasil-i>>. Acesso em 14 de Abril de 2016.

Conforme se observa com a legenda da planta, há 13 espaços no qual se dividem a Igreja. Ainda, há uma divisão de cunho popular que a divide em 2 metades, das quais se chama *grades acima* e *grades abaixo*, conforme nota-se entre os números 1 (Nártex), 2 (Nave), 3 (Transepto), 4 (Altares laterais), 8 (Capelas laterais), 11 (Corredores laterais), 12 (Torre sineira), 13 (Púlpito) e 5 (Presbitério), 6 (Altar Mór), 7 (Retábulo), 9 (Sacristia), 10 (Consistório).

O Nártex (1), é a zona de entrada da Igreja, local destinado para que o fiel não entre diretamente na nave central;

A Nave (2) é a ala central das igrejas, onde se encontram os bancos e onde os fiéis se prostram para assistir ao serviços religiosos oferecidos;

⁵² Fonte: Disponível em: <<https://coisasdearquitetura.wordpress.com/2011/09/22/morfologia-da-igreja-barroca-no-brasil-i>>. Acesso em 14 de Abril de 2016.

Figura 9 - Nave Front da Igreja Nossa Senhora da Apresentação



Fonte: Arquivo Pessoal do autor, 2016.

Já o Transepto (3) é a parte do edifício da igreja que atravessa perpendicularmente a área da nave e dá o formato de cruz;

Figura 10 - Transepto da Igreja Nossa Senhora da Apresentação



Fonte: Arquivo Pessoal do autor, 2016.

Os Altares laterais (4) são representações menores do Altar mór e diferencia-se desse pelo fato de que nesse é destinado à santíssima trindade, sendo naqueles empossados santos homens;

Figura 11 - Altares laterais da Igreja Nossa Senhora da Apresentação



Fonte: Arquivo Pessoal do autor, 2016.

O Presbitério (5) é o espaço que finda a nave e que precede o altar, sendo dividido entre um e outro por grades (de ferro ou madeira) e é mais alto que a Nave, para ressaltar a diferença hierárquica entre os fiéis e os presbíteros;

Figura 12 - Presbitério da Igreja Nossa Senhora da Apresentação



Fonte: Arquivo Pessoal do autor, 2016.

O Altar Mór (6) é localizado no santuário e é onde ficam as imagens dos santos e da Trindade, bem como onde é colocado o pão e o vinho, remetendo à Última Ceia;

Figura 13 - Altar-mor da Igreja Nossa Senhora da Apresentação



Fonte: Arquivo Pessoal do autor, 2016.

Por sua vez, o Retábulo (7) é uma estrutura de madeira ou alvenaria no qual são retratadas imagens e pinturas com temáticas bíblicas;

Figura 14 - Retábulo da Igreja Nossa Senhora da Apresentação



Fonte: Arquivo Pessoal do autor, 2016.

As Capelas laterais (8) são espaços destinados às diversas ordens religiosas que ali empossam seus santos padroeiros;

Figura 15 - Capelas laterais (esquerda e direita) da Igreja Nossa Senhora da Apresentação



Fonte: Arquivo Pessoal do autor, 2016.

A Sacristia (9) é o espaço administrativo da Igreja, em que se guardam objetos e utensílios usados nas missas e reuniões;

Figura 16 - Sacristia da Igreja Nossa Senhora da Apresentação



Fonte: Arquivo Pessoal do autor, 2016.

O Consistório (10) é o local destinado às reuniões entre o clero e do clero com o bispo.

Figura 17 - Consistório da Igreja Nossa Senhora da Apresentação



Fonte: Arquivo Pessoal do autor, 2016.

Os Corredores laterais (11) são espaços destinados para travessia e deslocamento no interior da Igreja, não prejudicando a Nave;

Figura 18 - Corredores laterais (esquerdo e direito) da Igreja Nossa Senhora da Apresentação



Fonte: Arquivo Pessoal do autor, 2016.

Já a Torre Sineira (12) é o espaço onde fica alocado os sinos ao alto;

Figura 19 - Torre Sineira da Igreja Nossa Senhora da Apresentação



Fonte: Arquivo Pessoal do autor, 2016.

O Púlpito (13) é uma plataforma elevada que tem função por abrigar o orador que fará a leitura do Evangelho.

Figura 20 - Púlpito da Igreja Nossa Senhora da Apresentação



Fonte: Arquivo Pessoal do autor, 2016.

É partindo da sacralidade dessas localidades que os sepultamentos variavam de prestígio e de incidência sagrada, sendo o ponto mais sagrado quanto mais perto fosse do Altar (local em que estavam as imagens)⁵³. Logo, como aponta Alcineia Santos (2011) ser enterrado *ad sanctos* era usufruir de uma dupla função, real e simbólica: real, quando ser sepultado garantiria o espaço do morto na ordem social; e simbólica, quando ser enterrado na igreja garantiria a proteção da corte celeste ali propagada e constantemente reproduzida por símbolos e ações religiosas.

2.2 A SECULARIZAÇÃO DA MORTE EM NATAL

Como já vem sido discutido nesse trabalho, os locais onde eram enterrados os mortos no Brasil cristão eram os mesmos locais onde os vivos se reuniam para prestar culto ao seu deus. No entanto, por ser a igreja uma das instituições sociais brasileiras mais frequentadas durante o século XIX, o enterro começou a ser questionado por uma elite esclarecida⁵⁴ que via nessas práticas um grande entrave à saúde pública. Isto aconteceu pelo fato de que essa elite entendia que os corpos em putrefação exalavam miasmas e, as pessoas que ele aspiravam, ficavam contaminados por essas exalações mefíticas e pútridas. Segundo o historiador Fernando Catroga,

Será a partir do século XVIII que alguns médicos, intelectuais iluministas e alguns eclesiásticos intensificaram a contestação dos enterramentos nas igrejas, prática que, no dizer de Voltaire, fazia dos templos autênticos “cloacas da podridão dos mortos (CATROGA, 1999, p. 42).

Essas práticas inumatórias foram combatidas sobre a premissa de que eram os vetores das epidemias. No século XIX, recorte por nós estabelecido, as epidemias de Bexiga e Cólera assolaram a província do Rio Grande do Norte a ponto de ser necessário o governo tomar providências públicas para refutar esse mal.

⁵³ É nessa mesma linha de pensamento que se edificam cruzeiros e pequenas capelas em locais distantes da igreja. Muito comum no Nordeste brasileiro, as cruzeiros em “beira de estrada” servem para a alma não virar penada e ficar a vagar pelo sertão, sendo colocada uma cruz para salvar a alma errante.

⁵⁴ Basicamente, essa “elite” era composta por urbanistas, médicos, advogados, políticos (deputados e presidentes de províncias em geral) e demais profissionais que tinham contato com ideias vindas da Europa.

A Cólera foi uma doença que se tornou pandêmica no século XIX, atingindo todos os continentes do globo. Sua chegada em Natal, segundo o discurso do então presidente da província em 1850, Carlos Wanderley, ela

fora importada de Pernambuco por um soldado, que della viera; e, si tanto durou foi porque sahindo do Quartel Militar, onde fizera as primeiras victimas, deixou logo o bairro alto desta Cidade, depois de ter causado alguns estragos, para ir-se aninhar na campina da Ribeira, lugar pouco arejado, já por causa dos morros de areia, que a circundão, offerecendo barreira á livre circulação dos ventos, e já por causa do cocal cerrado e denso, que destrui completamente o doce e suave movimento da viração: lugar em fim onde morão a pobreza, a indigencia, e a miseria, com todos os seus horrores; portanto é fácil de achar-se na má alimentação deses miseráveis, na falta de aceio, e nos excessos de todo genero á que se atirão com furor, a causa porque ahi a bexiga durou tanto, depois que a Presidencia tomou a providencia acertada de mandar fornecer alimentos e medicamentos á pobreza desvalia, sôb a direção do Medico do Partido Publico, a peste logo declinou, e a mortalidade diminuiu consideravelmente pela regularidade do tratamento pharmaceutico dictetico e hygienico (FALAS E RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DO RN, v. 8, 2000, p. 461).

Na tentativa de combate a essas exalações pútridas produzidas por corpos em decomposição e na mudança de hábitos alimentares, almejando garantir uma urbanização e higienização da sociedade, que os urbanistas e intelectuais – nas sombras de um processo civilizador espelhado na Europa – forneciam e reivindicavam projetos para uma sociedade configurada em ideais sanitários e secularizados.

Vale expor que a secularização da morte era apenas um dos expoentes das reclamações seculares reivindicadas por essa elite intelectual que almejavam, de fato, o afastamento da relação Estado-Igreja. Nos discursos, também se fazem presentes a secularização dos casamentos e oferecê-los a não católicos, registros civis, liberdade de culto, atestados de óbitos etc. A reivindicação desses ideais seculares podem ser observados, a exemplo, no discurso do deputado pernambucano Joaquim Saldanha Marinho no Parlamento, no qual apontava que

Cumprir apartar a Igreja do Estado, e desfazer quanto antes esse híbrido consórcio que só serve para a consolidação do despotismo do trono e do altar. Cumprir promover a secularização dos cemitérios, nunca sophismando a idéia, e a bem de libertar os cadáveres das garras dos abutres de Roma. Cumprir apressar a decretação, e prática do registro civil, satisfazendo assim uma grande reclamação do país. Cumprir quanto antes promover a instituição do casamento civil, para garantia da paz e da segurança da família, reivindicando assim esse direito incontestável do Estado,

que se acha usurpado pela cúria Romana, e somente em seu interesse⁵⁵.

Voltando ao que concerne à secularização da morte, que teve como força motriz a questão sanitária dos miasmas, sendo entendida como risco à saúde pública, os discursos higienistas se mostram cada vez mais eficazes em combate aos vetores das epidemias, que eram disseminadas pelos miasmas na concepção desses discursos, partiremos numa discussão desse termo e sua origem.

Entretanto, para isso, necessário se faz expor como se deu a consolidação dessa teoria miasmática, traçando a busca do homem de entender como se caracterizava o processo de transmissão das doenças, tendo esse desenvolvido, ao longo da História, centenas de teorias e sistemas de pensamento no qual tinha como foco o combate e prevenção dessas doenças. Veremos, adiante, algumas dessas ideias (e que em muito influenciaram a teoria miasmática).

2.3 IDEIAS ACERCA DA TRANSMISSÃO DAS DOENÇAS, TRATAMENTO E PREVENÇÃO

Dos primeiros elementos críveis de transmissão até do processo no qual esse trabalho enfoca (a transmissão vias miasmas) há uma grande quantidade de sistemas racionais que influenciaram, e influenciam até hoje, tanto a teoria sanitária dos miasmas quanto a medicina atual⁵⁶.

Uma das primeiras atribuições da contaminação de doenças se dava pelo mágico-religioso, sendo a doença destinada a um alvo por um lançador ou fruto de uma punição por uma decadência moral ou conduta questionável. Em decorrência dessa atribuição mágico-divina das doenças, logo lhe foram postas causas morais

⁵⁵ BRASIL. Projeto Separação Igreja Estado. Fala do Deputado Saldanha Marinho. In: Annaes do Parlamento Brasileiro. Câmara dos Srs. Deputados. Segundo Anno da Décima-Sétima Legislativa. Tomo I. Sessão em 16 de julho de 1880. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1880. p. 343.

⁵⁶ As primeiras formas de conhecimento sistemático acerca dessa transmissão estavam ligadas à ideia de contágio. Nessa ideia, havia o pensamento de que as doenças eram transmissíveis via contato e que, a partir disso, do contato do doente/doença, a vítima era afetada ou consumida pela enfermidade. O filósofo Roberto Martins aponta que “contágio significa a passagem de alguma coisa, de uma pessoa (ou de um animal, objeto etc.) para outra pelo contato físico. A palavra “contágio” vem do latim ‘contato’. Antes de se tornar um conceito médico, essa ideia surgiu como um conceito mágico” (MARTINS, 1997, p. 14).

na forma de transmissão. Crimes e violações, infringir leis religiosas, atentados à ordem social etc. eram causas dessas doenças. A prevenção e tratamento se davam, obviamente, na reversão dessas ilegalidades e conduta digna ao que se era proposto. A presença de sacrifícios, rituais de purificação, jejuns e medicamentos dos mais diversos era apropriado à causa moral da doença, tendo – como já exposto – o caráter psicossomático um valor crucial.

Desta forma, emergiam ideais de impurezas que eram dotadas àqueles que não seguiam a moral estabelecida, sendo esses acometidos por doenças, frutos de suas transgressões. No entanto, aliada a essas emersões de cunho mágico-religioso, também surgiam os processos de cura, tratamento e prevenção, com a utilização de objetos e ritos sagrados, como já exposto. Partindo do pressuposto dessa compreensão a respeito das doenças, diversos sistemas de pensamento eram criados. Esses sistemas partiam tanto da ideia sobrenatural das doenças, quanto da observação naturalista, favorecendo uma medicina natural. Dessa medicina natural, um dos sistemas mais influentes foi o de Hipócrates, na Grécia Antiga.

2.4 OS MIASMAS COMO “VETORES” DE DOENÇAS

O termo sanitário-higienista *miasma* surgiu na Grécia e vem da mesma palavra *miasma*, que significa impureza ou mancha. No teatro grego, um assassino – uma pessoa que havia derramado sangue – se tornava impregnado por um *miasma*, uma mancha ou impureza, um sinal maldito da morte, que o acompanhava para sempre.

Desde a Antiguidade a transmissão de doenças feita pelo contato físico era chamada de “contágio”, que vinha do latim *contactus*, ao contato. Ao contrário disso, a transmissão de doenças pelo ar (miasmas) era chamada de “infecção”, oriunda do pensamento romano. Nas grandes epidemias que ocorreram na Antiguidade, as pessoas evitavam se aproximar dos doentes, para não serem contaminadas; e temiam adoecer respirando o ar que vinha dos cadáveres ou de pessoas atingidas pela peste.

É na Roma Antiga que se tem uma maior valorização da ideia de contágio. Roberto Martins (1997) afirma que isso se deu pelo fato de na medicina romana a

preocupação com o estudo dos venenos ser maior do que a medicina grega (que atribuía as doenças a causas internas). De acordo com Martins,

Entre os romanos, o estudo dos remédios só se desenvolveu após a divulgação dos trabalhos do rei Mitridates, de Pontos. Esse rei, segundo vários autores, foi o primeiro a fazer um estudo sobre antídotos [...] [e a adotar] a prática de beber um pouco de veneno diariamente, depois de tomar remédios, para se acostumar a eles e para que se tornassem inócuos (MARTINS, 1997, p. 44).

Com a vitória de Pompeu sobre o rei Mitridates⁵⁷, seus estudos acerca dos venenos foram traduzidos para o latim. Interessante a ideia do rei Mitridates que, ao usar diariamente certas porções de veneno, eles iriam se tornar “inócuos” ao seu organismo, partindo do mesmo princípio em que se torna o organismo imune a um vírus já obtido. Ainda, essa ideia de atribuir a um veneno uma enfermidade corrobora com a ideia de que agentes externos ao indivíduo podem lhe gerar doenças, algo que ia de encontro à medicina hipocrático-galena.

No entanto, ainda foi grande a influência de Hipócrates na medicina romana, sendo forte a ideia de controle dos humores seguindo as práticas preventivas estabelecidas por Hipócrates. Somado a isso, ainda emergiam ideias baseadas na astrologia, como a de Ptolomeu⁵⁸ (90 – 168), que defendia a influência dos planetas no clima e comportamento (e na saúde) dos homens. Martins aponta que, para Ptolomeu

Cada um dos astros possuiria um poder específico capaz de influenciar os acontecimentos da Terra, como o clima. O Sol teria poder de aquecer e, em certo grau, de secar. A lua umedeceria e seria moderadamente quente, produzindo por causa dessas duas qualidades o amolecimento e a putrefação. Saturno seria um planeta principalmente frio, moderadamente seco. Marte teria a capacidade de secar e queimar. Esses dois planetas (Saturno e Marte) eram considerados maléficos por Ptolomeu. Seria os principais responsáveis por doenças e catástrofes. Pelo contrário, Júpiter e Vênus, juntamente com a Lua, seriam astros benéficos e protetores (MARTINS, 1997, p. 47).

Essa teoria fundamentada na astrologia ia a encontro à teoria hipocrática, quando corroborava que o clima – e os planetas – influenciavam os humores e

⁵⁷ Mitridates VI do Ponto (132 a. C – 63 a. C), Anatólia, foi um dos maiores inimigos de Roma. Quanto à suas estórias, diz-se que tinha o hábito de imunizar-se tomando diariamente doses não letais de venenos.

⁵⁸ Ptolomeu foi um astrônomo e geógrafo egípcio, que viveu na Alexandria. É dele a ideia final (adaptada de Aristóteles) do geocentrismo, na qual defendia que a Terra era o centro do Universo, estando os outros astros e planetas girando ao seu redor.

causava o desequilíbrio do organismo, saindo do estágio de harmonia e surgindo doenças. Nas palavras do próprio Ptolomeu,

Em geral Saturno produz ventos frios, aumenta a fleuma, torna as pessoas reumáticas, fracas, magras, ictéricas e predispostas à disenteria, tosse, cólica, e elefantíase; ele também torna as mulheres sujeitas a doenças do útero. Marte faz as pessoas cuspirem sangue, torna-as melancólicas, enfraquece seus pulmões e causa o escorbuto e a sarna. Além disso ele as torna constantemente irritadas [...], produz hemorroidas, tumores e também úlceras ardentes ou feridas devoradoras (MARTINS, 1997, p. 48)

Em contraponto a isso, na Roma Antiga tiveram importantes pensadores, muitos deles não médicos, no qual se dispuseram a melhor maneira de entender as causas e transmissões das doenças. Lucrécio⁵⁹ (99 a.C – 55 a.C) foi um importante filósofo atomista que defendia a possibilidade de existirem seres e partículas invisíveis. Martins (1997) aponta que para Lucrécio, assim como não víamos a água que se evapora ou o que atraía as partes em um ímã, assim também poderiam existir seres que habitavam no ar e que se adentravam em nosso corpo (pela boca, ouvido, nariz etc.) e que nos contaminavam.

É a partir desse pensamento, que seres invisíveis poderiam estar presentes no ar e contaminar outros seres, se que fundamenta a teoria dos miasmas.

2.5 A CRENÇA NO CONTÁGIO MIASMÁTICO NA IDADE MÉDIA

Em virtude da descentralização política e territorial causada pelas invasões bárbaras no ocidente, com a queda do Império Romano e ascensão do sistema feudal, houve uma ruptura dos conhecimentos produzidos pela antiga Grécia e Roma e decadência na construção de novos conhecimentos, além de um forte impacto no sistema sanitário, por falta de reparos e destruição. No oriente (em Bizâncio), onde as invasões bárbaras não chegaram a imputar fortes danos, foram mantidas as tradições clássicas (greco-romanas) e impulsionadas expansões que possibilitaram o contato com outras culturas e sociedades (China, Índia etc.), havendo assim trocas e assimilação de conhecimentos. Entretanto, no ocidente, alguns autores se interessavam por essas leituras e as traduziam do latim para sua língua vernácula. Ainda, fruto dessa decadência, se voltou à questões religiosas

⁵⁹ Tito Lucrécio Caro, é desse filósofo latino do século I a ideia base da atual microbiologia.

como resposta a fatores naturais, sobretudo as pestes e doenças, sendo a doença, no ocidente cristão, estritamente relacionada ao pecado.

Ainda, é interessante expor a diferença o ocidente cristão e o oriente islâmico no que tange à esses avanços científicos. Enquanto esse primeiro era atravessado por uma religião que freava e limitava os assuntos que fugissem a uma finalidade religiosa, aquele outro era fundamentado em uma religião que não demonstrava temor e repressão à esse conhecimento terreno, tendo, conseqüentemente, o oriente desenvolvido melhores resultados nessa ciência, enquanto recorria o ocidente a ideais sobrenaturais (crenças religiosas) – no caso, à transmissão e prevenção de doenças, recorrendo à questões morais (pecado) e curas mágicas (oração, sacrifícios, penitências, exorcismos, invocações de santos etc.)

Nessa época, houve estudos que corroboravam com essa ideia de que a contaminação dos ares era responsável pela disseminação das doenças. Isidoro de Sevilha⁶⁰ (560 – 636) absorveu a teoria dos humores de Galeno, que a adapta e lhe funde com a ideia de contágio. Conforme lhe parafraseia Roberto Martins,

A pestilência é um contágio que, ao atingir uma pessoa, se espalha rapidamente para várias outras. Ela surge do ar corrompido, penetra nas vísceras e se estabelece nelas. Embora esta doença geralmente surja por potencias aéreas, no entanto ela nunca pode surgir sem a vontade do Todo-Poderoso Deus (apud MARTINS, 1997, p. 53)

Logo, foram os pensadores islâmicos os responsáveis pelo desenvolvimento da teoria miasmática, como também foram os responsáveis por impulsionar a disseminação dessa teoria. Um dos maiores expoentes dessa ideologia foi o médico Abu Ibn Sina⁶¹ (980 – 1037), mais conhecido no Ocidente como Avicena, seu nome latino.

Em seu livro *Cânon da Medicina*, Avicena discorre sobre os miasmas como causa de muitas doenças. Segundo ele, as “febres pestilenciais” eram produzidas pelo apodrecimento da água ou da atmosfera. Assim, as águas paradas ou pântanos, bem como cadáveres, produziam vapores fétidos e malignos que, transportados pelos ventos, contaminavam os ares. Logo, para Avicena, a razão do apodrecimento, seja da água ou do ar, era a presença de corpos terrestres

⁶⁰ Isidoro de Sevilha foi um intelectual responsável por compilar importantes obras da Idade Antiga em sua enciclopédia **Etymologiae**, que teria sido perdidos caso não fosse a ação de Isidoro. Dentre esses compilados, se encontrava o **Corpus Hipocraticum**.

⁶¹ Abu Ibn Sina, ou Avicena (980 – 1037), foi um importante filósofo persa que, dentre muitos estudos, teve importantes obras sobre medicina e alquimia e é um dos percussores da filosofia islâmica.

malignos. Logo, águas paradas e estagnadas, quando em contato com elementos pútridos (pântanos, esgotos, corpos de cadáveres etc.) formavam podridões nocivas e vapores malignos, que eram arrastados e transportados pelos ventos a outros lugares.

Baseado nisso, Avicena fundamenta sua ideia de transmissão e prevenção baseado nesses miasmas. Para ele, não era necessário somente a inalação dessa água ou ares pútridos, mas também a situação corporal (dos humores) favorável à recepção dessa doença, podendo, inclusive, ser transmitida a outras pessoas que não infectadas. De acordo com a ideia de Avicena de como se dá essa reação do aspirante do miasma, e desse ar pútrido no interior do corpo, até o possível contágio a outro não doente (fundindo essa ideia de transmissão via miasma e contágio), temos a seguinte lógica: o ar contaminado (miasma) atingia o coração corrompendo o atual estado de espírito no qual se encontrava, apodrecendo toda a umidade que ali circulava e se disseminando pelo corpo de acordo com a fluidez, sendo assim formada a febre pestilencial. Partindo dessa mesma lógica, ela se espalha a outros homens que possuem a mesma propriedade preparatória, não atingindo àqueles que não possuem o estado necessário para a alocação interna do agente.

Percebe-se no discurso de Avicena que ele era adepto da ideia de contágio, sendo a doença transmitida via miasma, mas tendo o corpo uma predisposição a ser contaminado. Dentre os fatores que favoreciam o corpo a recepção e contaminação da doença, estavam, sobretudo, o mau equilíbrio dos humores. Ainda, a fadiga (devido a cansaços frutos de esforços físicos – e até sexuais), poros abertos por banhos quentes etc.

Logo, o tratamento de pessoas doentes era feito pelo controle e volta do equilíbrio dos humores, sendo feitos securas no corpo, para diminuir a umidade para evitar o apodrecimento das substâncias corporais. Sangrias eram feitas para controle e limpeza do sangue, e evacuações para limpeza do intestino. Além de diminuir o uso das bebidas e alimentos, bem como limitar os banhos. Na casa, fazia-se necessário refrigerar os ares para corrigir o ar.

Como os miasmas eram exalações pútridas que circulavam nos ares, a prevenção se dava com substâncias com fortes odores – que, no imaginário do povo por não sentir o odor fétido, estavam imunes aos seus males. Logo, emerge a recomendação de uso de vinagres nos alimentos, o uso de limão, canela, água de

sândalo, cânfora, alhos⁶², álcool etc. Era costume produzir bons odores, utilizando-se de aloés, âmbar, almíscar, láudano, cipreste, louro etc. Borrifando a casa com vinagre e defumando-a com sândalo, cânfora, mirra e outras substâncias⁶³.

Essas práticas influenciaram, inclusive, a indumentária médica. Ela era bem peculiar e dotada de instrumentos respaldados na teoria miasmática. Era usada uma capa preta longa para proteger todo o corpo do contato com o enfermo. Ainda, muniam-se de uma máscara com um bico longo, para se distanciar cada vez mais do ar contaminado, tendo na ponta dessas máscaras (no bico), um compartimento para se guardar as diversas especiarias aromáticas. O uso de luvas e instrumentos com cabos longos também eram característicos desse traje.

⁶² É provável que tenha sido inventado daí, e difundido no imaginário do povo, a ideia de que alhos tem esse valor mágico e preventivo contra vampiros.

⁶³ O uso, e consequente procura, dessas substâncias tidas como “especiarias” motivou o comércio e expansão marítima na Europa nos séculos XV-XVIII. Na busca cada vez maior desses produtos, o lucro se mostrava muitas vezes exorbitante e a demanda, às vezes (em época de epidemias), maior ainda.

Figura 21 - Ilustração de um médico epidemiologista medieval⁶⁴



Posteriormente, especificamente no século XVIII e XIX, essas ideias tiveram forte recepção de intelectuais e elites esclarecidas da Europa, já que mostravam um resultado lógico e uma solução às insalubridades da época. Além disso, ela erradicava costumes populares que essa elite, esclarecida pelas luzes do Iluminismo⁶⁵, condenava enquanto atrasados.

Por ir de encontro à essa elite intelectual, difundiu-se essa ideia de que os ares corrompidos eram os responsáveis pelas doenças e disseminação de epidemias.

⁶⁴Fonte: Disponível em: <<http://www.historiaillustrada.com.br/2014/03/os-medicos-da-pestes-negra-medieval.html>>. Acesso em 12 de outubro de 2015.

⁶⁵ O Iluminismo foi uma corrente cultural do século XVIII difundida na Europa, excepcionalmente pela elite, que buscava se livrar e/ou reformar o conhecimento e tradições herdadas da época medieval. Os "iluministas" condenavam todo e qualquer conhecimento que não proviesse da razão ou da cultura erudita, erradicando os costumes da cultura popular. Foi necessário advir um movimento taxado de Romantismo para valorizar – e mostrar – que o conhecimento oriundo dessa cultura popular também era fruto da razão e, assim, legítimo.

2.6 MEDIDAS E POLÍTICAS PÚBLICAS SANITÁRIO-HIGIENISTA

Partindo ao caso brasileiro, essa ideologia higienista foi aspirada e trazida pelo atlântico. A classe médica, advocacia e os demais intelectuais se enquadraram no que pregavam esses ideais sanitários numa tentativa de higienização social e cultural. Social no que dizia respeito às medidas sanitárias; e cultural no que tangia aos costumes tidos como superstições de uma mentalidade atrasada e respaldada em tradições religiosas.

Por terem influência política, logo externaram às políticas públicas suas ideias ao ponto de se tornarem retratadas em discursos nos jornais e em relatórios presidenciais das províncias. Tamanha foi a aceitação da teoria miasmática, começaram a surgir medidas preventivas/paliativas para a erradicação dessas exalações pútridas. Essas medidas eram tanto de higiene pessoal, como sanitárias.

Essas medidas de higiene e essas políticas públicas sanitárias se consolidaram e ganharam terreno em meio ao povo pelo fato de ambas se enquadrarem no que carecia na sociedade oitocentista brasileira: a má higiene pessoal e a falta de saneamento das cidades. Como exemplo desta carência de infraestrutura sanitária e higienização da sociedade, a província do Rio Grande do Norte não possuía um sistema de abastecimento de água nem de saneamento, onde os esgotos e dejetos acumulavam-se nas estradas e vielas de areia. Não possuía matadouros (públicos para uma maior higienização dos alimentos e dos dejetos dessa atividade), hospitais ou cemitérios.

Como remédio à higiene pessoal, as Câmaras Municipais interviam através de seus *Códigos e Posturas Municipais*, no qual indicavam projetos e diretrizes de como deveriam ser regidos a saúde pública e os costumes sanitários, propondo uma reeducação à população e que antigas práticas cotidianas fossem deixadas, assumindo novos costumes respaldados em ideais e valores higiênicos.

Como modelo dessas práticas combatidas pelas *Posturas Municipais*, Roberto Martins (1997) nos mostra que se viu a necessidade de se fazerem ventilar os ares do interior das instituições, como Hospitais e das Prisões (que antes eram fechadas); a proibição do lançar dejetos fisiológicos, água e lixo às ruas, visto que não se tinha saneamento (nas ruas) e nem banheiros (nas casas). Havia cidades ainda que tinham o recolhimento de lixo das ruas, que era levado para fora do perímetro urbano; cemitérios, que ficavam ao lado das igrejas, foram sendo

desativados, sendo criados outros em lugares distantes; matadouros de animais foram também deslocados para fora das cidades etc.

Ainda, foi recomendado novas práticas cotidianas para que essas imundícies fossem corrigidas com a higiene, admoestando a limpeza da frente das casas, bem como propondo o ascender de fogueiras nas ruas pela manhã e noite, purificando e defumando as roupas sobre o fogo, manter presos e longe das residências animais domésticos.

Com isto, vê-se que posturas urbanas através de providências públicas foram tomadas como resposta aos costumes, crescimento demográfico e, conseqüentemente, aos miasmas e às epidemias.

No Recife de meados do oitocentos, o Dr. Joaquim Aquino Fonseca, então Vacinador Oficial da Província toma também medidas contra o surto epidêmico de Cólera-morbo que se espalhava então. Ele exigia

Que a Câmara Municipal corrigisse os defeitos das edificações urbanas, em que os mais elementares requisitos de ventilação e luz solar eram sumariamente desprezados [...] inspecionar e sanear as moradias e os quintais instruindo os moradores sobre a exigências da aeração e fazendo-as efetivas, se necessário fosse, às custas dos cofres públicos (GUNN, 1998, p. 9).

Já na província Rio Grande do Norte, ainda em 1851, o presidente José Joaquim da Cunha, apontava a necessidade de casas de caridade e hospitais para tratamento de doenças e de vacinas para, com isso, impedir a sua disseminação. Em sua fala de 3 de fevereiro de 1852 expôs que

Continúa e continuará a indecente prática da inhumação nos Templos. Um só cemiterio não existe na Província. [...] pêlo que diz respeito ao estado sanitário da Província, a que menos recursos possui, é talvez ésta, [...] a Vaccina, que só teve principio nesta Província em Setembro de 1847, quase nunca se praticou fóra da Capital por deficiencia de pessoas, que a isso quizessem prestar. [...] Sente-se a falta de um asilo ou casa de caridade, que deva servir em ocasião de epidemias, e onde se possa recolher um enfermo indigente, ou um alienado turbulento (FALAS E RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DO RN, v. 8, 2000, p. 420).

Inúmeras foram as medidas e políticas tomadas para combater os miasmas e a precária infraestrutura norte riograndense. Entretanto, trataremos agora das medidas que tangem a esse trabalho: as proibições dos enterramentos nas igrejas e a necessidade da construção de cemitérios extramuros.

2.7 O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO DA MORTE NO BRASIL E EM NATAL

A partir de então, tendo o apoio de alguns representantes da igreja baseados na ideia do texto bíblico que diz que “numerosos testemunhos nos ensinam que a alma deve habitar uma morada mais nobre” (BÍBLIA, Esdras 2:34-35), e acrescido da ideia defendida pelos higienistas, a questão estética dos cemitérios teve mais atenção, passando a prevalecer túmulos individuais e jazigos familiares, contra o coletivismo desenvolvido até então. Partindo disto, autoridades, principalmente francesas, começaram a estabelecer leis que proibiriam enterros *ad sanctos*, recomendando a construção de novos espaços que serviriam de cemitérios que fossem de acordo as novas regulamentações estabelecidas (PETRUSKI, 2006. P. 102).

Como já dito acima, tais proibições tiveram seus pioneiros na França do setecentos, quando da Revolução. Já que assim o é, partiremos das medidas tomadas lá e que influenciaram aqui no Brasil, *a posteriori*. No entanto, não se detém apenas na França a essas medidas sanitárias de caráter higienista.

Com mostra Marcelina Almeida (2007, p. 101), em Roma, 1706, o papa Clemente XI fora aconselhado pelo monsenhor Giovanni Maria Lancesi para a construção de cemitérios fora da urbe romana e, em 1721, o reverendo Lewis editou na Inglaterra uma obra alertando sobre os riscos dos enterros *ad sanctos*.

Com a ideia miasmática difundida e os enterros eclesiásticos sendo mal vistos pela classe burguesa e pela elite intelectual, medidas políticas influenciadas por essas classes foram tomadas. Como exemplo dessa política de higienização, tem-se a Declaração do Rei Luís XVI em 1776, que proibia os enterramentos nas igrejas, culminando na desativação do Cemitério dos Santos Inocentes⁶⁶.

Após encerrar as atividades dos cemitérios dos Inocentes (1776), foram fechados muitos outros cemitérios, como o de Chaussée-d’Antin (Saint-Roch), o da rua Saint Joseph (Saint-Eustache), o de Saint-Sulpice em 1781 e o da ilha de Saint-Louis em 1782.

⁶⁶ O Cemitério dos Santos Inocentes era o mais antigo cemitério da França, e se localizava em Paris. A data de sua fundação é incerta, mas sabe-se que quando da sua interdição (meados do século XVIII) o cemitério já tinha atividades há mais de mil anos. Sua interdição final (1780) está ligada ao fato de que os cadáveres e restos mortais dos enterrados estavam invadindo o subterrâneo das casas circunvizinhas. Em 1785 foi decidido que o cemitério seria destruído, sob a prerrogativa de eliminar o mau cheiro da região.

A população francesa se mostrou favorável a essas interdições e eventuais demolições desses cemitérios públicos. Entretanto, não se pode afirmar que o povo parisiense reivindicava a laicização da morte. Muitos desses parisienses reivindicavam apenas que os cemitérios se afastassem de suas residências e fossem realocados em locais distantes.

Era muito comum as habitações e residências circundarem os espaços destinados a alojar os mortos. Na Europa, era tamanha a proximidade entre a cidade dos vivos com a dos mortos que Séverine Fargette-Vissière aponta

Os cemitérios da Idade Média nada tinham de tenebroso. De dia ou de noite, era neles que a população das maiores cidades europeias buscava se divertir, quando não fixar residência provisória ou definitiva. Além disso, as necrópoles eram também um espaço de cidadania, pois lá sempre estavam juízes a comunicar sentenças, e o equivalente aos prefeitos de hoje a dar publicidade a suas ações. Esses locais funcionavam ainda como cartórios a céu aberto (FARGETTE-VISSIÈRE, p. 1, 2009).

Desta forma, se tornava comum a presença e convívio entre vivos e mortos ao ponto de que entretenimento, política e o comércio floresciam ao redor dos espaços sepulcrais. Ainda, essa proximidade entre a cidade dos vivos e a dos mortos gerava um desenvolvimento circunvizinho à área na qual era alocado o cemitério, ao ponto de haver um interesse com o local destinado à essa construção. Eduardo Rezende (2006) ao estudar a formação dos espaços cemiteriais de São Paulo, aponta uma lógica nas doações de terras para esses espaços, pois suscitavam o florescimento do progresso circunvizinho, com rede elétrica, saneamento e circulação de pessoas. Semelhante também já fez Almeida (2007), ao questionar sobre como a construção desses cemitérios públicos se enquadravam no discurso modernista quando da criação de Belo Horizonte para ser capital de Minas Gerais.

Só mais tarde houve a efetiva laicização dos cemitérios quando da Revolução Francesa em 1789, que impunha um novo modelo social e que afetou o universo da morte e do culto aos mortos. Sobre isso, comenta Francisco Queiroz (2000, p. 12) que “[...] no decurso do conturbado processo revolucionário, a celebração da morte, perdeu igualmente a dignidade: o destino a dar aos mortos perdeu valor em si mesmo, porque os valores morais ligados à religião foram abalados” (QUEIROZ, 2000, p. 12).

A forte secularização que se encontrava a sociedade francesa concitou numa laicização dos ritos fúnebres. Assim, foi sob a mão forte de Napoleão que se regulamentou a questão dos enterros e o culto aos mortos. A Lei de 12 de Junho de 1804 (Decreto do dia 23 Prairial Ano XII) proibia os sepultamentos em qualquer edifício religioso, independente de credo; em qualquer ambiente fechado ou que estivesse no espaço urbano. Essas normas higienistas deveriam ser seriamente obedecidas e ficavam sob a responsabilidade das autoridades civis a fiscalização.

Pode afirmar-se que foi através deste decreto que Napoleão passou definitivamente para o poder público o controle da morte. No entanto, não foi de seu interesse a proibição das práticas e costumes erguidos envolta do morto e rito fúnebre. A respeito disso, Queiroz afirma que

[...] o processo de laicização da morte foi, de certo modo, atenuado com Napoleão em relação à Revolução Francesa [...] O decreto imperial napoleônico pretendia, entre outras coisas, restaurar e regularizar o culto dos mortos que tinha sido profundamente afetado com a insalubridade e falta de respeito para os defuntos nos excessos do período revolucionário e pós Revolução Francesa. Pretendeu Napoleão, sobretudo colocar a gestão da morte debaixo de um controlo governamental, com regras bem definidas, o que até aí não sucedia [...] Apesar de manter laica a morte, Napoleão pretendeu dar nova dignidade à gestão laica da morte (QUEIROZ, 2000, p. 50).

Logo, não era interesse das medidas napoleônicas negarem ou banirem o culto aos mortos. Longe disso, foi interesse de Napoleão legalizar a morte e o morrer, passando ao controle do Estado e conferindo condições mais sanitárias. Através dos decretos, *a priori*, o governo passou a controlar os locais dos cemitérios, obrigando-os a serem fora dos prédios religiosos e, também, impedindo-os de serem em locais públicos (longe do plano urbano), sendo em locais altos e arejados pelos ventos, sendo as sepulturas classificadas em perpétuas ou temporárias. De acordo com isso, ainda era possível a compra de lotes e espaços particulares para a criação de túmulos e jazigos. Já *a posteriori*, Napoleão conseguiu dar nova concepção ao sepultamento, que tinha se tornado calamidade pública, bem como, quando necessário, deveria conceder espaço apropriado para sepultamento de acatólicos em locais afastados⁶⁷.

⁶⁷ Vale salientar que com a medida adotada por Napoleão ao laicizar os enterros e controlar os cemitérios, passou-se a pessoas de credos diferentes poderem ser enterrados sob o julgo católico, algo antes muito raro.

Essas medidas influenciaram as formas de enterro e sepultamento em várias localidades do globo, chegando ao Novo Mundo. Aqui no Brasil, isso já vinha sendo analisado ainda em 1789 quando D. Maria de Portugal solicitava ao bispo do Rio de Janeiro, Dom José Joaquim Justino Mascarenhas Castelo Branco a construção de cemitérios na colônia separados das igrejas. No entanto, apenas mais tarde houveram medida políticas sobre essas exigências. Em 1801 uma Carta-régia foi redigida, em que D. João VI recomendava a construção de cemitérios separados das igrejas.

Desta forma, já no início do século XIX via-se a necessidade dos cemitérios extramuros no Brasil. Ainda, teor semelhante guarda o decreto imperial de 1825, que criticava as práticas de enterramentos tradicionais, considerando-as anti-higiênicas e sustentadas pela superstição. Essas medidas, no entanto, não foram seguidas, mas serviram de prelúdio à de 1828⁶⁸, no Brasil já independente.

Com o advento da independência – e suas prerrogativas liberais e de construção de um Império respaldado em ideais de civilização e poder – D. Pedro I decretou a lei imperial de 1º de outubro 1828, que regulamentava a funcionalidade e poderio das Câmaras Municipais. Tão logo, o poder das Câmaras municipais fora aumentado e tornou possível uma maior cobrança das medidas tomadas por elas.

Entre as normas apontadas nessa lei de 1º de Outubro de 1828, no que diz respeito aos cemitérios e sepulturas, encontram-se: a não abertura no espaço de tempo de dois anos de uma sepultura, e três anos para carneiros; nenhuma sepultura poderia ficar aberta por mais de 24 horas; o cadáver deveria ser enterrado a seis palmos do chão; apenas um cadáver por cova; o cadáver deveria ser transportado coberto ou com caixão fechado. Todos esses princípios deveriam ser seguidos sob pena de prisão e multa.

Portanto, e como exposto, essa lei de 1º de Outubro de 1828, na sessão de *Posturas Policiais* decretava muitas posturas para a higienização da nova sociedade, tão pedida e aclamada pela população. Mas, em alguns de seus parágrafos, erradicava medidas totalmente abraçadas pelo senso comum, como o funeral e enterro nas igrejas e confrarias, que contribuía demasiadamente para os riscos salubres, sendo o fato de ser sagrado o ritual de funeral na igreja – e consequente ajuda no purgatório – fator crucial no imaginário desse senso comum.

⁶⁸ Lei proclamada pelo Imperador D. Pedro I, no Brasil Império, que, dentre outras medidas, destinava alguns artigos do Título III – Posturas Policiais – à saúde pública e medidas higienistas.

Somado a essa negação do senso comum por contrariar os sentimentos e prerrogativas religiosas, estava o fato de que essa medida da lei de 1828 sancionada pelo Imperador foi vista como anticlerical dada à imagem maçônica que tinha esse perante o povo e tendo agora se aliado aos progressistas.

Com isso, a reação da população frente às medidas públicas da lei de 1828 não foi satisfatória. João José Reis, a exemplo, explica que alguns baianos tiveram atitudes mais atrasadas que a de povos primitivos, “como enterros com corpos jogados ao mar ou em quintais de casa, pelo fato da proibição do sepultamento nas igrejas e não consentimento do enterro em cemitérios públicos” (REIS, 1991, p. 285). Além disso,

Esses enterros clandestinos feriam a sensibilidade religiosa das pessoas, frustrando planos muitas vezes longamente elaborados de um funeral decente, público e pomposo, pago com sacrifício e antecipadamente às irmandades. Era como se o último ato do morto entre os vivos fosse um ato criminoso (REIS, 1991, p. 285).

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. A respeito dessas resistências, afirma Catroga que

Muitos obstáculos provinham de insuficiências de ordem financeira e burocrática; outros, porém, tinham uma base bem mais funda, dado radicarem não só na repulsa das populações por um território desnudado e profano, mas também em atitudes de defesa de situações de privilégios estabelecidos. À estranheza do espaço correspondia, igualmente, a rejeição do rompimento com o elo simbólico que ligava as gerações. [...] Por outro lado, em muitas regiões, nomeadamente no norte do país e nos centros mais populosos, os grupos sociais mais elevados continuaram a privilegiar os enterramentos tradicionais, o que implicava que fossem os pobres os principais destinatários dos cemitérios públicos, situação que reforçava a repulsa pelos novos espaços (CATROGA, 1999, p. 53-54).

Diante disso, as classes com melhores condições mantinham os velhos costumes fúnebres, sendo destinado aos cemitérios públicos somente os menos favorecidos. Ainda, vale expor que a medida do Decreto de 1828 diferia da Carta Régia de 1801. Embora ambas proibissem os enterros nas igrejas e exigissem o afastamento dos sepulcrários desses ambientes religiosos, a de 1828 exigia que os cemitérios devessem ser edificadas longe dos centros urbanos.

Foi em Portugal que houve uma medida em que distinguia um órgão especializado do setor público à causa da saúde pública. Em 1844,

Esta nova lei reiterava a obrigatoriedade de pelo menos um cemitério em cada concelho, enfatizava a proibição dos enterramentos em qualquer igreja ou capela; os cadáveres deveriam ser examinados por um profissional competente, antes da inumação, sendo obrigatória a emissão do atestado mortuário. Só após a expedição deste documento seria liberado o bilhete de enterramento pelo comissário da saúde da paróquia. Este documento tinha um custo variável de região para região, além de obedecer a hierarquia social (ALMEIDA, 2007, p. 108).

Sendo assim, torna-se entendido o fato da repulsa e resistência popular acerca de uma mudança cultural há tempos já seguida e que ia de choque a valores religiosos em uma população em sua maioria católica, como a brasileira; bem como a latente criação de leis que coibissem essa prática mortuária. A respeito dessa nova lei de 1844, em Portugal, Marcelina Almeida (2007) afirma que foi apenas mais uma tentativa de se obrigar o cumprimento das leis, já que não foi pela ausência de legislação que os cemitérios não se tornaram uma realidade.

Tão certa é essa assertiva, de que não foi por ausência de legislação que os cemitérios foram construídos, em 7 de setembro de 1847 ainda não se tinham cemitérios públicos na província do Rio Grande do Norte, ao apontar o presidente Cazimiro José de Moraes Sarmento que

[...] bem quizera propôr-vos a criação de um cemitério nesta Capital, pelo menos afim de que as igrejas, que são casas de oração, se tornassem dignas moradas do Senhor, deixando de ser, como infelizmente são na actualidade, pela inumação de cadáveres, focos de pestes; mas quase que me não atrevo a fazê-lo, não pela oposição que a ignorância e os preconceitos soem fazer as instituições novas, por mais profícuas e bellas que sejam, mas pela insufficiencia das rendas provinciaes (Falas e Relatórios dos Presidentes da Província do RN, v.8, 2000, p. 347).

Logo, a razão do êxodo dos sepultamentos para muitos cemitérios extramuros e a causa da construção desses cemitérios extramuros se dá não por uma exigência real nem por uma necessidade orgânica ou espacial, mas sim pelas epidemias que assolaram o séc. XIX, em especial a Cólera-morbo. É importante frisar também que essa mudança sepulcral em razão das epidemias se deu não só aqui, tendo também influenciado alguns países da Europa⁶⁹.

⁶⁹ Almeida (2007, p. 107) afirma a influência da Cólera-morbo na mudança dos enterros também em Portugal ao dizer que “[...] as razões que culminaram na construção dos cemitérios públicos em Portugal, se justificam diante da uma necessidade, da urgência imposta pelos fatos. As epidemias,

3. A MORTE (DES)SECULARIZADA E O ESPAÇO DO MORTO EM NATAL/RN

Como já discutido, a secularização é um processo que objetiva afastar a religião ou o argumento mágico-religioso das estruturas sociais e políticas. No caso da Natal do oitocentos, a secularização da morte foi resultado de um embate entre discursos sanitário-higienistas e costumes fúnebres religiosos, sendo os interlocutores daquele as classes progressistas – influenciados pelo cientificismo da época; já os desse eram os religiosos que viam uma forma sagrada no sepultamento nas igrejas e assim requeriam e cumpriam essa forma de morrer.

Diante disso, esses intelectuais reivindicavam um espaço distante da cidade para que fosse construído um cemitério. Essa medida se baseava na ideia de que os corpos em putrefação exalavam miasmas, sendo aspirado pelas pessoas ao frequentarem as igrejas e que perpetuavam um ciclo de contaminação de doenças.

Nesse capítulo, discutiremos como a Cólera chegou à província do Rio Grande do Norte, em especial Natal – devido ao progresso que essa vivia – e o devastador número de mortos que ela deixou, culminando em medidas políticas que resultaram na construção do primeiro cemitério público da província, o Cemitério do Alecrim.

3.1 O PROGRESSO NO RIO GRANDE DO NORTE

O Rio Grande do Norte do século XIX era uma província ainda pacata e atrasada, com meios de transportes e de comunicação precários. A província estava dividida, até 1872, em 8 cidades, 19 vilas e 13 comarcas. Sua economia nesse século foi mista. Na primeira metade do século XIX, a economia do Rio Grande do Norte se diversificou bastante, passando a produzir, além do gado, do couro, do algodão e da rapadura, outros produtos como o sal (que incentivou o crescimento do litoral, sobretudo Mossoró), o tabaco, o peixe salgado e as drogas medicinais, além de “minerais como o ouro, a prata, o ferro, o amianto, o cristal e pedras calcárias,

em especial, a cólera foi mais convincente que as ideias liberais e iluministas, naquilo que se referem à adoção dos novos modos de sepultamento e culto aos mortos. As epidemias que varreram o país entre 1833 e 1855 reforçaram de modo contundente, a imperiosidade da medida.”

silicosas e graníticas (ANDRADE, 1995, p. 25)”. Assim, vê-se uma província que se baseava em produtos de base, com um comércio ainda infértil no setor primário e um terciário em um estágio por desabrochar.

Como setor secundário tinha-se os engenhos de açúcar. Segundo Paulo Pereira dos Santos, em seu *O RN na História do Desenvolvimento Brasileiro*, o número de engenhos de açúcar mais que dobrou entre 1845 e 1860. Em 1859, a província do Rio Grande do Norte tinha 159 engenhos, que davam uma safra de 370.000 arrobas por ano; em 1861, já eram 173 engenhos somente na área próxima a Natal, com uma produção de 375.000 arrobas por ano. As exportações em 1847 eram de 11.304 arrobas e já em 1851 elevou-se para 35.511 arrobas (SANTOS, 2005, p. 93).

Durante o período compreendido entre 1845 a 1850 tiveram duas grandes causas que contribuíram para proporcionar o maior desenvolvimento e consequente povoamento da província (e da capital). A primeira delas foi a seca de 1844-1846, que forçou a migração de grandes contingentes populacionais para as vilas e cidades, principalmente as litorâneas; além disso, demonstrou a fragilidade do comércio pecuário, forçando uma valorização de polos agrícolas mais fortes, sobretudo a expansão do cultivo da cana-de-açúcar. Já o segundo, foi o surto econômico decorrente da produção de açúcar, fruto da valorização do comércio agrícola.

Somado a estes dois fatores, incluía-se ainda a extração do sal norte-riograndense. No entanto, por ter um método de extração primitivo (o que acarretava uma má qualidade) somada à carestia do transporte, o sal norte-riograndense perdia no comércio para o europeu, o que esse [o sal] representava uma parcela pequena na economia potiguar, tendo seu ápice na década de 1860 em que, por decretos reais, houve a terceirização por uma empresa do Rio de Janeiro.

Dada a evolução econômica, a integração da economia na província do Rio Grande do Norte “às correntes do comércio internacional se fez através da exportação, principalmente, de algodão, couros e açúcar, e da importação de diferentes produtos manufaturados europeus, sobretudo tecidos, ferragens, vinho e diversos tipos de quinquilharias” (MONTEIRO, 2000, p. 131). Não obstante, o desenvolvimento da província do Rio Grande do Norte requeria, ainda, importantes obras de infraestrutura, que valorizassem o precário sistema de transporte e

comunicação, bem como o abastecimento de água e a iluminação pública. Com isso, decorreu

Uma série de iniciativas que visava, em última instância, estimular as relações da economia da província com o mercado mundial: a criação da Capitania do porto de Natal (1859), os primeiros estudos para o melhoramento do Porto de Natal (1860), a abertura de um canal no vale do Ceará-Mirim (1867), a construção de açudes no sertão (1857), a tentativa de criação de um banco rural na província (1860), os incentivos legais para o estabelecimento de comerciantes em Mossoró (1868) e os incentivos legais para a construção das primeiras estradas de ferro do Rio Grande do Norte, que não chegaram a ser construídas, a primeira delas ligando Natal a Ceará-Mirim e a segunda ligando o oeste da província – toda a várzea do rio Apodi – ao porto de Areia Branca (MONTEIRO, 2000, p. 133).

Com esse progresso, o Rio Grande do Norte teve sua população em muito aumentada. Conforme aponta Andrade, ela era distribuída por fazendas e sítios, uma cidade, Natal, e treze vilas (Acari, Apodi, Extremoz, Goianinha, Portalegre, Santana do Matos, São Gonçalo, São José de Mipibu, São José de Angicos, Touros, Vila do Príncipe, Vila da Princesa e Vila Flor) (ANDRADE, 1995, p. 26). Segundo Denise Mattos Monteiro, entre 1820 a 1844, a população passou de 70.921 para 149.072, sendo 130.919 homens livres e 18.153 de escravos. Monteiro afirma que nessa época [1844] Natal (principal centro urbano) tinha 6.000 moradores (MONTEIRO, 2000, p. 22-23).

Ao se tornar Natal uma cidade com um comércio, em sua maioria, baseado no transporte marítimo, a fluidez de diferentes povos (em sua maioria europeus) em solo potiguar se tornou intensa. O porto de Natal fazia parte da escala da Companhia Pernambucana de Navegação a Vapor⁷⁰, o que lhe concedia uma importância comercial marítima no Nordeste.

Juntamente com essa evolução marítima, em que se estreitavam as distâncias entre os continentes,

Um novo padrão de circulação de doenças se inaugurava por força dos deslocamentos dos povos no Velho Mundo e entre o Velho e o Novo Mundo, tudo isso, por sua vez, provocado pelo crescimento industrial e pelos processos de colonização e imperialismo (SANTOS, 1994, p. 83).

⁷⁰ Segundo Cascudo (1984, p. 315-316), a Companhia Pernambucana de Navegação Costeira a Vapor instalou-se por Decreto Imperial nº 1.113,31.01.1853, com monopólio sobre a navegação costeira entre os portos de Maceió a Fortaleza. No Rio Grande do Norte a Companhia atuava nos portos de Natal e Macau.

Assim, com o advento da grande circulação no porto natalense, aflui nas terras potiguares uma doença que, há tempos, já assolava outros continentes e deixava seu rastro macabro, a Cólera.

O Cemitério do Alecrim, que aqui será estudado, foi construído para comportar as vítimas da Cólera-morbo. A Cólera-morbo é uma doença causada por um vibrião colérico (*Vibrio cholerae*), uma bactéria que se multiplica rapidamente no intestino humano, produzindo uma potente toxina que provoca diarreia intensa.

Sua disseminação no séc. XIX foi muito intensa devido à precária situação sanitária em que se encontravam as cidades. O saneamento era muito raro, e a distribuição de água potável muito escassa. Logo, contribuía em muito para a contaminação de fontes de água e, assim, elevarem-se os índices de contaminação. Sua difusão foi tão grande que, Segundo Santos, o “‘flagelo brutal e espetacular’ do século XIX obedeceu ao padrão de difusão e circulação de doenças transmissíveis através do mundo, tendo se expandido ainda mais pelo globo do que a Peste Negra na Idade Média” (SANTOS, 1994, p. 81).

3.2 A CÓLERA NO RIO GRANDE DO NORTE

Nesse nefasto itinerário que percorreu a Cólera no mundo, a destruição e morte foram os rastros deixados por este mal. Como já explicado, o século da cólera foi também o século da intensificação dos contatos entre o Velho Mundo e o Novo, em função do desenvolvimento dos transportes terrestres e marítimos. Com o aumento das campanhas marítimas, o flagelo ia se disseminando pelo mundo, à medida que o hospedeiro (o homem infectado) avançava pelo mesmo. No século XIX, com o poderio bélico e marítimo da Inglaterra, essa fora responsável pela disseminação do vírus. Segundo Santos,

Acompanhar o trajeto formidável do bacilo lançando mão de um mapa-múndi, lembra de certo modo uma aula de geopolítica: o poder britânico espalhando pelos mares interiores e oceânicos o vibrião colérico. As tripulações dos navios conduziram o bacilo, inicialmente, do fundo do Golfo de Bengala para sudoeste, em direção à Indonésia e à Indochina, e daí para o norte, alcançando a China e o Japão em 1822. Outro percurso tomou a doença através do Mar da Arábia até a localidade de Mascate, na entrada do Golfo Pérsico. Uma força expedicionária inglesa chegou àquela cidade em 1821, com o objetivo de estancar o tráfico de escravos. Logrou infectar a região com a cólera, de onde se propagou, ao sul, para o continente

africano, pelas vias do tráfico e a noroeste, até atingir o Iraque, o Irã, a Síria, a Turquia e a Rússia, através do Mar Cáspio (SANTOS, 1994, p. 83).

Logo, a Cólera começava a se tornar uma epidemia. No entanto, ela sofreu uma queda nos índices pós 1822, logo surgindo uma

Segunda pandemia, que grassou a partir de 1830. Originando-se novamente do Delta do Ganges, a doença refez seu trajeto em direção ao sul deste país. As campanhas militares deste país projetaram o vibrião para o interior da Polônia. O transporte marítimo pelo Báltico e pelo Mar do Norte foi responsável pela invasão da Inglaterra pelo bacilo. Em 1832, a epidemia alastrou-se para a Irlanda, de onde as correntes migratórias da população rumo à América do Norte lograram realizar também a emigração do bacilo. Assim se efetivava, pela primeira vez na história, a transmigração do cólera-morbo para o continente americano. Ainda em 1832 a epidemia estendeu-se do Canadá para os Estados Unidos, e dali prosseguiu sua rota do sul em direção ao México (1833). A epidemia generalizara-se para todo o globo: a década de 1830 marcou a definitiva globalização da pandemia (SANTOS, 1994, p. 83).

É nesta segunda pandemia, a partir de 1830, que a Cólera “aporta” nos portos brasileiros. Segundo Santos, no Brasil, a primeira cidade atingida pela Cólera-morbo foi Belém, em 26 de maio de 1855, quando os primeiros dois casos foram diagnosticados por um jovem médico formado pela Faculdade da Bahia (SANTOS, 1994, p. 85-86). É possível que a Cólera-morbo tenha chegado no Rio Grande através de Pernambuco, já que possuíamos maior relação com essa capitania que a do então Pará. Andrade afirma que a Cólera-morbo chega ao Recife em 18 de Setembro de 1855 quando da inauguração do Real Hospital Português de Beneficência em Pernambuco com o nome popular de “tifo levantino” (GUNN, 1998, p.3).

Chegada ao Brasil, sua disseminação foi rápida, ao ponto de que no mesmo ano de 1855 já havia casos de morte pela Cólera aqui em Natal (fato esse que culminou na construção do Cemitério do Alecrim). Essa velocidade com que a doença se alastrou é devido a dois fatores. O primeiro deles, e *a priori*, se deve à ausência de quarentena da tripulação do navio português aportado em Belém (primeira cidade a contrair a doença), já o segundo, e *a posteriori*, se deu devido à ineficácia do tratamento da doença (como fricções de álcool canforado, suadouros e gotas de láudano) e devido ao precário saneamento das cidades.

A falta da utilização de “quarentena” por parte das autoridades se dava por diversos fatores. Os sanitaristas criam que as doenças eram transmitidas pelo contato dos miasmas que os corpos exalavam (razão para o sepultamento extramuros), além de que, para os liberais, a quarentena era um embaraço ao livre comércio e, no isolamento das pessoas, uma transgressão aos direitos civis além de que ineficaz, como atestava os defensores ingleses da “infecção de caráter local”, ao dizer que

As quarentenas eram coisas supérfluas e assaz impertinentes... que as moléstias epidémicas não se comunicavam por contágio nem se propagavam gradualmente, jamais se tendo visto acompanhar-se a dispersão da doença. A febre amarela era uma ‘infecção’ de caráter local sempre restrito [...] O que se devia era remover ou diminuir essas causas, entre as quais uma havia ‘constitucional predisponente de transcendente importância, a saber: a não aclimação, o sangue europeu exposto à ação de um calor tropical’. De sorte que os meios de evitar essas moléstias não eram as quarentenas, nem os cordões sanitários, ‘mas obras e medidas sanitárias que tenham por fim remover e prevenir as diferenças localizadoras (GUNN, 1998. p. 6).

Assim, pela ausência de medidas que coibissem a entrada do vírus e, depois de chegado o mesmo, um ambiente favorável a sua disseminação, o vírus foi disseminado em grande escala, ao ponto que outras cidades costeiras também terem sido atingidas: em julho, Salvador, Bahia, foi acometida. Em poucos meses a doença começou a gravitar entre os portos de Salvador e o norte do País: em 1856 a epidemia já alcançara as Províncias de Sergipe, Alagoas, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco.

As mortes causadas por esse mal foram imensas e desastrosas. De acordo com Santos,

Quase 200 mil pessoas pereceram, acometidas pela epidemia, durante 1855-1856. Esta cifra se elevaria consideravelmente se fossem incluídas as mortes ocasionadas por surtos de cólera no Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Alagoas e Pernambuco, em 1862, no Rio Grande do Sul e no Rio de Janeiro em 1867, as vítimas da Guerra do Paraguai⁷¹ abatidas pelo mal, os casos fatais do aparecimento da doença em Mato Grosso em 1887, na capital paulista e nas localidades do Vale do Rio Paraíba em 1894 (SANTOS, 1994, p. 88).

⁷¹ Para uma melhor compreensão do efeito da cólera na Guerra do Paraguai, Cf.: “A Retirada da Laguna”, de Alfredo Taunay.

É partindo dessa quantidade de mortos que se fazem valer às leis sanitário-higienistas que reivindicavam a urbanização das cidades e melhores costumes fúnebres, reivindicando a construção de cemitérios extramuros.

3.3 CEMITÉRIO DO ALECRIM: UM ABRIGO PARA AS VÍTIMAS DA CÓLERA

Tamanha foi a vastidão deixada pela Cólera, chegando ao número dos 200 mil mortos. Para se ter ideia, a população toda da então província do Rio Grande do Norte era, em 1844, de 149.072, ou seja, o suficiente para devastar toda a população norte-riograndense e mais 25%⁷². Nessa época, conforme Monteiro (2000), a população de Natal era de 6.000 habitantes, e tantas morreram ao ponto de ser preciso construir um novo cemitério para acomodar a grande demanda.

Em consulta aos Livros de Óbitos do município de Natal para avaliar a taxa de mortalidade influenciada pela Cólera, conseguimos observar que apenas entre os anos de 1853, 1854 (entre fevereiro e junho) e 1855 (entre junho a setembro), morreram cerca de 160 pessoas somente no município de Natal, tendo sido registrados e sepultados na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação. Levando em conta que a população média do município no ano de 1859, conforme aponta Antônio Nunes Gonçalves em seu relatório, devia ser de 4.500 habitantes, podemos afirmar que isso é um dado alarmante e que muito se exigiu, espacialmente falando, do espaço dessa igreja.

Como exemplo desta demasiada utilização do espaço da igreja, tem-se o fato de que a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação foi construída em 1599-1616 e desde essa época abrigava corpos em seu interior. Entre os anos de 1820 a 1855 (um ano antes da criação do Cemitério do Alecrim) foram sepultados 1146 corpos. Na tabela a seguir, mostramos como se dava a taxa de mortalidade em cada um desses anos.

⁷² Ainda para enfatizar o quão mortífera foi a epidemia da Cólera, vê-se o caso dela no Recife do mesmo ano, nas palavras do Dr. Joaquim Fonseca: “de Jaboatão para o Recife fez um salto. (...) A epidemia começou pelo bairro de São José, cresceu pelos de Santo Antônio e Boa Vista e chegou ao auge em março: nesse mês houve dia de morrerem 133 pessoas. Em maio, quando foi tida como debelada, o balanço no Recife era de 3.338 mortos, dos quais quase 3.000 em 30 dias apenas, numa população de menos de 60.000 habitantes, elevando-se a 32.586 o total de mortos na Província” (GUNN, 1998, p. 2).

Tabela 1 - Taxa de mortalidade registrada pelo Livro de Óbito da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação (1820 - 1855)

Ano	Nº de Mortos
1820	25
1821	76
1822	10
1823	10
1824	10
1825	11
1826	18
1827	18
1828	34
1829	12
1830	21
1831	110
1832	81
1833	56
1834	55
1835	35
1836	42
1837	65
1838	63
1839	32
1840	10
1841	32
1842	32
1843	13
1844	10
1845	48
1846	46
1847	15
1848	Não consta
1849	Não consta

1850	Não consta
1851	Não consta
1852	Não consta
1853	90
1854	60 (entre Fevereiro e Junho)
1855	7 (entre Junho e Setembro)

Fonte: Livro de Óbitos (1820-1852) e (1853-1875). Acervo do APAN

Delimitado aos respectivos anos a taxa de mortalidade, percebe-se um considerável aumento entre os anos 1831-1838 e 1853-1855. Isso se dá em razão das doenças que rapidamente se disseminavam devido ao precário sistema de higiene e sanitário que se encontrava a capital da província. É provável que entre os anos de 1831-1838 tenha a província do Rio Grande do Norte sido acometida por surtos de Bexiga e Febre Amarela, dado o considerável aumento na taxa de mortalidade nesses anos.

Entre os anos 1853-1855 é sabido que o surto de Cólera, fruto da pandemia que assolava o globo terrestre, aqui imputava seu flagelo. Tomando como base o número de apenas 157 registros de óbito entre os anos 1853-1855, parece pouco devido aos de outros anos. No entanto, deve ser levado em consideração que essa cifra correspondia, como já exposto, aos meses de Fevereiro à Junho, no ano de 1854, e de Junho à Setembro, em 1855.

Para corroborar com esta assertiva, o relatório do Presidente Bernardo Passos, quando em 1 de Julho de 1856 dizia que

Hoje a ninguém he desconhecido na província o seu máo estado de salubridade: muitos viram finarem-se entes a quem mais presavam do que a própria vida, e tomados ainda o coração sobressaltado pelo futuro, que fúnebre ameaça cidades, villas e outros lugares mais ou menos povoados. Logo que appareceu a noticia de reinar o cholera no Pará de modo a dar-se lhe credito, cuidei de tomar as providencias necessárias, afim de evitar a invasão do mal na província [...]. A construção do cemitério d'esta capital foi posta em praça, e arrematada; vendo porem, quando a epidemia entrou na província, que não haveria tempo de o acabar, antes de chegar a esta cidade, principalmente tendo o hospital exaurido os depósitos de materiaes de edificação; e não sendo admissível de fôrma alguma que os cadáveres durante a epidemia fossem enterrados nas igrejas,

mandei cercar de madeira, e preparar uma porção de terreno, no lugar destinado para o cemitério, aonde se fizesse os enterramentos, no que se gastou a quantia de 200\$000 reis, sendo este serviço arrematado em hasta publica (FALAS E RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DO RN, v. 8, 2000, p. 636-638).

Com o grande número de vítimas da Cólera em Natal entre 1855 e 1856, se fez necessário a construção de um cemitério para acomodar os corpos daqueles que pereceram por este mal, já que os locais de sepultamento existentes, a Igreja Matriz e a de Nossa Senhora do Rosário, não estavam atendendo a demanda (CABRAL, 2006, p. 41). Segundo Cascudo, se enterravam nessas igrejas, ao redor delas ou do cruzeiro. A matriz de Nossa Senhora d'Apresentação foi erguida sobre uma base de ossadas humanas, que ali eram sepultadas durante séculos. Já na igreja do Rosário eram enterrados os escravos e os mortos na força por ordem da Lei. Já para os estrangeiros, em sua maioria protestante, e para os acatólicos, criou-se o Cemitério dos Ingleses, no outro lado do Rio Potengi, à margem da gamboa Manimbu, perto da praia da Redinha (CASCUDO, 2010, p. 321-322).

Quanto à criação desse último cemitério, sua origem e datação não se sabem ao certo, pois são carentes os estudos e pesquisas que protagonizem o “Cemitério dos ingleses” como temática central. No entanto, sabemos que foi quando da vinda da Coroa Portuguesa à Colônia em 1808, fugidos das tropas napoleônicas que invadiam a metrópole Portugal, em que são oferecidos serviços religiosos diferentes da religião hegemônica.

Ao ter sua antiga sede varrida por tropas inimigas e na esperança de fundar na Colônia um Império Unido de Portugal, Brasil e Algarves, Portugal lança uma série de medidas políticas que em muito avançaram a economia e desenvolvimento da colônia ascendente à império. Dentre uma delas, foi o acordo de tratados e transações comerciais com a Inglaterra. Interessados na exclusividade do comércio brasileiro e com estadias cada vez maiores, a Coroa Inglesa reclama algumas reivindicações para com o rei D. João VI pela proteção e escolta a família real e pelo auxílio em expulsão dos franceses de suas terras. É fruto dessa barganha que surgem em 1810 os tratados de *Aliança e Amizade*, que, dentre seus artigos principais, garantia aliança política e militar entre Portugal e Inglaterra, abolição gradual da escravidão e liberdade religiosa aos ingleses em terras brasileiras.

É no artigo XII, que tange à liberdade de culto e tolerância religiosa, que se tem a concessão de locais para os sepultamentos. De acordo com o Artigo XII,

Permitir-se-á também enterrar em lugares para isso designados os vassallos de Sua Majestade Britânica que morrerem nos territórios de Sua Alteza Real o Príncipe Regente de Portugal; Nem se perturbarão de modo algum nem por qualquer motivo, os funerais, ou as sepulturas, dos mortos (REILY, 1993, p. 40-41).

Partindo disso, na então província do Rio Grande do Norte, foi cedido um local na margem esquerda do Rio Potengi, próximo a atual praia da Redinha, destinado a ser o Cemitério dos Ingleses.

Sobre a função e distinção entre as igrejas, João José Reis (1991) afirma que o enterro nas igrejas era limitado aos que faziam parte da confraria ou irmandade. Determinados grupos de pessoas não poderiam ser enterradas nesses ambientes “sagrados”, eram eles: suicidas, indigentes, rebeldes, criminosos, escravos e pessoas de diferentes credos. A preocupação em enterrá-los não objetivava uma sepultura digna ou algum culto religioso, se resumia estritamente a não proliferação de miasmas ou, simplesmente, “remoção de lixo” (REIS, 1991, p. 196).

Na capital da província do Rio Grande do Norte, a medida da construção de um cemitério extramuros foi posta em execução. No entanto, a mesma só foi efetuada em 1856, sendo o Cemitério do Alecrim produto da epidemia de Cólera. Houve a necessidade da construção de um cemitério que atendesse e acomodasse a grande demanda daqueles que pereceram pela Cólera entre 1855 e 1856, visto que os antigos locais de sepultamento (Igreja Matriz e a de Nossa Senhora do Rosário) não mais tinham espaços para enterro.

Desde 1847 que o então presidente da província, Dr. Cazimiro José de Moraes Sarmento, já se pronunciara contra o sepultamento nas igrejas, sendo essa ideia presente no seu discurso do dia 7 de setembro desse mesmo ano, quando dizia que

[...] bem quizera propôr-vos a criação de um cemitério nesta Capital, pelo menos afim de que as igrejas, que são casas de oração, se tornassem dignas moradas do Senhor, deixando de ser, como infelizmente são na actualidade, pela inhumação de cadáveres, focos de pestes; mas quase que me não atrevo a fazê-lo, não pela oposição que a ignorância e os preconceitos soem fazer as instituições novas, por mais profícuas e bellas que sejam, mas pela insufficiencia das rendas provinciaes (Falas e Relatórios dos Presidentes da Província do RN, v.8, 2000, p. 347).

Com isso, vê-se que o presidente Cazimiro Sarmento era adepto das ideias miasmáticas, bem como não só construiu o cemitério por falta de verbas, que, em

1855 (em estado de calamidade, pelas mortes da cólera) se fez necessário a construção do cemitério. Logo, o cemitério foi construído não como resposta à lei de 1828 ou à investida dos sanitaristas, mas sim em remédio a um mal que há muito perturbava não só os natalenses, mas todo o mundo: a Cólera-morbo.

Quando era presidente Antonio Bernardo de Passos, o projeto se concretiza, através da Resolução nº 323, de 2 de Agosto de 1855, que autorizava a quantia de dois contos de réis para a construção de um cemitério na capital (CASCUDO, 1999 apud CABRAL, 2006, p. 36). No entanto,

[...] a quantia de dous contos de réis, voltada para o cemiterio da capital, não foi sufficiente; posta em hasta publica a construcção da obra, livre da preparação do terreno, destacamento e aterros a única proposta que appareceu foi de tres contos e quatrocentos mil reis, que não me parece excessiva, principalmente attendendo-se ao acrescimo de despesas que tem de haver com a conducção de materiaes, em razão da distancia que separa ésta capital do cemiterio, pelo que, e à vista da emergencia da obra, não duvidei acceitar a proposta, resolvido a mandar pagar o excesso pela quota dada pélo Governo Geral para auxílio das obras provinciaes (Falas e Relatórios dos Presidentes da Província do RN, v. 8, 2000, p. 642).

Com a quantia autorizada pelo presidente da província, no dia 8 de fevereiro de 1856, no Palácio do Governo da rua da Cruz, firmou-se o contrato com o mestre Manuel da Costa Reis para ser construído o primeiro cemitério em Natal, localizado “[...] *na explanada que fica no caminho das Quintas, junto à bifurcação da estrada de Pitimbu*” (CASCUDO, 2010, p. 323).

De acordo com Cascudo, as condições estipulavam que o cemitério seria quadrado, tendo cada parede, pelo lado de dentro, 250 palmos craveiros de extensão e nove de altura, terminando a parte superior com adorno simples. Seriam de tijolo dobrado ou de pedra-e-cal, mas a pedra teria dois palmos e não seria lavada n’água salgada. Os alicerces haviam de ter três palmos de largura e três de profundidade. Na frente haveria uma porta, com dez palmos de amplitude. No fundo do cemitério, na frente do portão, erguer-se-ia a capelinha, com 25 palmos de comprimento e 15 de largura, sustentada sobre seis pilares de um terço da mesma, vestida de paredes, toda ladrilhada de tijolo e ladrilho, com essa de tijolo de alvenaria no centro (CASCUDO, 2010, p. 323-324).

3.4 A DESSECULARIZAÇÃO DO CEMITÉRIO DO ALECRIM

Sabemos que a construção de cemitérios extramuros foi um dos expoentes da secularização da morte, já que a Igreja perdia o domínio e poder sobre a morte, e passava ao Estado o controle dos óbitos.

Como já dito, as epidemias que varreram o mundo no oitocentos foram as reais responsáveis pelo êxodo dos enterros para os cemitérios extramuros. Foi na segunda metade do oitocentos que os cemitérios extramuros tornam-se espaços utilizados pela população de diversas classes sociais (QUEIRÓZ, 1997, p.12).

Entretanto, o povo, principal agente afetado nessa medida, não se sujeitou as medidas exigidas na lei de 1828 e 1835, pois iam de choque nas práticas do “bem-morrer”. Com essas leis em vigor e tendo que serem cumpridas, inicia-se um questionamento de quem deveria administrar os novos cemitérios, se seria o Estado, ou se seria a Igreja ou, ainda, se seriam as confrarias e irmandades, que nessa época, de acordo com Annie Pontes (2008), existiam no município de Natal do século XIX cinco irmandades religiosas: as irmandades do Senhor do Bom Jesus dos Passos; do Santíssimo Sacramento; de Nossa Senhora do Rosário de Natal; do Bom Jesus dos Martírios; e, por fim a de Santo Antônio dos Militares.

Isso se explica pelo que defende Peter Berger (1985), ao afirmar que muito embora a secularização seja efetuada pelas instituições, os adeptos tem a escolha de aderirem, ou não. Isso se dá, pois o processo de secularização é logrado de duas formas: objetiva e subjetiva. A secularização objetiva, ou seja, a secularização na qual é afastada e rompe-se com justificativas e domínios religiosos de estruturas sociais e políticas – como foi o caso do processo de construção do Cemitério do Alecrim, não se vinculando mais às igrejas. No entanto, os adeptos dessas instituições, no caso os cidadãos, levando em conta a instituição enquanto a província do Rio Grande do Norte, não se submeteram à essas práticas, pois ainda permaneciam demasiado religiosos. À essa não submissão ou não secularização do indivíduo, Berger atesta que é um processo no qual a secularização ainda não se solidificou, sendo necessária a secularização subjetiva, ou seja, que o indivíduo se identifique como secular ou, pelo menos, conceba a ideia de que o privado não deve ser ampliado ao público.

Como já exposto, a secularização objetiva da morte pode ser percebida pelos discursos dos presidentes da província e pelas medidas políticas que culminam na

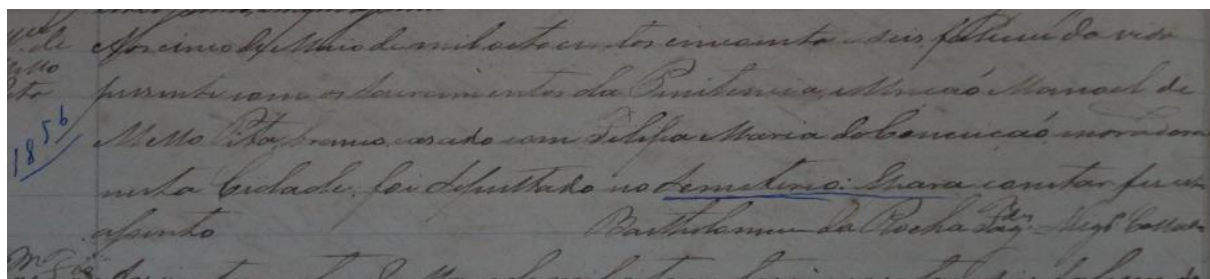
construção do Cemitério Público do Alecrim. No entanto, a população se mostrou não contemplada com essa medida.

Conforme se percebe em pesquisa feita nos registros mortuários no Livro de Óbitos de 1820-1852, período no qual não se tinha ainda o Cemitério Público, as inumações eram feitas no interior da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação. A partir da iminência da Cólera e se mostrar insuficiente os sepultamentos no interior da Igreja Matriz, bem como a grande ideologia cientificista dos miasmas, a construção do Cemitério é autorizada e em 1856 ela é concluída.

Já nos livros que tange a 1853-1875, vimos que há uma ruptura com os sepultamentos nas igrejas pela maioria do povo, como era feito anteriormente a 1856, criação do Cemitério Público, passando a serem destinados ao cemitério.

Em 11 de Abril de 1856 foi inaugurado o Cemitério Público do Alecrim. De acordo com os registros de óbitos do acervo da Arquidiocese de Natal, o primeiro a ser enterrado no dito cemitério foi o senhor Manoel de Mello Pita, no dia 5 de Maio de 1856, conforme nos mostra o documento:

Figura 22 - Documento do primeiro sepultamento em 1856 no Cemitério Público do Alecrim



Fonte: Fotografia tirada pelo autor do Livro de Óbitos (1853-1875). Acervo do APAN.

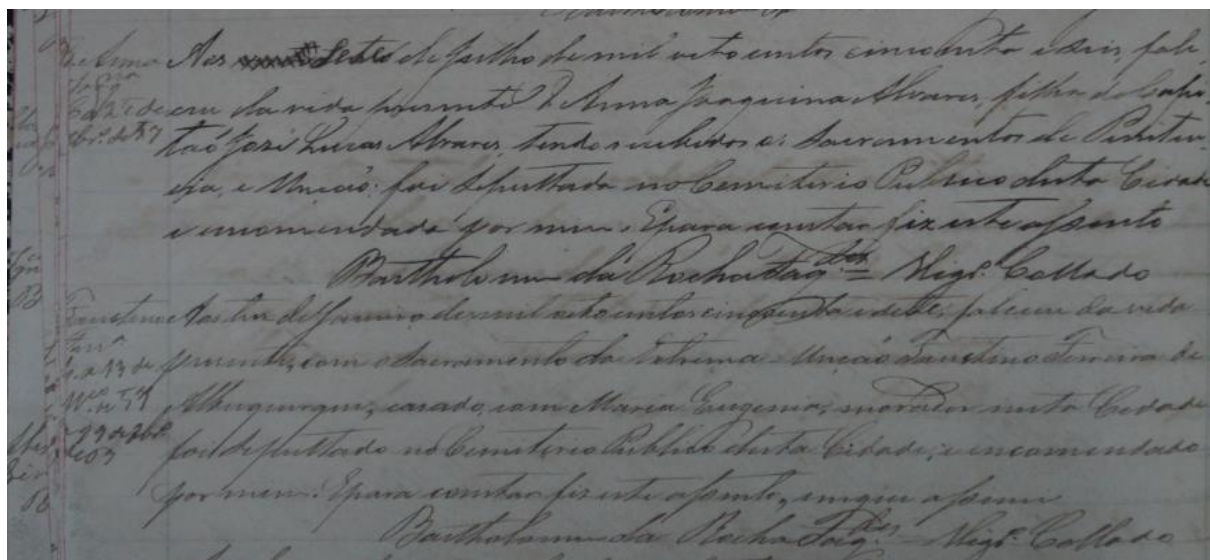
Conforme se lê no documento:

1. Aos cinco de maio de mil oitocentos e sincoenta e seis faleceu da vida
2. Presente com os sacramentos da Penitencia e unção Manoel de
3. Mello [Pita?] branco casado com [Felisia?] Maria da Conceição moradora
4. Nesta Cidade. foi sepultado no cemitério. E para constar fiz este
5. assento Bartholomeu da Rocha Fagundes // Vigário Collado⁷³

⁷³ Vigário colado era o termo usado aos clérigos que assumiam permanentemente a função de funcionários públicos, quando vigorava o regime de Padroado. Essa função era garantida mediante concurso público, sendo nomeados e, depois disso, recebiam a colação, resultando daí o termo “colados”.

Logo, os consecutivos registros de sepultamento que se encontram no Livro de Óbitos 1853-1875 informam que os corpos estavam sendo inumados no *Cemitério Público desta cidade*, de acordo como mostra o documento:

Figura 23 - Documento Atestado de Sepultamentos Cemitério do Alecrim



Fonte: Fotografia tirada pelo autor do Livro de Óbitos (1853-1875). Acervo do APAN.

Conforme se lê no documento:

1. Aos sete de julho de mil oitocento cincoenta e seis fale
2. ceu da vida presente Dona Anna Joaquina Alvares, filha do capi
3. tão José [Lucas?] Alvares, tendo recebido o sacramento de peniten
4. cia e unção. Foi sepultada no Cemitério Publico desta Cidade
5. e ecomendada por mim. E para constar fiz este assento
6. Bartholomeu da Rocha Fagundes // Vigário Collado

1. Aos três de janeiro de mil oitocentos e cincoenta e sette faleceu da vida
2. presente com o sacramento da extrema unção Faustino Ferreira de
3. Albuquerque, casado com Maria Eugenia morador nesta cidade
4. foi sepultado no Cemiterio Publico desta cidade e encomendado
5. por mim. E para constar fiz este assento em que assinei
6. Bartholomeu da Rocha Fagundes // Vigário Collado

No entanto, percebe-se, ao frequentar a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação, que mesmo depois de construído o cemitério (1856), ainda houve sepultamentos em seu interior. Como já exposto, a Igreja Matriz era frequentada por pessoas da classe alta natalense, e, depois de serem submetidos aos sepultamentos no Cemitério do Alecrim, alguns se recusaram e, por ter grandes posses, puderam ainda manter suas antigas tradições fúnebres.

Figura 24 - Sepultamentos pós-1856 grades acima esquerda



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2016.

Figura 25 - Sepultamentos pós-1856 grades acima direita



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2016.

Diante dessas imagens, confirma-se o fato de que os sepultamentos no Cemitério Público do Alecrim foram obrigatórios somente à parcela pobre da população, tendo em vista que pessoas de posses ainda continuavam a ser enterradas no interior da Igreja Matriz, como é o caso, a caráter exemplar, de Pedro Velho de Albuquerque Maranhão e de Álvaro Rodrigues Vianna, “anjinho” que morreu aos 4 anos, sendo filho do Coronel Francisco Rodrigues Vianna.

Figura 26 - Túmulos pós-1856



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2016.

Vale expor ainda que os túmulos postos nas grades acima, conforme já apontamos nesse trabalho com a geografia do sagrado no *ad sanctos*, eram ainda mais caros pelo fato da proximidade que mantinham do Altar-mor da Igreja Matriz.

De acordo com o Livro de Óbitos de 1853-1875, percebemos que entre 1858 e 1860 houve uma profunda diminuição no número de sepultamentos, conforme se vê na tabela:

Tabela 2 - Taxa de mortalidade registrada pelo Livro de Óbito da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação (1853 - 1863)

Ano	Nº de Mortos
1853	90
1854	60 (entre Fevereiro e Junho)
1855	7 (entre Junho e Setembro)
1856	6
1857	12
1858	2
1859	3
1860	8
1861	30+ ⁷⁴
1862	50+
1863	50+

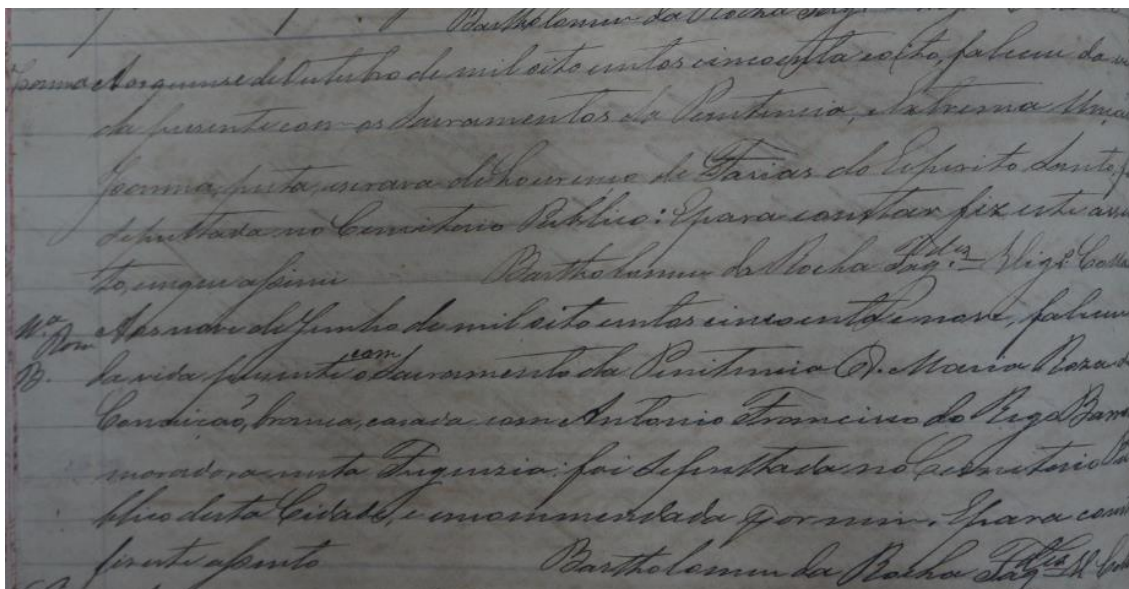
Fonte: Livro de Óbitos (1820-1852) e (1853-1875). Acervo do APAN

A respeito desse baixo número de inumações entre os anos 1858 e 1859, vale salientar que a construção da Capela Menino Jesus de Praga só foi autorizada e orçamentada mediante a Lei nº 436 em 1859, pelo presidente Antônio Marcelino Nunes Gonçalves. Pela escassez de sepultamentos nesses anos e pelo retorno das inumações no Cemitério Público em 18 de Agosto de 1860 por uma pessoa “branca e moradora desta freguesia”, consideramos que a construção da capela tenha levado em média um ano.

Conforme observamos nos documentos de registro de óbito, houve uma repulsa e boicote em ser sepultado no Cemitério do Alecrim entre os anos 1857 e 1858, época justamente em que o Cemitério do Alecrim se encontrava sem a sua capela. Ainda, vê-se que, embora tenham havido 2 sepultamentos em 1858 e 3 em 1859, eles foram, em sua maioria, de índios e negros escravos, conforme nos mostra o documento a seguir.

⁷⁴ Pela situação de deterioração que se encontra o Livro de Óbitos a partir desses anos (1861, 1862 e 1863), tornou-se difícil a precisa contabilidade, nos levando a expor os dados em cifras de dezenas.

Figura 27 - Documento Sepultamento 1858 e 1859



Fonte: Fotografia tirada pelo autor do Livro de Óbitos (1853-1875). Acervo do APAN.

Sepultamento 1

1. Aos quinze de outubro de mil oitocentos e cinquenta e oito, faleceu da vida
2. da presente com os sacramentos da Penitencia a Senhora Maria
3. Joana, preta, escrava de [um?] de Farias do Espírito Santo, se
4. pultada no Cemitério Público e para constar fiz este assen
5. to em que assinei. Bartholomeu da Rocha Fagundes // Vigário Collado

Sepultamento 2

1. Aos nove de junho de mil oitocentos e cinquenta e nove, faleceu
2. da vida presente com o sacramento da Penitencia D. Maria Rosado
3. Conceição, branca, casada com Antonio Francisco Rego Barros
4. Morador desta Freguesia. Foi sepultada no Cemitério Pú
5. blico desta Cidade, e encomendada por mim. E para constar
6. fiz este assento. Bartholomeu da Rocha Fagundes // Vigário Collado

Mediante este fato, há necessidade de reorganizar esse novo espaço – que na concepção do povo, em sua maioria católicos, era profano – com a edificação da Capela Menino Jesus de Praga, que foi autorizada pela Lei nº 436 em 1859 pelo então presidente da província, Antônio Marcelino Nunes Gonçalves. Só aí, reconhecido pelo poder público e da Igreja, o Cemitério passa a ser sagrado (REIS, 1991, p. 303).

A prática do enterro em igrejas e locais de confrarias representava uma forma segura de salvação para o católico natalense. É por essa razão que o Cemitério do Alecrim é tido como “profano” no imaginário do católico natalense oitocentista. O fato de ser enterrado longe do “colo divino”, com pessoas de diferentes credos e, não

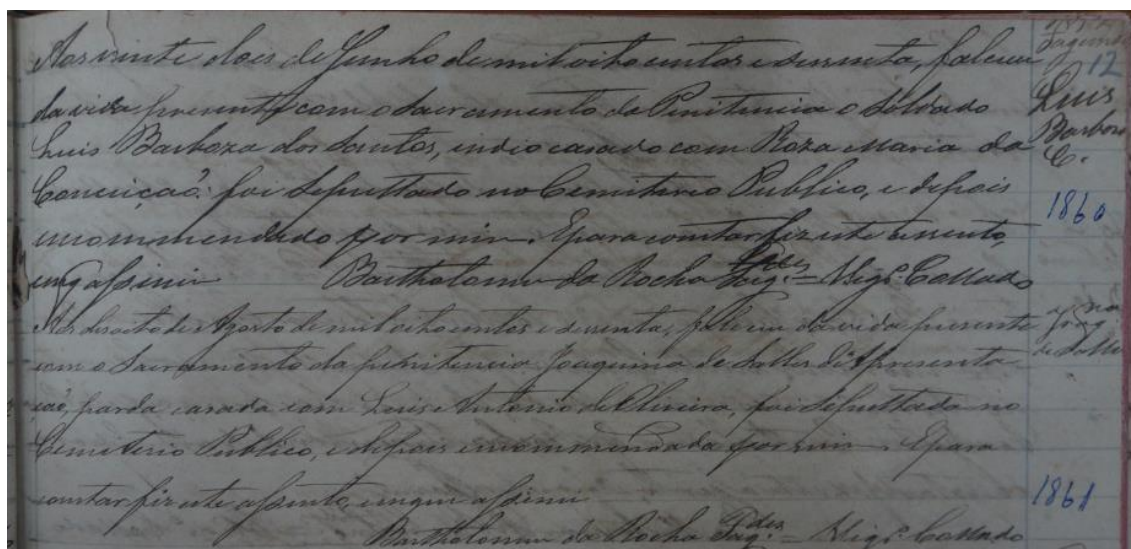
obstante, não haver uma capela para uma missa funeral era algo a ser evitado. Segundo Mircea Eliade,

[...] o sagrado é o *real* por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver *no sagrado* equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não em numa ilusão (ELIADE, 2010, p. 31-32).

É partindo disso que se compreende a exigência, pelo povo e pela Igreja, de uma capela nos Cemitério do Alecrim para que *encomendassem* a alma dos fiéis *seu lugar junto a Deus*. Essa serviria para sacralizar o espaço do cemitério extramuros, tido como profano, pois é “desejo do homem religioso de mover-se unicamente num mundo santificado, quer dizer, num espaço sagrado. É por essa razão que se elaboraram técnicas de orientação, que são, propriamente falando, técnicas de construção do espaço sagrado” (ELIADE, 2010, p. 32). Com o advento dos cemitérios extramuros e à medida que eram estes os novos locais de sepultamento, gerava no homem católico oitocentista a necessidade de uma morada segura para quando da morte. Segundo Reis, “uma das formas mais temidas de morte era a morte sem sepultura certa. E o morto sem sepultura era dos mais temidos dos mortos. Pois morrer sem enterro significava virar alma penada” (REIS, 1991, p. 171). Logo, se era obrigado o enterro em locais “profanos”, que algo fosse para dar uma legitimidade sagrada a esse local.

Para justificar esse pensamento, temos o registro do primeiro sepultamento em 1860. Aos 22 de Junho de 1860, provavelmente ainda não estando pronta a *Capela Menino Jesus de Praga*, foi sepultado Luis Barboza dos Santos, um índio, confirmando nossa ideia de que eram sepultados no Cemitério do Alecrim quando sem a Capela, em sua maioria índios e negros escravos. Já em 18 de Agosto de 1860 é sepultada a parda Joaquina de Salles da Apresentação.

Figura 28 - Documento Sepultamento 1860



Fonte: Fotografia tirada pelo autor do Livro de Óbitos (1853-1875). Acervo do APAN.

Sepultamento 1

1. Aos vinte e dois de junho de mil oitocentos e sessenta, faleceu
2. Da vida presente com o sacramento da penitencia o soldado
3. Luis Barboza dos Santos, índio casado com Rosa Maria da
4. Conceição. Foi sepultado no Cemitério Público, e depois
5. Encomendado por mim. E para constar fiz este assento,
6. em que assinei Bartholomeu da Rocha Fagundes // Vigário Collado

Sepultamento 2

1. Aos dezoito de agosto de mil oitocentos e sessenta, faleceu da vida presente
2. com o sacramento da penitencia Joaquina de Salles da Apresenta
3. ção, parda e casada com Luis Antonio de Oliveira, foi sepultada no
4. Cemitério Público, e depois encomendada por mim. E para
5. constar fiz este assento em que assinei
6. Bartholomeu da Rocha Fagundes // Vigário Collado

De acordo com o crescente número de sepultamentos em 1861 conforme nos mostra a Tabela 2, com mais de 30 inumações, conjecturamos que a Capela tenha sido concluída a partir desse ano.

Estando presente a Capela Menino Jesus de Praga no Cemitério do Alecrim, a hierofania se fez presente na construção da mesma, pois “toda cratofania e toda a hierofania⁷⁵, sem distinção alguma, transfigura o lugar que lhes serviu de teatro: de

⁷⁵ Eliade cunha esse termo para estabelecer a presença (fenomenológica) e atribuição do sagrado em determinado objeto ou local. Assim, o sagrado é identificado como a fonte de significância,

espaço profano que era até então, tal lugar ascende à categoria de espaço sagrado” (ELIADE, 2010b, p. 295.). Assim, houve a ruptura com o profano e a ascensão do sagrado. No entanto, a conceituação de sagrado parte do imaginário e da concepção do homem pelo espaço; ou seja, não foi a igreja (construção material) que imbuiu o sagrado ao cemitério, mas o fato de as pessoas o conceberem a igreja como tal. Logo, o cemitério se tornou sagrado quando as pessoas começaram a querer ser enterradas ali, quando houvera enterros e posteriores visitas (com suas orações e preces), quando houve o encontro do homem com o transcendente, assim, transformando o local de profano a sagrado.

De acordo com essa ideia de Eliade que há a sacralização do local, podemos perceber, de acordo com o zoneamento do Cemitério do Alecrim, que a Capela Menino Jesus de Praga se encontra bem ao centro do espaço à esse cemitério designado.

Figura 29 - Zoneamento Cemitério do Alecrim



Fonte: Arquivo SPHAP, 2009.

O sagrado e o profano como realidades opostas tornam-se perceptíveis e visíveis nos espaços, sejam eles urbanos ou rurais. De acordo com Eliade, “para o

significado, poder e ser, e suas manifestações como hierofanias, cratofanias ou ontofanias respectivamente (aparências do sagrado, do poder ou do ser).

homem religioso o espaço não é homogêneo. O espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço quantitativamente diferente dos outros” (ELIADE, 2010, p. 25). Assim, para o homem religioso, o espaço é dotado dessa dualidade entre espaços sagrados e espaços profanos, não tendo o homem não religioso essa concepção do espaço⁷⁶.

Importante notar aqui a dupla funcionalidade que a Igreja possuiu sobre esses cemitérios ditos “públicos”. Como forma de sacralizar o cemitério, constrói-se uma capela no espaço outrora profano e, com isso, imputou-se no cemitério o sagrado e deixou sob a égide católica, bem como a mesma ordem adquire um espaço dentro do cemitério para os seus cultos e, se não administrados diretamente, o eram sob o ponto de vista da fé cristã.

Vê-se que essa prática de sacralização foi quase universal. Marcelina Almeida ao tratar dos cemitérios portugueses afirma que

Embora construídos fora do espaço sagrado das igrejas, só eram considerados dignos de uso depois de serem consagrados, todos deveriam ter uma capela para celebração dos cultos, ou seja, embora públicos mantiveram-se sob a égide da Igreja Católica (ALMEIDA, 2007, p. 111).

Já para Gonçalo de Vasconcelos e Souza a capela (e conseqüentemente a presença da Igreja Católica) tinha a função de equilibrar a laicização da morte, ao afirmar que

A imposição legal de que os “cemitérios deverão ser situados fora dos limites das povoações” acaba por afastar de uma forma cada vez mais acentuada a morte do chão sagrado e da proximidade aparente do divino, eventos paralelos como a presença das capelas gerais dos cemitérios, tanto no de Agramonte, como no do Prado do Reposo, como igualmente a atitude das Ordens Terceiras e das Irmandades de Nossa Senhora do Terço e Caridade e da Confraria do S.S de Santo Ildefonso em construir templos nas suas secções privativas, constituem factores de equilíbrio que impedem um total afastamento da Igreja de todo este processo, e a conseqüente laicização absoluta da morte (SOUSA, 1994 apud ALMEIDA, 2007, p. 112).

Já outra questão pessoal e experiencial do sagrado também é notada nas visitas aos túmulos. O ápice dessas visitas se dá no dia de Finados (2 de

⁷⁶ Embora o homem não religioso não reconheça a sacralidade de certos espaços, Eliade afirma que para eles “existem locais privilegiados, qualitativamente diferentes dos outros: a paisagem natal ou os sítios dos primeiros amores, ou certos lugares na primeira cidade estrangeira visitada na juventude. Todos esses locais guardam, mesmo para o homem mais francamente não-religioso, uma qualidade excepcional, ‘única’: são os ‘lugares sagrados’ do seu universo privado, como se neles um ser não-religioso tivesse tido a revelação de uma outra realidade, diferente daquela de que participa em sua existência cotidiana.” (ELIADE, 2010, p. 28)

novembro), data essa em que pessoas fazem orações e preces aos seus entes, pagam aos coveiros limpezas e reparos aos túmulos e lápides; enquanto outras apenas visitam e distribuem flores e lembranças de quando aqueles foram vivos. Ao presenciar isto, vemos a ideia que Edgar Morin defende, que “o cadáver humano já suscita emoções que se socializam em práticas fúnebres e a conservação do cadáver implica um prolongamento da vida. O não abandono dos mortos implica a sua sobrevivência (MORIN, 1970, p. 24)”.

A igreja dentro do Cemitério do Alecrim, a *Capela Menino Jesus de Praga*, celebra uma missa campal no feriado em questão. A presença se faz quase que geral na missa, como se o visitante se confortasse em saber que seu ente se encontra próximo ao criador e ali (no cemitério e na missa). De acordo com Ansel Adams “existe uma profunda abstração pessoal de espírito e conceito que transforma esses fatos terrenos numa experiência emocional e espiritual transcendente (SCHAMA, 1996, p. 19)”. Ainda, essas missas imputam um caráter sagrado aos ali sepultados, quando se fazem cumprir as missas e lembranças daqueles que purgam seus pecados no Purgatório, sendo cada lembrança ou missa rezada em seu nome, uma maior validação que tem essa naquela passagem.

A respeito desse ato dos cidadãos natalenses – em sua maioria católicos – reclamarem a construção de uma capela dentro de um cemitério público, sem o domínio da Igreja, se dá pelo fato de que, embora a secularização objetiva tenha logrado êxito, banindo a morte do domínio e espaço da Igreja, os cidadãos, afetados por essa medida, não tiveram sua subjetividade secularizada, ou seja, para eles, essa prática era infundada. Com isso, reivindicam a construção da *Capela Menino Jesus de Praga* e devolvem à Igreja esse comando sobre a morte.

A essa relação dialética, Peter Berger (2001) conceitua como *dessecularização*. Para esse autor, a relação e processo entre o afastamento da autoridade da religião em esferas e estruturas sociais e políticas é uma relação dialética, pois há uma relação de poder, na qual essas esferas e estruturas se articulam num diálogo, ora prevalecendo a secularização, ora havendo o afastamento do discurso científico e racional e voltando-se ao religioso, tornando a dessecularização.

Exposto isso, entendemos o motivo de que a construção da capela no cemitério público de Natal já estava contida desde a planta, quando do acordo ainda

com o mestre responsável pela obra, Manuel Reis. Assim, nota-se o profundo temor em sacralizar o local, como já exposto.

Muros, capela, tudo emboçado, rebocado e guarnecido de cal. Receberia Manuel da Costa Reis, por todo o serviço, inclusive carpintaria, 3.400\$ em prestações. A primeira de 2.400\$, depois de assinar o contrato e prestar a fiança; a segunda, de 500\$, quando a entregasse. O prazo seria de oito meses. Assinaram o presidente Passos, Costa Reis e o secretário do Governo, Dr. Manuel Joaquim Henrique de Paiva, que lavrou o termo. Trezentos e vinte de selos (CASCUDO, 2010, p. 324).

Dado isto, o Cemitério do Alecrim é inaugurado em 11 de abril de 1856, tendo como primeiro administrador João Estêvão Barbosa, que ganhava quarenta mil-réis por mês pelos seus serviços (CASCUDO, 2010, p. 324). Segundo Abreu em sua monografia *Cemitério do Alecrim: um campo sagrado* o lugar era um descampado constituído por roçados e algumas casas de taipa. Grande parte da população que habitava as localidades veio prestigiar a inauguração do mais novo cemitério (ABREU, 2012, p. 17). Algumas décadas depois, nas redondezas do mesmo cemitério, nasceria um dos maiores e mais populosos bairros de Natal, o Alecrim.

Vê-se aqui outra peculiaridade ímpar do Cemitério do Alecrim, ele deu origem ao bairro do Alecrim. Como já mostrado, o Cemitério é inaugurado em 1856, já o bairro do Alecrim foi oficialmente fundado com a resolução municipal 23 de outubro de 1911:

Governo do Município de Natal

Resolve:

Art. 1º - É creado o “bairro do Alecrim” desmembrado do da “Cidade Alta desta capital tendo por limites ao norte uma linha que, partindo da ponta da Areia Preta, se dirija, pela rua Ceará-Mirim e Baldo, ao rio Pontengy; a leste o oceano até encotrar a Avenida Sul que demora ao extremo do terreno patrimonial do município; ao sul a mesma Avenida limite do patrimônio municipal até o rio Potengy, e a oeste o mesmo rio Potengy, até encontrar o ribeiro que banha o sitio denominado Oitizeiro.

Art. 2º Revogam-se as disposições em contrário.

Sala das sessões da Intendencia do município do Natal, 23 de outubro de 1911.

Joaquim Manoel T. de Moura – presidente, Theodosio Paiva, Padre José de Calazans Pinheiro, Miguel Augusto Seabra de Mello, Dr. Pedro Soares de Amorim, Antonio Joaquim Teixeira de Carvalho, Fortunato Rufino Aranha. (A REPÚBLICA, Natal, 24 out. 1911 apud ALVEAL; ARRAIS, 2011, p. 25-26.)

Quanto ao nome *Alecrim* a origem é controversa. O Alecrim, que também já foi chamado de *Refoles*, *Alto de Santa Cruz* e *Cais do Sertão*, “não era um bairro, mas sim uma localidade na região limítrofe de Natal, que até então possuía somente dois bairros: a Cidade Alta e a Ribeira” (ALVEAL; ARRAIS, 2011, p. 25). Quanto ao nome de Refoles, Cascudo afirma que é o nome mais antigo e cuja origem foi mencionada desde o século XVI. Esse nome se dá pela constante presença do pirata francês Jacques Riffault no Rio Potengi. De acordo com Trindade, o pirata Jacques Riffault

Traficante, aventureiro comerciante de Diepe, fundeava suas naus um pouco mais ao sul da curva do Rio Potengi, resguardando-as de possíveis eventualidades. Um topônimo gravou o local e fixou o fato incontestado: diz-se Nau dos Refoles, ou simplesmente Refoles, até hoje, a parte do bairro do Alecrim (Natal) onde se ergue a Base Naval (MEDEIROS, 1973, p. 25).

Já a nomenclatura *Alecrim*, acredita-se que se deve ao fato de uma velha senhora, moradora da região do que atualmente é a Praça Pedro II, costumava enfeitar com ramos de alecrim os caixões dos “anjinhos” (crianças) enterrados no cemitério público. Outra versão fala da abundância de alecrim-do-campo nesta área. No entanto, o que é certo, é que o Cemitério do Alecrim foi fundado antes do próprio bairro, tendo esse florescido aos arredores do cemitério.

No que diz respeito ao nome *Cais do Sertão*, Thaiany Silva (2011) afirma que era devido a entrada dos muitos imigrantes que vinham do interior do Rio Grande do Norte e de outros estados em busca de melhores condições de vida, quando oprimidos pelas secas (ALVEAL; ARRAIS, 2011, p. 26). Ainda nesta linha, afirma Gersonete Cunha que

Natal era considerado o lugar que oferecia alternativas de sobrevivência, sede do comércio, dos organismos públicos e privados, e os imigrantes constituíam a força de trabalho abundante e barata, ajudando os comerciantes a acumular capital e riquezas. O Alecrim foi um dos bairros que mais abrigou essa população [...] O Alecrim era o bairro de mais fácil acesso ao poder aquisitivo dos imigrantes. Além disso, a existência de sítios, vacarias, feiras, simplicidade de vida e outras características, tornavam-no o bairro preferido por esses fluxos. Por isso, o Alecrim chegou a se tornar o bairro mais populoso da cidade (CUNHA, 1911 apud ALVEAL; ARRAIS, 2011, p. 19).

É importante salientar, ainda, a distância, inclusive citada no decreto do Dr. Antônio Passos, do cemitério para os então bairros povoados de Natal à época, a Cidade Alta e a Ribeira. Dado esta distância

Tão penosa era essa subida que nos enterros (isto era coisa sabida e passada em julgado) – os que acompanhavam o féretro sentiam-se desobrigados da missão voltando d’ali [...] a subida, íngreme, justifica isso. Por mais numeroso que fosse o acompanhamento do cortejo fúnebre este chegava ao cemitério só com a família e os carregadores. A ladeira afugentava os demais (MELLO, 2006 apud ALVEAL; ARRAIS, 2011. p. 38).

Com isso, nota-se o quão distante foi construído o cemitério das povoações e que, nos féretros e procissões, demasiado cansados ficavam o povo rumando ao cemitério, pois que “do Baldo até o sepultamento no cemitério do Alecrim, as pessoas acompanhavam o cortejo a pé e os que conduziam o féretro o levavam a braço (ALVEAL; ARRAIS, 2011, p. 27)”.

No entanto, no mesmo ano de 1911 (três semanas antes da criação do bairro do Alecrim), houve uma inauguração solene de um conjunto de melhoramentos para a cidade, que de acordo com Trindade,

Foi na segunda administração de Alberto Maranhão que Natal ingressou no século XX, tendo em vista a quantidade de obras modernizadoras executadas na cidade. Foram implantadas linhas eletrificadas na Cidade Alta, Alecrim, Tirol e Petrópolis, possibilitando o funcionamento, para esses bairros, dos bondes elétricos; mandou construir um prédio no Baldo para abrigar os motores da Usina Elétrica Oitizeiro; substituiu o encanamento de água da cidade, instalou a rede telefônica, mandou reformar e ampliar a Vila Cincinato (residência oficial do governador). No seu governo, a cidade conheceu um acentuado crescimento econômico, com a construção de fábricas de gelo, de cerâmica, câmaras frigoríficas, etc. (TRINDADE, 2010, p. 168).

Já no ano de 1912 foi lançada uma alternativa aos que a pé seguiam o cortejo fúnebre. A Empresa de Melhoramentos instalou o serviço de bonde elétrico fornecendo um serviço que ia até o cemitério, contendo primeira e segunda classe. As tarifas da primeira classe eram de 45 mil réis e a companhia assegurava que “o coche fúnebre é rebocado por um carro especial de 1ª classe comportando 36 pessoas com direito a serem conduzidas a qualquer ponto do circuito (ALVEAL; ARRAIS, 2011, p. 38)”.

Em 9 de agosto de 1859 o então presidente Antônio Marcelino Nunes Gonçalves, através da Lei nº 436, autorizou investir um conto de réis para concluir o cemitério e a construção da capela do cemitério, a *Capela Menino Jesus de Praga*.

Figura 30 - Vista frontal da Capela Menino Jesus de Praga



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2016.

Figura 31 - Vista lateral esquerda e direita da Capela Menino Jesus de Praga



Fonte: Arquivo SPHAP.

A capela está localizada na Rua Santa Rita de Cássia na quadra 14 do cemitério. De acordo com a Proposta de Tombamento, apresentam características simplificadas do neogótico, com a presença do telhado íngreme, a torre axial única, os pináculos da torre, além dos arcos ogivais presentes em elementos da envasadura nas fachadas. O telhado é composto por telhas do tipo *francesa*. As aberturas apresentam elementos vazados de três tipos, além de bandeiras fixas de madeira e vidro, semelhantes o presente na porta de acesso principal. Segundo consta na Proposta de Tombamento, o piso original da capela era de ladrilho hidráulico, no entanto, na reforma executada no ano de 2007 pela Secretaria Municipal de Serviços Urbanos (SEMSUR), sendo esse piso em grande parte modificado, restando indícios dele apenas na área reservada ao altar. O novo piso é cerâmico de 30x30cm na cor branca (PROPOSTA de tombamento: Preservação do Cemitério do Alecrim. SEMURB, 2010. p. 13-14).

De acordo com as informações contidas na Proposta de Tombamento, o Cemitério do Alecrim está localizado entre as ruas Tenente Alberto Gomes, Manoel Vitorino e as Avenidas Fonseca e Silva e Governador Rafael Fernandes. Atualmente, o cemitério ocupa um quarteirão de 200m x 100m, totalizando uma área de 20.000m². Com uma estrutura considerada simples, divide-se em dezoito quadras (ver figura 1), e onze ruas (ver figura 2), das quais quatro são longitudinais (Rua Santo Estêvão, Rua Santo Antônio, Rua São João e Rua Santa Águida) e sete transversais (Rua Santa Ana, Rua São Geraldo, Rua São Luís, Rua Santa Rita de Cássia, Rua Santo Onofre, Rua Santo Ovídio, Rua Santa Margarida). A quadra 2 possui uma configuração diferente das demais, divide-se ao meio pela Rua Padre João Maria. A quadra 1 também se difere, mas por ser a maior, segundo informou o Sr. Raimundo Francelino⁷⁷, pois inicialmente o cemitério se resumia apenas a essa quadra, razão de ter diferentes dimensões das demais.

⁷⁷ Raimundo Francelino é o administrador do Cemitério do Alecrim.

Figura 32 - Divisão de quadras do Cemitério do Alecrim



Fonte: Arquivo SPHAP, 2009.

A divisão em quadras segue uma lógica urbanista que transformava os cemitérios em pequenas cidades, seguindo esses espaços sepulcrais a mesma organização desses aglomerados urbanos.

Figura 33 - Nome das ruas do Cemitério do Alecrim



Fonte: Arquivo SPHAP, 2009.

Essa divisão cemiterial em quadras e ruas se dá graças às normatizações defendidas pela medicina urbana, que defendia e exigia o arejamento das cidades com largas avenidas abertas para a circulação do ar, bem como para mais fácil fiscalização pelos órgãos competentes. Ainda, introduzem-se quadras e sepulturas com números, nomes dos falecidos foram colocados nos túmulos, fixando também a data de falecimento. Com essas medidas, tem-se uma espécie de entrelaçamento da vida dos vivos com a dos mortos pela saúde pública e higiene (PETRUSKI, 2006, p. 101).

Ainda, percebemos que, em sua totalidade, as ruas recebem o nome de santos e santas, mostrando mais uma vez a necessidade do sagrado no Cemitério Público pelos católicos natalenses.

De acordo com informações da administração do cemitério, o mesmo possui cerca de 6.300 túmulos, jazigos ou mausoléus, dos quais apenas 3.895 estão registrados e regularizados. Cabral afirma que “o cemitério encontra-se lotado desde meados dos anos 80 do século XX, fazendo sepultamentos apenas de corpos cujos donos e familiares já sejam donos do terreno de jazigos” CABRAL, 2006, p. 42).

3.5 NO CENTENÁRIO DO FILHO, O TOMBAMENTO DO PAI

Com mais de 150 anos de história, o Cemitério do Alecrim vem se tornando um centro histórico/cultural em Natal, ao ponto de o mesmo ter sido tombado em 1º de novembro de 2011, pela prefeita em exercício, Micarla de Souza, data que o bairro do Alecrim comemorava seu centenário, tendo, no entanto, o cemitério já 155 anos. Segundo consta no Decreto 9.541, de 1º de novembro de 2011:

Art. 1º - Fica decretado o Tombamento do Cemitério Municipal do Alecrim, situado entre as Ruas Tenente Alberto Gomes, Av. Fonseca e Silva, Rua Manoel Vitorino e Av. Governador Rafael Fernandes, Alecrim, Município de Natal, por seu valor histórico e arquitetônico (DIÁRIO OFICIAL DO MUNICÍPIO, Natal, ano XI, n. 2148, 2 nov. 2011).

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. Para esse estudioso

O cemitério revela esteticamente o próprio inconsciente da sociedade através de uma trama simbólica, estruturada e organizada à volta de certos temas e mitos unificados por esta tarefa: reforçar, depois do caos, o cosmos dos vivos e imobilizar o devir, mesmo que se tenha de recorrer ao contraste (ambíguo) da imortalidade com o curso irreversível do tempo e da vida (CATROGA, 1999, p. 19).

Já Pierre Nora (1993) defende ser necessária a criação de lugares de memória para retomar da história do indivíduo e do coletivo, tendo como objetivo a

reestruturação do presente. Nora ainda alerta sobre o fato de que a desatenção causada pela aceleração da vida diária pode induzir ao esquecimento até mesmo desses espaços de memória, pois “a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto” (NORA, 1993, p. 9). Já de acordo com Renata Nogueira,

Toda memória é simbólica, ou seja, opera mediante metáforas que exprimem um estado de espírito. Palco de memórias construídas e memórias vividas, os cemitérios são lugares de memória, por excelência, visto que as lembranças sugeridas pelos símbolos e pelas construções não privilegiam somente a ordem do saber, como é típico das instituições de memória tradicionais, mas a ordem dos sentimentos e das intenções cívico-educativas (NOGUEIRA, 2012, p. 85).

Com isso, entende-se a importância no tombamento do Cemitério do Alecrim como uma valorização da história local, tendo em vista a grande presença de pessoas influentes não só no âmbito político, mas também religioso dentre outras áreas. Para se fazer uma pequena listagem de pessoas importantes no Rio Grande entre os séculos XIX e XX, e que estão enterrados, encontram-se: Juvino Cezar Paes Barreto, Pe. João Maria Cavalcanti de Brito, Cel. Elias Antonio Ferreira Souto, Pedro Velho de Albuquerque Maranhão, João Severino da Câmara e Januário Cicco, o ex-presidente da República Café Filho, o folclorista Luís da Câmara Cascudo, o militar que virou mártir quando morto na Intentona Comunista, o soldado Luiz Gonzaga e o ex-prefeito de Natal, Djalma Maranhão. Muitos são os menos favorecidos (e reconhecidos), que também jazem no Cemitério do Alecrim.

Dentro dessa perspectiva, necessário se faz aqui expor Marcelina de Almeida que considera

(...) os cemitérios como ambientes metafóricos, espaços de cultura, memória e arte. É através das perspectivas abertas pela história cultural e história da arte que podemos entender a essência contida nestes lugares, que no senso comum, são estigmatizados sendo-lhes atribuídos conceitos como macabro, mórbido, dentre outros que acabam por criar uma imagem falsa destes espaços (ALMEIDA, 2007, p 5).

Na apresentação da Proposta de Tombamento do Cemitério do Alecrim, lê-se que tinham como objetivos “sua utilização como um guia básico e técnico para respaldar futuras intervenções físicas, [bem como] por se tratar de relevante acervo arquitetônico e histórico da cultura potiguar” (PROPOSTA de tombamento:

Preservação do Cemitério do Alecrim, 2010, p. 6). Logo, nota-se a importância do tombamento também como forma de preservação de futuras intervenções com danos ao patrimônio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao iniciar o presente trabalho, tínhamos como cerne o Cemitério do Alecrim como uma proposta de pesquisa. A premissa primeira era estudar o Cemitério do Alecrim como um campo público dentro da província do Rio Grande do Norte, a partir de 1856. No entanto, com as idas e vindas do trabalho, em pesquisas em arquivos como o do APAN e IGHRN, por exemplo, percebeu-se que sua razão de existências se dava a algo maior, uma ideologia dos miasmas que vigorava em meados do século XIX e que a muitos intelectuais conquistava.

Os miasmas, segundo se cria, eram produtos de corpos em decomposição, bem como frutos de lixos e más instalações sanitárias, que, em tempos de forte disseminação de doenças, se mostrava grandes vetores e propagadores desse mal.

Respaldados em ideais que vinham além-mar, sobretudo da Europa e em especial, da França, esses intelectuais aderiam a esse discurso racional e reclamavam a introdução dele dentro da sociedade natalense. A partir desse pressuposto, o trabalho ganhou novos contornos e decidiu-se trilhar por linhas trabalhando a ideia de secularização, se embasando em teóricos como Peter Berger e Danièle Hervieu-Léger, utilizando os discursos embasados na teoria higienista como uma racionalização e tentativa de afastar do domínio da Igreja a morte e o morrer.

Esses discursos racionais iam de choque às crenças e tradições fúnebres há muito reproduzidas pelo natalense católico, que em vida já se preparava perante esse dia final. Um dos expoentes máximos de representação dessa morte oitocentista católica era o sepultamento no interior das igrejas – enterros *ad sanctos* – em que fosse membro, algo que o discurso sanitário-higienista repudiava, alegando que vivos e mortos tinham que viver separadamente.

Durante a pesquisa, viu-se que grandes mortes foram causadas pela epidemia da Cólera e que os antigos locais de sepultamento já não estavam comportando a grande demanda de covas, o que se fez necessário uma intervenção pública para a construção de um local – atendendo às atuais exigências higienistas – para abrigar os mortos não só vitimados pela doença, mas também os futuros, já que foram banidos os enterros *ad sanctos*.

Nesse interim, percebemos que a decisão de ser construído o Cemitério do Alecrim se deu como em resposta aos discursos sanitário-higienistas que reclamavam a separação e rompimento do domínio da Igreja sobre esse estágio da

vida, tendo como catalisador principal desses discursos a epidemia de Cólera que aporta no município de Natal em 1850.

As hipóteses foram acertadas ao justificar a ruptura da tradição dos enterros *ad sanctos* por uma causa muito severa e rápida, bem como o motivo da construção não ser como resposta às medidas e reivindicações higienistas, sendo a Cólera a causa dessas duas questões. Quanto aos objetivos, foram alcançados na medida em que se propusermos a trabalhar questões como a discussão teórica sobre a morte e o morrer no ocidente até o século XIX, também como discorrer sobre os choques nos discursos higienistas e religiosos sobre o *ad sanctos* e a proposta de análise da construção do cemitério mediante o Decreto Imperial de 1828 e da pandemia de Cólera. Ainda, percebemos a necessidade da construção de uma capela cristã no Cemitério Público do Alecrim, para que ela *encomendasse* as almas dos que ali seriam sepultados, bem como para a celebração de missas.

No caso de nossa pesquisa, percebeu-se que as tendências e medidas políticas sanitárias introduzidas na legislação, bem como a construção do Cemitério do Alecrim, representavam a secularização objetiva. No entanto, justamente pela falta da secularização subjetiva na individualidade do natalense católico oitocentista, estes possivelmente reivindicaram a construção de uma capela cristã dentro do então Cemitério Público do Alecrim, sendo autorizada a construção da Capela Menino Jesus de Praga, mediante a Lei nº 436 em 1859, pelo presidente Antônio Marcelino Nunes Gonçalves.

A respeito disso, Berger conceitua como dessecularização. Por entender o processo de afastamento da religião das estruturas sociais e políticas como uma relação dialética, ele estabelece essa ideia em que secularização e dessecularização dialogam e competem entre si.

A forma como foi utilizada a metodologia serviu para responder as perguntas propostas no início do trabalho, como, por exemplo, o uso dos Relatórios dos presidentes provinciais para notar a presença da causa da Cólera como razão para a construção do Cemitério do Alecrim. Outra questão respondida; a utilização da Proposta de Tombamento do Cemitério do Alecrim, fornecendo dados históricos e iconográficos que nos possibilitou uma boa discussão acerca da medida de se tombarem cemitérios.

A pesquisa feita nos arquivos seja no do IGHRN, APAN, em consulta aos Livros de Óbitos e com as Falas e Relatórios dos Presidentes, forneceram ricas

informações utilizadas nesse trabalho, bem como para notar a presença de discursos racionais que objetivavam a urbanização e higienização da sociedade por esses presidentes da província, convergindo assim aos ideais de secularização.

O presente trabalho procurou relacionar questões que envolvem duas grandes disciplinas, a História e a Ciência da Religião, desenvolvendo um olhar sociológico e científico e um diálogo interdisciplinar entre essas duas áreas. Assim, esse trabalho surge na conciliação destas duas disciplinas que se unem e se mostram aptas para esse tipo de proposta. Além de ser uma obra de cunho social, ela tende ao histórico, cultural e religioso, quando se discute a ideia do imaginário do natalense católico, bem como a relação do discurso sanitário-higienista e o religioso.

Desta forma, vejo a importância social ao trabalhar esse tema, pois o leitor se debruçará com uma temática que discorrerá sobre um assunto não tão comum a ele, os cemitérios, as formas da morte e funerais etc. Tomará conhecimento de uma forma diferente da sua de conceber um cemitério. Com isso, o leitor tomará para si conhecimento de uma sociedade diferente da sua (embora essa seja a sua; só que com cem anos de antecedência) e isso, esse choque entre concepções, poderá, quem sabe, favorecer a ruptura de preconceitos étnicos e ajudar na liberdade religiosa.

A atividade de pesquisa possibilitou um reconhecimento bastante significativo acerca da problemática e o desejo de dar continuidade a questões mais profundas, como um levantamento dos túmulos do cemitério; uma análise do poder que alguns túmulos mantêm perante outros, seja artístico ou mesmo simbólico. Além disso, durante essa pesquisa, constatamos a presença de diversos túmulos de pessoas que não são diretamente ligados à religião cristã. Isso se dá, obviamente, ao fato de ele ser um cemitério público. No entanto, a presença de uma ala judaica, um mausoléu maçônico com diversas urnas e adornado com um grande obelisco e sepulturas de ingleses são bem sugestivos. Nesse cemitério, encontram-se sepultados 23 judeus nessa ala judaica e que pertencem a 3 grandes famílias, a Josuá, Volfzon e Palatnik. É sabido que os judeus têm ritos fúnebres bem peculiares, sendo um deles, inclusive, a segregação de outras classes e união entre os seus, o que gera uma maior inquietação num cemitério público e justifica os muros da ala. Mas, por ser breve essa dissertação, deixaremos esses problemas para um futuro doutorado. Logo, não se pretendeu com este finalizar uma discussão sobre o tema. Muito pelo contrário, que este (e outros trabalhos) sirva de fonte para

possíveis trabalhos futuros e que se respondam tantas outras questões sobre essa (e outras) temática(s).

REFERÊNCIAS

- ABREU, João Maria de. **Cemitério do Alecrim: um campo Sagrado**. 2012. 38f. Monografia (Graduação em Ciências das Religião) – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Campus Avançado de Natal. Departamento de Ciências da Religião. Natal-RN.
- AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ALMEIDA, Marcelina das Graças de. **Morte, cultura, memória: múltiplas interseções: uma interpretação acerca dos cemitérios oitocentistas situados nas cidades do Porto e Belo Horizonte**. 2007. 419f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em História. Belo Horizonte-MG.
- ANDRADE, Gilberto Osório de. **A cólera morbo: um momento crítico da história da medicina em Pernambuco**. 2. ed. Recife: Ed. Massangana, 1986.
- ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.
- _____. **O homem diante da Morte**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- _____. **Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média**. Lisboa: Editorial Teorema, 1989.
- ARQUIDIOCESE DE NATAL. Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação. **Livros de Óbitos (1820-1852)**.
- ARQUIDIOCESE DE NATAL. Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação. **Livros de Óbitos (1853-1875)**.
- ARRUDA FILHO, Waldemar Esmeraldino de. **Vida após a Morte dentro do Conceito Bíblico: reencarnação e ressurreição**. 2010. 128f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letra e Artes. Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, João Pessoa-PB.
- AYMARD, André e AUBOYER, Jeannine. **História Geral das Civilizações O Oriente e A Grécia Antiga**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1955. 1º volume. Tomo I.
- AZZI, Riolando. **A Cristandade Colonial: um projeto autoritário**. São Paulo: Paulinas, 1987.

BAUMGART, Fritz. **Breve História da Arte**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

BAYARD, Jean-Pierre. **Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?** São Paulo: Paulus, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertand do Brasil, 1989.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BRITO, Carolino Marcelo de Sousa. **Ruínas sobre a serra do Sincorá: a patrimonialização de Mucugê e do Cemitério Santa Isabel (Bahia, 1970-2012)**. 2013. Dissertação – (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em História. Natal-RN.

BERGER, Peter L. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **A dessecularização do mundo: uma visão global**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21 (1), p.9-23, 2001.

_____. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da Mitologia: histórias de deuses e heróis**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna: Europa: 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005

CABRAL, Ierecê Duarte. **O repouso póstumo do natalense no Cemitério do Alecrim**. Natal, RN: Imagem Gráfica 2006.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História do Rio Grande do Norte**. 2. ed. Natal: Fundação José Augusto; Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.

_____. **História da Cidade do Natal**. 4ª ed. Natal: EDUFRN, 2010.

_____. **Superstição no Brasil**. 5ª ed. São Paulo: Global, 2006.

CASTRO, Vanessa. **Das Igrejas aos Cemitérios: políticas públicas sobre a morte no Recife do século XIX**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2007.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

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

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**: artes de fazer. Tradução de Ephaim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHIAVENATO, Júlio José. **A morte**: uma abordagem sociocultural. São Paulo: Moderna, 1998.

COMMELIN, P. **Nova Mitologia Grega e Romana**. Belo Horizonte: Ediouro – Tradução de Thomaz Lopes, 1983.

CYMBALISTA, Renato. **Cidades dos vivos**: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do estado de São Paulo. São Paulo: Annablume, 2002.

DIAS, Vítor Manuel Lopes. **Cemitérios. Jazigos e Sepulturas**. Monografia. Estudo Histórico Artístico Sanitário e Jurídico. Porto: Tip. Da Editorial Domingos Barreira, 1963.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ELIADE, Mircea. **Origens**: história e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, 1989

_____. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991a.

_____. **Mito e Realidade**. 3ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva S.A, 1991b.

_____. **O Sagrado e o Profano**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento moderno).

_____. **Tratado de História das Religiões**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ELIAS, Nibert. **A solidão dos moribundos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FARGETTE-VISSIÈRE, Séverine. Os animados cemitérios medievais. **História Viva**. nº 67, 2009.

Fonte: _____ Disponível _____ em:
<http://www2.uol.com.br/historiaviva/reportagens/os_animados_cemiterios_medievais.html>. Acesso em 2 de maio de 2016.

FILORAMO, Giovanni. **Monoteísmos e dualismos**: as religiões de salvação. São Paulo: Hedra, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal Edições. 1988

GUNN, Phillip. Entre os miasmas e o contágio: os embates entre a medicina e a doença na gestão da cidade no Brasil. In: SEMINÁRIO DE HISTÓRIA DA CIDADE E DO URBANISMO: “Cidades: temporalidades em confronto”, 5. [s. d.].

HENRIQUES, Ana Cândida Vieira. **Sobre a morte e o morrer**: concepções e paralelismos entre o Catolicismo Romano e o Budismo Tibetano. 2014. 261f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letra e Artes. Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, João Pessoa-PB.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOORNEART, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro**: 1550-1800. Petrópolis: Vozes, 1991.

LARAIA, Roque. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1990.

_____. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Tradução de Beatriz Perone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008

_____. **Mito e Significado**. Tradução de António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978.

LOUREIRO, Maria Amélia Salgado. **Origem Histórica dos Cemitérios**. São Paulo: Secretaria de Serviços e Obras, 1977.

MALINWOSKI, Bronislaw. Arte da magia e poder da fé. In: **Magia, Ciência e Religião**. Lisboa: Edições 70, 1984.

MARANHÃO, José. **O que é morte**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

MARTINS, Roberto de Andrade. **Contágio**: História da prevenção das doenças transmissíveis. São Paulo: Moderna, 2007.

MARTINS, Lilian Al-Chuyer Pereira; MARTINS, Roberto de A. Os miasmas e a teoria microbiana das doenças. **Scientific American Brasil** [Série História], n. 6, p. 68-73, 2006.

_____. **Infecção e higiene antes da teoria microbiana**: a história dos miasmas. Disponível em: <<http://www.ghc.usp.br/server/pdf/ram-Miasmas-Sci-Am.PDF>>.

MASSENZIO, Marcelo. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2004.

MEDEIROS, Tarcísio. **Aspectos Geopolíticos e Antropológicos da História do Rio Grande do Norte**. Natal: Imprensa Universitária, 1973.

MONTEIRO, Denise Mattos. **Introdução à História do Rio Grande do Norte**. Natal: EDUFRN, 2000.

MORIN, Edgar. **O Homem e a Morte**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1976.

MUMFORD, Lewis. **A Cidade na História Suas Origens, suas Transformações, suas Perspectivas**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda., 1965. Vol. 1.

Natal: história, cultura e turismo / Secretaria de Meio Ambiente e Urbanismo. Natal: DIPE – SEMURB, 2008.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo: PUC/SP, n.10, 1993.

NOGUEIRA, Renata de Souza. **Quando um cemitério é patrimônio cultural**. 2013. 128f. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-graduação em Memória Social. Rio de Janeiro-RJ.

PETTAZZONI, Raffaele. “Il metodo comparativo”. **Numen**. Vol, 6, nº 1, p. 1-14, 1959.

PETRUSKI, Maura Regina. A cidade dos mortos no mundo dos vivos: os cemitérios. **Revista de História Regional**, v.11, n.2, p.93-108, Inverno, 2006.

PINTO, Gilda Correia. **A Necrópole de Montes-Novos-Croca, um Cemitério da Gallaecia Tardorromana**. 1993. Dissertação – (Mestrado). Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

PONTES, Annie Larissa Garcia Neves. **Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos**: festas e funerais na Natal oitocentista. 124f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em História. João Pessoa-PB.

PROPOSTA de Tombamento: preservação do Cemitério do Alecrim. Natal: SEMURB, 2010.

RAVERI, Massimo. **Índia e Extremo Oriente**: a vida da libertação e da imortalidade. São Paulo: Hedra, 2005.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo, Aste, 1993.

REIS, José Carlos. **Escola dos Annales**: a inovação em história. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

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

REZENDE, Eduardo Coelho. **O céu aberto na Terra**: uma leitura dos cemitérios na geografia urbana de São Paulo. São Paulo: E. C. M. Rezende, 2006.

SILVA, Fábio Ferreira dos Santos. **Depois do Sagrado**: A morte no pensamento de Albert Camus. 2014. 122f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letra e Artes. Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, João Pessoa-PB.

SAGAN, Carl. **Os Dragões do Éden**. São Paulo: Círculo do Livro S.A, 1977.

SANTOS, Alcineia Rodrigues dos. **O processo de dessacralização da morte e a instalação de cemitérios no Seridó, séculos XIX e XX**. 2011. 301f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás. Faculdade de História. Programa de Pós-graduação em História. Goiânia-GO.

SANTOS, Luiz Antonio de Castro. Um século de cólera: itinerário do medo. **PHYSIS**. Revista de Saúde Coletiva. Rio de Janeiro, v.. 1, nº 4, p. 79-110, 1994.

SCARPI, Paolo. **Politeísmos**: As religiões do mundo antigo. São Paulo: Hedra, 2004.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e Memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUSA, Gonçalo de Vasconcelos e. **Cemitérios Portuenses História e Arte**. 1994, 12 vol., Monografia (Seminário Curso de Patrimônio) - Universidade Portucalense Infante Dom Henrique.

TAVARES, Diego Fontes de Souza. **O Espaço do Morto**: uma história do Cemitério do Alecrim. 2014. 73f. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal

do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de História. Natal-RN.

_____. **O Repouso Comum**: O Cemitério do Alecrim como campo de liberdade religiosa. 2013. 43f. Monografia (Graduação em Ciências das Religião) – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Campus Avançado de Natal. Departamento de Ciências da Religião. Natal-RN.

TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2008.

TRINDADE, Sérgio Luiz Bezerra. **História do Rio Grande do Norte**. Natal: Ed. do IFRN, 2010.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Lisboa, 1719 e reimpressas em São Paulo: Typographia de Antonio Louzada Antunes, 1853.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades**. São Paulo: Braziliense, 2004.